



مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الأول

التاريخ السياسي • الأقليات • المدن الأندلسية
اللغة والشعر والأدب • الموسيقى

تحرير : د. سالم الخضراء الجيوسي



المضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الأول

التأليف: الدكتور محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن
اللغة: الفصحى والأندلسية • المجلد: الأول

جَمْعُ مَا قَبْلَهَا وَاضْيَاءُ مَا بَعْدَهَا

It embodied what
came before
Illuminated what
came after



مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الأول

التاريخ السياسي • الأقليات • المدن الأندلسية
اللغة والشعر والأدب • الموسيقى

تحرير : د. هاشم الخضراء الجيوسي

Shiabooks.net



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس/ تحرير سلمى الحضراء الجبوسي.

٢ ج.

يشتمل على فهرس.

محتويات: ج ١. التاريخ السياسي، الأقليات، المدن الأندلسية، اللغة والشعر والأدب، الموسيقى. - ج ٢. الفن والعمارة، التاريخ الاجتماعي، التاريخ الاقتصادي، الفلسفة، الدراسات الدينية، العلم والتكنولوجيا والزراعة.

١. الأندلس. ٢. الحضارة العربية. أ. الجبوسي، سلمى الحضراء (محرر).

946.02

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن اتجاهات بيتناها مركز دراسات الوحدة العربية»

نشر هذا الكتاب بالإنكليزية تحت عنوان

The Legacy of Muslim Spain

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاوور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

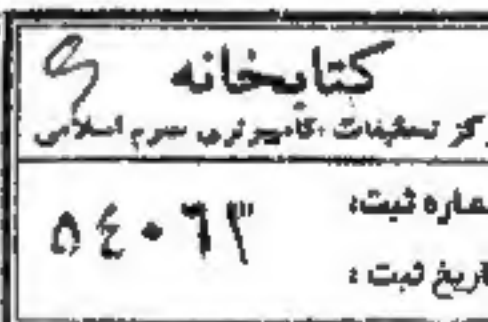
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>



حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨

الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩

المحتويات

الجزء الأول

التاريخ السياسي - الأقليات - المدن الأندلسية
اللغة والشعر والأدب - الموسيقى

- شكر وعرمان ٩
- شكر وعرمان (كما وردت في الطبعة الإنكليزية) ١١
- تقديم ١٧
- سلمى الخضراء الجبوسي
- مقدمة ٢١
- عبد العزيز الدوري

التاريخ

تاريخ الأندلس السياسي (٩٢ - ٨٩٧هـ / ٧١١ - ١٤٩٢م)

(دراسة شاملة) محمود مكي ٥٥

المدن

- غرناطة: مثال من المدينة العربية في الأندلس جيمس دكي ١٥١
- «زينة الدنيا»: قرطبة القروسطية مركزاً ثقافياً عالمياً روبرت هيلنبراند ١٨٣
- إشيلية الإسلامية: تاريخها السياسي والاجتماعي والثقافي رفايل بالثيا ٢١٧
- المستعمرون: أقلية مسيحية مهمة في الأندلس المسلمة ميكيل دي إيبالزا ٢٣٣
- المستعمرون: نَقْلَةُ الحضارة الإسلامية في الأندلس مارغريتا لوبيز غوميز ٢٦٧

- المدجنون ليونارد باتريك هارفي ٢٨٥
- اليهود في إسبانيا المسلمة ريموند شايندلين ٣٠١
- تاريخ الموريسكيين السياسي والاجتماعي والثقافي ليونارد باتريك هارفي ٣١٧
- الأندلس وشمال إفريقيا في عقيدة الموحدين مادلين فليشر ٣٥٩
- أعداء الدماء، جيوان أخفاء: الشماليون في عيون الأندلسيين عزيز العظمة ٣٨٩
- الإطار الإسلامي للرحلات الاستكشافية عباس حمداني ٤١١

اللغة والأدب

- الأدب الأندلسي ... بير كاكيّا ٤٦١
- الشعر الأندلسي: العصر الذهبي سلمى الخضراء الجيوسي ٤٧٥
- شعر الطبيعة في الأندلس وظهور ابن خفاجة سلمى الخضراء الجيوسي ٥٣٣
- الزجل والموشح: الشعر الأندلسي والتراث الرومانسي جيمس ت. مونرو ٥٧١
- أدب الحب و«طوق الحمامة» لابن حزم لويس أ. غيفين ٦٠٣
- التداخل اللغوي بين العربية واللغات الرومانسية

- في شبه الجزيرة الأيبيرية ف. كورياني ٦٣٧
- مزيد من المفردات العربية وتصنيفاتها
- في اللغات الرومانسية - الأيبيرية ديتري ميسنر ٦٥١
- التأثير العربي في الشعر الغزلي الأندلسي روجر بواز ٦٥٧
- الأندلس وعام ١٤٩٢: سبل التذكر ماريا روزا مينوكال ٦٩٧
- التراث الإسلامي في الأدب الإسباني لوسي لوبيز بارالت ٧٢٧

الموسيقى

- الموسيقى في الأندلس
(دراسة شاملة) أولين رايت ٨٠٣

الجزء الثاني

الفن والعمارة - التاريخ الاجتماعي - التاريخ الاقتصادي
الفلسفة - الدراسات الدينية - العلم والتكنولوجيا والزراعة

(يصدر في جزء مستقل)

الفن والعمارة

نظرتان متضاربتان إلى الفن الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبانية

(نظرة عامة) أولغ هرابار

تراث المدجنين في فن العمارة جيريلين دودز

فنون الأندلس جيريلين دودز

الحجم والمساحة في العمارة النصرية جيمس دكي

النشوة والانضباط في الفن الأندلسي:

خطوات نحو مقترَب جديد ج. ك. بيرغل

فن الخط العربي في الأندلس أنتونيو فرنانديز - بورتاس

التاريخ الاجتماعي وأسلوب المعيشة

التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين

(من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر)

(دراسة شاملة) بير غيثار

أصلح للمعالي: عن منزلة الاجتماعية لنساء الأندلس ماريا ج. فيغيرا

فنون الطبخ في الأندلس دافيد وينز

التاريخ الاقتصادي

صورة تقريبية للاقتصاد الأندلسي

(دراسة شاملة) بدرو شلميطا

التجار المسلمون في تجارة الأندلس الدولية أوليفيا ريمي كونستبل

الفلسفة

الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية

(دراسة شاملة) ميغيل كروز هيرنانديس

فلسفة ابن رشد: تطور إشكالية العقل عند ابن رشد
من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي جمال الدين العلوي

ابن طفيل وكتابه «حي بن يقظان»:
نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العربية ج.ك. بيرغل

الدراسات الدينية

هلماء الأندلس دومينيك ايرلوا

ممارسات المسلمين الدينية في الأندلس بين القرنين
الثاني والرابع الهجريين/ الثامن والعاشر الميلاديين مانويلا مارين

الزندقة والتبديع في الأندلس ماريا إيزابيل فيرو

التصوف الأندلسي وبرز ابن عربي كلود هداس

العلم والتكنولوجيا والزراعة

العلوم الفيزيائية والطبيعية والتقنية خوان فيرنه

العلوم الدقيقة في الأندلس خوليو سامسو

التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس توماس ف. غليك

الزراعة في إسبانيا المسلمة إكسيراثيون غارثيا سانثيز

نباتات الصباغة والنسيج لوسي بولتز

الحديقة الأندلسية: دراسة أولية في مدلولاتها الرمزية جيمس دكي

حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في إسبانيا تشارلز بيرنيت

إسهامات حضارية للعالم الإسلامي

في أوروبا، عبر الأندلس مارغريتا لوبيز غوميز

نبذة عن المشاركين

الخرائط جيسوس زانون

فهرس

شكر وعرفان

سلمى الخضراء الجبوسي (*)

يسرني أن أتوجه بالشكر والعرفان إلى أحد كبار رعاة الأدب في الوطن العربي، الشيخ عبد المقصود خوجة، لدعاه لتكاليف ترجمة هذا الكتاب الكبير من الإنكليزية إلى العربية ولما ساهمت في تكاليف نشره. والأستاذ خوجة هو صاحب الإنيشة المعروفة في جدة، يعقدّها في منزله ستة أشهر في السنة مساء كل يوم اثنين، ويدعو إليها الأدباء وعلمى الأدب والمعرفة من السعوديين ومن زوّار السعودية من المثقفين العرب. في هذه اللقاءات تُقام ليس فقط عملية التقييم والتعريف بما صدر ويصدر من أدب وشعر ونقد، بل يُقام أيضاً النقاش الحيوي الذي هو مصدرٌ أساسي للنشاط الخلاق المنتج في أي بلد. ويتضافر شكري لهذا الرائد الجاد لأنه هو الذي اتصل بي وعرض عليّ أن يسهم في أحد مشاريع بروتا، فهذه بادرة نبيلة لا تتكرر كثيراً.

فباسمي واسم أعضاء اللجنة الإدارية لمؤسسة بروتا ورابطة الشرق والغرب: الأستاذ إيرنيست مكاروس (Ernest N. McCarus) والأستاذ تريفور ليجاسيك (Trevor LeGassick)، والأستاذ صالح جواد الطحمة (Saleh Altoma) والأستاذ روجر آلان (Roger Allen) الناطق باسم بروتا، نتوجه بالشكر العميق لما تقدم به الشيخ عبد المقصود من دعم سمح مكتنا من إنجاز النسخة العربية لهذا الكتاب.

ولا بد هنا من أن أحيي روح رجل متميز كان، رحمه الله، حلقة الوصل البارة التي وصلتني بالأستاذ خوجة. هذا هو المرحوم الشيخ عبد العزيز الرفاعي، عضو مجلس الشورى، ورجل من ألمع الشخصيات الثقافية السعودية في نهاية القرن العشرين.

(*) أستاذة للأدب العربي في عدد من الجامعات العربية والأمريكية، ومديرة مؤسسة بروتا ورابطة الشرق والغرب لنشر الثقافة والأدب العربيين في العالم الناطق بالإنكليزية.

ومن أكثر المثقفين العرب إحساساً بالمسؤولية الحضارية. لم أقابله قط، رغم ما قام بي به وبيني عبر لكانة من تفاهم ثقافي وروحاني وما كنت أضمره من احترام له واعتزاز به. فمعد البدء كان موقفه من مشروعاتنا جميعه موقفاً شديداً للوعي دكياً، فهو من أوائل من تحمس لأهدافه الحضارية وأكد الحاجة الماسة إليها. فلما صدرت أولى المراجعات عن كتاب تراث إسبانيا المسلمة في طعته الإنكليزية أرسلت نسخة منها إليه لما عرفت عنه من احماسة لنجاح الأعمال العربية البناءة، وهي شيمة كل محلص حصيف يحترم نفسه وهويته الثقافية. قمت بهذا بصورة شخصية، ولكن الشيخ عبد العزيز أرسلها حالاً مع رسالة منه إلى الأستاذ خوجة، وكانت هي حلقة الوصل. لقد أسيت لموته كثيراً كما أسيت كل من عرفه، رحمه الله رحمة واسعة.



وأود أن أحيي المترجمين الكرام الذين أعطوا لهذا الكتاب حبر ما عندهم. ولا بد هنا من إسداء شكر خاص للصدیق الدكتور عبد الواحد لؤلؤة ليس فقط لترجماته العديدة التي قام بها في بداية العمل على نقل هذا الكتاب إلى العربية، بل لترجمته اللاحقة لعدد من الدراسات التي لم أرفق في تأمين ترجمة جيدة لها، فترك أعماله الأخرى بنخوة العالم والصدیق ليعفنا. أشكره كثيراً.

ولعل ترجمة هذا الكتاب برهنت على أنها أصعب من إعداده في الأصل الإنكليزي، وقد احتجت فيها إلى مساعدات كثيرة. أود أن أشكر هـ الدكتور زياد منى الذي أعانني كثيراً في مراجعة جزء من ترجمات هذا الكتاب خلال لسنة التي أمضيتها في برلين حيث يعيش. والشكر القلبي أيضاً للسيدة نوال حشيشو كمال، مديرة المدرسة المصرية في عمان، لإسهامها الطيب، وهي المتمكنة من اللغتين، في عملية المراجعة الصعبة، والشكر الحميم أيضاً للأستاذ مصطفى الرقي، أستاذ اللغة العربية في ثانوية مكاس في المغرب، لمراجعتة الحذقة لعدد من الترجمات التي نقلت عن الفرنسية.

ولقد كان علينا أن نبحث عن مترجمين مختصين بالمواضيع المختلفة التي ضمها الكتاب، ولم يكن هذا هيناً. ولما قلاني أتوجه بالشكر إلى الدكتور همام الحبيب أستاذ لعلوم في الجامعة الأردنية ورئيس مجمع البحوث العلمي لإسداءه المشورة ولمراجعته لدراستين علميتين. والشكر الجزيل أيضاً إلى الأستاذ ماهر كيالي مدير المؤسسة العربية للنشر لتزويدي بأسماء الأساتذة المختصين بعدد من المواضيع التخصصية.

شكر وعرفان

(كما وردت في الطبعة الانكليزية) (*)

سلمى الخضراء الجبوسي

لعل إنتاج مثل هذا الكتاب مغامرة كبيرة يصعب إنجازها دون تلقي العون وامانة من جهات عديدة، ولا سيما عندما يكون العمل، كما هو الأمر في هذه الحالة، قد حطط له ليتزامن مع مناسبة مهمة هي الذكرى الخمسمائة بنهاية الحكم الإسلامي في الأندلس.

إنني أقدم شكري العميق، أولاً، لسمو الآغا خان (H. H. the Aga Khan) الذي مولت مؤسسته لدعم الثقافة (The Aga Khan Trust for Culture) في باريس وجنيف، هذا العمل ويمثل هذا المجلد، إضافة إلى الحلقة الدراسية التي عقدتها المؤسسة بالاشتراك مع برونا في غرناطة بتاريخ ٥ - ٦ حزيران/يونيو ١٩٩١، تحت رعاية سموه وانتدعها عامل إسبانيا جلالة الملك خوان كارلوس (Juan Carlos) الذي حل صيفاً على سموه، بعضاً من مآثر سموه ومساهمته، على المستوى العالمي، لإعادة إحياء التراث الإسلامي والاحتفال بالإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية. وإذا يتخذ الكرم لنفسه هدفاً من هذا النوع فإنه يترجم في الحال إلى رسالة تضع نفسها في خدمة قضية عظيمة، وأية قضية أعظم بالنسبة لثقافة مسلم في الوقت الحاضر من المساعدة في استعادة تاريخ الحضارة الإسلامية العظيمة ووضعها في الموضع المناسب على خارطة تاريخ العالم؟ مثل هذا الإخلاص والتفاني لا يمكن إلا أن يثير الإعجاب والتقدير العميقين. إن سموه، إضافة إلى مساهمته، المميزة والملموسة على المستوى العالمي، لإنشاء وتطوير مؤسسات جديدة معدة لتحسين نوعية الحياة للعديد من البشر في هذا العالم فإنه يساند، بصمت ولكن بنجاح كبير، مشاريع تهدف إلى ترميم الآثار

(*) قام بالترجمة فكري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

لخصارية الإسلامية، مؤكداً على عظمة الماضي الإسلامي، ومؤكداً في الوقت نفسه على وحدة لإبداع والمسمى الإنسانيين. وليس هذا الكتاب سوى مثال على العاية لعظيمة المائدة التي تحفز عمله.

أما أولغ غرابار (Oleg Grabar)، الروح التي منحت قوة كبيرة لهمة شاقة مثل هذه فأنا مدين له بشكر لا أستطيع التعبير عنه بالكلمات، فقد أمضيت سنوات وأنا أحاول الحصول على دعم لإعداد هذا المجلد، وعيناي مصوتان نحو سنة ١٩٩٢، لذكرى الخمسمائة لانتهاه الحكم الإسلامي في الأندلس. ولما ينمت من استجابة مؤسسات ثقافية غنية متعددة في عالمنا الواسع توجهت إلى الاستاذ غرابار، فأضاف صوته إلى صوتي واستطاع أن يساعد في لفت نظر مؤسسة الأعما خان للثقافة إلى أهمية هذا المشروع، وحبوبته، وضرورة إنجازه، ليتزامن مع سنة ١٩٩٢. إن هذا الباحث الكبير لا يمتلك فقط ولماً بالمعرفة ونشرها بل إن لديه القدرة أيضاً على أن يميز في الحال أياً منهما يحفز الآخر، أصف إلى ذلك تقديره لقيمة أفكار الآخرين ومساعدتهم البناءة. وكم شملتني رعاية الله عندما سميت إلى طلب نصحه عام ١٩٨٨، وأنا فاقدة الأمل والأسى بعصر قلبي! وكم كنت معظومة أندكاً ولقد ظل طوال العمل الصديق الكبير والأذن الصاغية والذهن المتوقد الشط الذي ساعد في حل العديد من الصعوبات الكبيرة التي واجهت المشروع.

ولم يكن المشروع ليتحقق لولا الخيال الخلاق، والمزم الصادق، والتصميم الذي يميز حسن الدين خان، مدير قسم العمارة يومئذ في مؤسسة الأعما خان للثقافة. لقد كان هو صاحب فكرة الحلقة الدراسية التي انعقدت في غرناطة، وخطط لها لتعقد بمناسبة الاحتفال بافتتاح قصر الظفرة، وهو بيت عربي يعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي ويقع في حي الزايزين (Albarcin) في غرناطة، وقد عملت مؤسسة الأعما خان على ترميمه وإصلاحه، وكرسته ليصبح مركزاً للدراسات التاريخية المتعلقة بغرناطة. وقد كان حسن الدين خان أيضاً هو المسؤول مع بروننا عن إعداد الحلقة الدراسية ونظيمها بكل ما رافقها من تفاصيل عمل على تنفيذها بدقة واتقان، كما يشر إعداد هذا المجلد ما أتاحت له الوسائل العملية ذلك. أتوجه إليه بالشكر أيضاً لصبره، المعظيم ولطعه ووده الدائمين.

وللمرحوم الأستاذ ألبرت حوراي أعلن تقديري الخالص الصادر من القلب نصحه ومساعدته الكبيرين في المراحل الأولى من الإعداد لهذا المجلد. إن معرفته بالتفاصيل والمصادر التاريخية لا تحدها حدود، وكان دائماً يقدم المعلومات لباحثين بمساحة نفس وكرم كبيرين. ولقد عمل في جلسات ثلاث على إضاءة سبل المعرفة في حقول معرفتي شديد الاتساع. مضيماً لكل هذا دفته المميز وكلماته اللطيفة التي لا زال صداها يتردد في أذني إلى الآن. إن هذا الكتاب يدين له بالكثير.

لقد احتاجت المراحل الأولى من العمل استشارة العديد من المتخصصين في حقول متعددة من الدراسات الأنثولوجية، وأنا مدينة بالشكر الجزيل لكل من باتريك هارفي (Patrick Harvey) وروجر بواز (Roger Boase) وتشارلز بيرنيت (Charles Burnett) وآلان دييرموند (Alan Deyermond) وتوماس غليك (Thomas Glick) وجورج بويج مونتادا (Josep Puig Montada) ومادلين فليتشر (Madeleine Fletcher) لقد فتحوا عيني على جوانب عديدة خاصة بالتدريس والحضارة الأنثولوجية، ومن خلال الاستماع إليهم واحداً واحداً أدركت أن الخطة الأصلية الموضوعية لهذا المجلد ينبغي توسيعها إلى حد بعيد. فهل هناك ما هو أعظم من المعرفة التي تقدم صافية لغاية المعرفة، وألا يستحق هؤلاء الباحثون المميزون الذين أعطوها بطيب نفس ودون مقابل أعظم الشكر والامتنان؟

هناك أيضاً زميلان يستحقان تنوياً خاصاً لأنهما نلنا نفسيهما لمساعدة لا تفتقر خلال شهور وشهور من العمل المرهق: أولاً أريد أن أتوجه بشكري الخالص والعميق للدكتورة مانويلا مارين (Manuela Marin) الأستاذة الشهيرة وزميلة البحث في المجلس لأهل للعلوم (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas) في مدريد، والتي كانت المشاركة الرئيسية للمشروع وسخرت معرفتها الواسعة بإسبانيا الإسلامية للخروج باقتراحات نفيسة لا نقدر بشئ. وقد كانت جاهزة على الدوام لتوفير العون وتقديم النصيحة القيم في الأمور الصغيرة والكبيرة، متأهبة للعمل بحماسة تتجاوز مجرد الإحساس بالواجب. أنا هنا لا أنحدث عن الخبرة والكفاءة واستخدامهما لمعسب، بل عن النزوع إلى عمل الخير والعطاء وإلى نفاذ البصيرة والتواضع (الذي يميز شخصية الباحث الحقيقي) والوثوقية التي تصل حد الكمال حتى إنها تتجاوز حدود الكفاءة المجردة لتحوز سمات العالم التواق للبحث. لقد جعلت مانويلا مارين هذا العمل إحدى غاياتها وشاظرتي الصعوبات اللانهائية التي واجهته. وأظن أنها شاركتني أيضاً متعة غير المحدودة. أود أن أشكرها أيضاً على ظرفها وموهبتها النادرة في الدعابة مما جعل أكبر المشكلات تبدو قابلة للحل. إنها جوهر نادرة في عالم البحث وصديقة عزيزة لا تتمن. أقول إذ أحياها من كل قلبي: إن هذا المجلد ما كان ليصدر بهذه السرعة دون مساعدتها.

الشكر العميق أيضاً أوجهه لكريستوفر تينغلي (Christopher Tingley) محرر الصياغة الذي عاصر مشروع بروتا منذ إنشائه عام ١٩٨٠، واستحق عمله وبراعته في إعادة صياغة الأسلوب الكثير من الإطراء منذ ذلك الحين. وللشهادة لم يسبق أن فرض عليه عمل سابق من أعمال بروتا ما فرضه عليه هذا المجلد من جهد ومسؤولية، وقد حمل هذه المسؤولية على كاهله ليس فقط بحماسة محرر الصيغة المكرس لعمله وإنما أيضاً باتكبات الباحث الشديد الحرص على الدقة والانتقان فهي مثل هذا

العمل الذي لا تكون فيه اللغة الانكليزية للعديد من المشاركين هي اللغة الأم (وحيث إن العديد من المقالات كانت في حاجة إلى الترجمة إلى الإنكليزية)، وفي الوقت الذي يستخدم فيه الباحثون مناهج مختلفة من البحث والتوثيق، فإن عمل محرر الصياغة والأسلوب يصبح في مثل هذه الحالة مهماً وحاسماً. لقد مكنته قوة ملاحظته احادة من تحديد الأخطاء ومواضع النقص حيثما وجدت، وبفضله هو نُقّي هذا العمل من أية عناصر غير متطابقة أو أخطاء غير مقصودة يمكن أن يتضمنها كتاب بهذا الحجم. إنني أجد فيه الشخص الأمثل لتحمل هذه المهمة المزدوجة والمتمثلة بالخبرة الدعوية وحللية الباحث الخاد التي جعلت منه زميلاً عزيزاً طيلة هذه المدة. حتماً إنني مديونة له وشاكرة من أعماق قلبي.

وللمشاركين في هذه الأبحاث، الذين هم العمود الفقري لهذا الكتاب، أدين بالشكر الجزيل. لقد شاركوا في هذا المشروع بقطعة الباحثين الكبير وبالحماسة والانكباب على العمل بصورة بمر نظيرها. ومن البديهي القول إنه لولا تكريسهم أنفسهم للبحث واجتهادهم لما كان لهذا الكم الكبير من العمل المتقن أن يرى النور بمثل هذا الوقت المتاح، وبحجم هذا المجلد الضخم الذي بين أيدينا، وبمثل هذا التنوع في موضوعات البحث. أود أن أشكرهم أيضاً على الحماسة التي لا نظير لها التي أضمرها عن العمل، على صبرهم ولطف روحهم، وعلى احترامهم العميق للفرض المتوحي من هذا المجلد. لقد كانت حظوة كبيرة لي أن أعرفهم وأعمل معهم.

أود أن أشكر أيضاً المترجمين الذين عملوا على كل جزء من أجزاء هذا الكتاب. أوجه شكري في البداية إلى المترجمين الذين قاموا بترجمة المقالات التي لم تُكتب أصلاً بالإنكليزية للدقة المتناهية والعناية البالغة اللتين كانتا واضحتين في عملهم. وقد يكون من الضروري الإشارة هنا إلى العديد من الترجمات التي ميزت هذا العمل الكبير. أود أن أشكر بصورة خاصة الدكتور عزيز اسماعيل، عميد معهد الدراسات الإسلامية في لندن، لتفضله بمساعدتنا في الترجمة من خلال باحثي المعهد. كما أنني أدين بالشكر لمترجمي المختارات الشعرية التي استحدثتها في دراستي عن الشعر الأندلسي وهم: كولا فرانزون (Cola Franzen) وكريستوفر ميدلتون (Christopher Middleton) ومايكل سيلز (Michael Sells) وماجدة النويحي ولينة الجيوسي الذين رغم مشاغلهم الكثيرة أكدوا إيماني العميق بأن عبي الشعر الحقيقيين يجدون الوقت دائماً للتعاون في ترجمة الشعر الجيد.

وإني لمدينة بالشكر للدكتور جيسوس زانون (Jesus Zanon) المحاضر في جامعة ليكنته (Alecante)، الذي تفضل برسم الخرائط لنا بدقة وبراعة. وأوجه شكري لعميق أيضاً للعديد من المتخصصين في الفن الإسلامي الذين ساعدوا في توفير لصور لهذا المجلد: الدكتور روبرت هيلبراند (Robert Hillenbrand) الذي تطوع

بتوفير بعض الصور من مجموعته لهذا الكتاب. وكذلك فعلت جيريلين دودر (Jerrilynn D Dodds). ومارغريتا لوميز غوميز (Margarita Lopez Gomez) ووالتر ديني (Walter Denny)، أستاذ الفن الإسلامي في جامعة ماساتشوستس في امهرست؛ أما جيف سبير (Jeff Spurr)، لفهرس الإسلامي في برنامج لأغا خان في قسم الفنون الجميلة في مكتبة جامعة هارفرد فقد أعطاني الكثير من وقته الثمين وبصحته وحرته؛ وقد قامت كيم ليون (Kim Lyon)، القيمة على المحفوظات المصورة في برنامج الأغا خان للعمارة الإسلامية في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) بإسداء الكثير من المساعدة إلي؛ وكذلك ياتريس سان لوران (Beatrice St Laurant)، الأستاذة المساعدة في تاريخ الفن الإسلامي في كلية ويلزلي (Wellesley College)، وأوليفر رادفورد (Oliver Radford)، المهندس والصور المعماري، فقد تطوعوا لتقديم ما لديهما من مجموعات مصورة، ومثلهما سيرجيو مارتييز ليلو (Sergio Martinez Lillo)، المحاضر المشارك في جامعة أوتونوما (Universidad Autonoma) في مدريد الذي تطوع وأعد لنا مجموعة خاصة. إني مديون بالشكر أيضاً لباربرو إك (Barbro Ek)، التي كانت مديرة برنامج الأغا خان للعمارة الإسلامية في هارفرد ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، لمساعدتها لنا في حل بعض المشكلات المتعقدة بالحصول على حقوق الطبع وإعادة إنتاج المادة المستخدمة. شكري الخاص وعظيم امتناني للدكتور س. خوشبين (S. Khoshbin) الذي أبدع تخطيط صفحة العنوان رغم مشاعله الطبية الكثيرة. وعلى أن أعترف، بامتنان كبير، بالمساعدة العظيمة لحازم السيد، الذي تبرع بالكثير من وقته وخبرته وبالبهرجة (Metame Software) التي أعدها بنفسه وأدخلها إلى أجهزة الحاسوب لدينا مما مكسنا من استخدام العلامات لصوتية دون مواجهة أية صعوبات.

أخيراً وليس آخراً أود أن أقر بديني الكبير في هذه الدراسات لعلمين كبيرين في حفل الدراسات الأندلسية. الأول هو العمل الشاق الذي قدمه إحسان عباس، هذا الباحث الكبير والمحقق والناقد والمؤرخ الأدبي الذي عمل طيلة حياته، إلى جانب أعمال كثيرة أخرى، على خدمة هذا الفرع من فروع الدراسة ممداً إياه بدرجة كبيرة من التوضوح والمعرفة والإمتاع. لقد ألقى ضوئاً ساطعاً على هذا الفرع من المعرفة الذي سبب له مرور الأيام وقلة اكتراث العرب والمسلمين أن يبقى مغموراً وقابعاً في الظل أن يقده للأدب الأندلسي يعكس قدرته على التوفيق بين المتهجية الصارمة التي يتمتع بها الباحث وبين أصالة الناقد المبدع. ولقد غير بتعانيه وإخلاصه مسار الدراسات الأندلسية، ووضع العرب في العصر الحديث في مواجهة حيمة مع ماضيهم الثقافي في الأندلس إن ظروفاً خلوجة عن إرادته منعتته من المشاركة المباشرة في هذا الكتاب، لكنه حاصر هنا عبر العديد من الدراسات التي كتبها والأعمال التي حققها وحده عن الأندلس وحياتها الثقافية.

هناك أيضاً العمل الملهم الذي قدمه إميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez)، فقد عمل على توفير معرفة عظيمة بالأندلس وأدبها للإسبان المعاصرين. وأية رابطة كشفها الباحث العظيم، عبر ترجماته المختارة بعناية فائقة، بين الشعراء العرب في أندلس العصور الوسطى والشعراء الإسبان المعاصرين، حالقاً روابط جديدة من الألفة والعرفان والتأثر الذي ظهرت نتائجه واضحة، من بين أشياء أخرى، في عمل واحد من أعظم شعراء إسبانيا الحديثين: فيدريكو غارثيا لوركا. إنني أحياه باحترام كبير.

تقديم (*)

ولدت فكرة هذا الكتاب في ذهني قبل عدة سنوات عندما كنت أجلس يوماً على مسجدرت طليطلة وسط عدد من الأصدقاء استمع إلى المرحوم اسلام مالك، القادم بأعمال باكستان في إسبانيا آنذاك، وهو يقرأ قصيدة محمد إقبال العظيمة عن مسجد قرطبة مترجمة إلى الإنكليزية. لقد مست فلسفة العشق عند محمد إقبال شيئاً عميقاً لي داخلي وتحولت إلى حكمة اعتدي بها، ومبدأ أؤيده واستمد القوة منه عندما تبدو الأشياء مستحيلة التحقق. والعشق كلمة عربية تعني في أصلها الحب الجنسي الذي قد يصل إلى درجة الهيام، لكنها على يدي الشاعر الباكستاني لكبير تحولت لكي تدل على حب الله أو على الحب العبري المشبوب، والعاطفة التي تسهم الناس وتحرضهم على اعتناق المبادئ العظيمة والإحلاص الدائم لها، وعلى الحماسة التي تحركهم بمجدوا شيئاً أعظم منهم: الله أو المن أو الكمال. هناك شيء معدٍ يستحوذ على أعمق الإنسان في قصيدة محمد إقبال فروعاً هذه القصيدة روعة متجددة باستمرار، وهي لا تكمن في قدرتها على استثارة دموع اللوعة والفقدان، رغم أنها كتبت لاستحضار ذكرى عظمة الماضي، بل تكمن في قدرتها على استثارة الإرادة وتأكيد الحياة والحض على البقاء. فالؤمن، بالنسبة إلى إقبال، لا يُفهر، وعندما يستحوذ عليه العشق فإنه يستطيع أن يصنع المعجزات.

فيما بعد عندما كنت أقف، مرة تلو مرة، متأملة بحزن قاعة الصلاة الشاسعة في مسجد قرطبة، وبعد أن روت قصر الحمراء عدة مرات لأتأمل، مرة تلو مرة، الجمال المذهل في تصميمات الأرابيسك الخشابكة والمقرصات الثمرة على حيطانه وسقوفه، كان صدى كلمات إقبال يتردد عالياً في أذني. ثم ذات يوم في عام ١٩٨٥ أدركت فجأة معنى عام ١٩٩٢ الذي كان مقبلاً عليا حاملاً ذكريات مختلفة لأربعة شعوب ظلمت الأسي والفهر، وللإسبان نشوة الانتصار النهائي، وللأمريكان فرحة الاكتشاف التي غيرت وجه العالم جميعه، وللإهود ذكريات التهجير والتشتت والمدة

(*) قام بالترجمة مغربي صالح، وراجعتها نوال حشيش كمال.

المتحددة على يد الغرب عام ١٤٩٢ - ولكنها ذكريات مشوية اليوم بفرحة جديدة في نهيات القرن العشرين، فرحة انتصارهم على الشعب الوحيد في تاريخهم الذي كرمهم وأفسح لهم المجال ليعيشوا في الأندلس الإسلامية العصر الذهبي الأول والأخير في شتاتهم الذي عرفوه قبل منتصف القرن العشرين. كان هذا الإدراك المفاجيء عام ١٩٨٥ كافياً ليدفعني إلى معامرة جديدة، فهضمت للعمل. وقد اتفق معي العديد من الأصدقاء في الوطن العربي والولايات المتحدة وبريطانيا أنه لا بد من إعداد مجلد واحد على الأقل عن الحضارة الإسلامية في إسبانيا العصر الوسيط في مثل هذه المناسبة الجوهرية. وهكذا بدأنا مهمة البحث عن دعم لهذا المشروع، ورحلت اتصل بمؤسسة عربية بعد مؤسسة، أفسر لهم معنى ١٩٩٢، وأشرح لهم ضرورة إصدار كتاب شامل عن حضارة عظيمة وصلت في الأندلس إلى قمة التمدن في العصور الوسطى. إن تفاصيل هذا السعي الطويل تفاصيل أليمة لم تقل ذكرها، حتى بعد أن صدر الكتاب بالانكليزية ونال نجاحاً لا يضاهي، نخر في نفسي بقسوة ومرارة لأنها تشير إلى أن ثمة شيئاً سادراً، غاملاً، مضطرباً، مشوشاً في ثقافتنا الراهنة التي نرضى، بصمتها عن العدوان الثقافي وعلى هيمنة الآخر الحضارية، أن نظل منسية بجهولة مطروحة على هامش التاريخ. ولكن مساعي تكلفت أحياناً في مطلع عام ١٩٩٠ بمؤازرة سمو الأخأ خان كما ذكرت في صفحة الشكر والعرفان.

يقال في الوطن العربي الحديث إنه ما من عربي أو مسلم زار الأندلس يوماً من الأيام وشاهد عظمة آثارها الإسلامية إلا وشعر بمريح من الفخر واللمعة، وإذا كانت الذاكرة انتقائية، والشعوب انتقائية في اختيارها لذكرياتها، فإن العرب والمسلمين قد اختاروا الأندلس، بصمت ودون اتفاق فيما بينهم، لتكون ذكرى حية في قلوبهم لا تموت، إن معظمهم لن يستطيع زيارتها، لكنهم جيماً يفكرون بها بوصفها أثراً حياً وشاهداً مقيماً على حضارة عظيمة ملأت، مع بغداد، شبه الفراغ الحضاري في الجزء الأكبر من لعصر الوسيط. العديد منهم يفكر بالأندلس بوصفها المردوس المفقود، وقد تسبب الضياع الراهن للعسطين بمضاعفة هذا الإحساس بالحرمان المقيم لفقد الأندلس. وهكذا كتب كثير من الشعراء العرب الحديثين عن الأندلس بإحساس اللوعة والحين. لقد كتب أحمد شوقي، أكرم الشعراء في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، عندما نفاه البريطانيون من مصر إلى إسبانيا في الحرب العالمية الأولى، بعضاً من أفضل شعره عن الأندلس؛ وعندما كان الشاعر السوداني نزار قباني، وهو أحد أكبر الشعراء الفنايين العرب المعاصرين، يكتب قصائده عن الأندلس، يوم كان دبلوماسياً في إسبانيا، ورسّلها الواحدة تلو الأخرى إلى الوطن العربي، كانت هذه القصائد تستقبل بحماسة شديدة وتجد طريقها إلى آلاف البيوت العربية ومع قباني العديد من الشعراء العرب الكبار الذين كتبوا عن الأندلس كالشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي، الذي أنشأ صلات وثيقة مع الماضي الأندلسي، وكذلك شاعر

فلسطين الأول محمود درويش الذي ربط بين الدكرين الاثنيتين في خياله .

رأيت على الجسر أندلس الحب والحاسة السادسة

على وردة ياسة

رأيت على الجسر أندلس الحب والحاسة السادسة

على دمنة يائسة

إن قائمة الشعراء العرب الذين كتبوا عن الأندلس تطول وتطول إنها أصدااء الماضي الأندلسي الباهر التي تقيم حية في النفس العربية، وقد وجد الشعراء والكتاب العرب في القرن العشرين، في عظمة تلك الحضارة ورقبها وتفوقها، موضوعاً غنياً يطرقونه طالبين العزاء واستعادة الثقة والكبرياء في عالم من الكران وسوء الفهم . ولذا كان من المتع بالنسبة إلي عندما بدأت هذا المشروع أن أكتشف أن هناك العديد من الباحثين في إسبانيا وبقية العالم الغربي يشاركونني حماسي واحترامي العميق للحضارة الإسلامية التي، حسب كلمات إقبال المؤثرة، «مفتت الشرق والغرب».

في واحدة من أكثر المقالات أصالة كتبها الممان والكتاب الألماني كموديو لانجه (Claudio Lange) بعنوان «ملاحظات حول نقد المسلمات عن الثقافة العربية»، (وهي مقالة لا يدخل موضوعها للأسف في سياق هذا الكتاب)، يتتبع الكاتب بقوة وإفهام سلسلة تطور الحضارة الإنسانية مشدداً على الدور المركزي للحضارة العربية - الإسلامية، وهو يكتب قائلاً «إن نهوض أوروبا الغربية في القرن الحادي عشر هو ضمناً نتيجة لعدد من الابتكارات الباهرة التي جرت وراء أسوار الأديرة، لتقنيات العمل، والاستيراد التكنولوجي التي أحصرها العرب إلى الأراضي التي احتلوها...» إن ما يظل على جانب كبير من الأهمية هنا هو أن الحضارة الإسلامية، إضافة إلى الحضارات البيزنطية والصينية والهندية، في القرن الحادي عشر، قد مثلت لعالم الأول في ذلك لزمان، بينما مثلت أوروبا الغربية العالم الثالث. هذه الحقيقة لا يغيرها في شيء كون الحضارة العربية قد جاءت متأخرة على حضارات سبقتها، وأنه كان عليها أن تدمج في بنائها الحمامات الرومانية والتنميطات الفارسية والعلوم الإغريقية والهندية، والبناء الأرمني - البيزنطي وأسلوب البحث السوري المسيحي وبالمقابل فإن النهوض السريع الذي عرفته الحضارة العربية الوليدة قد مثل نموذجاً مشجعاً للمسيحية الغربية فيما بعد...» وهكذا فإن الدكتور لانجه يرسم خطاً متصلاً من السمو والتبادل الثقافي

لقد حاولت أن أجعل من هذا الكتاب عملاً شاملاً ما وسعي ذلك، ساعية إلى تعاطية الجوانب الأساسية في الحضارة الإسلامية في إسبانيا العصر الوسيط، ووضعة نصب عيني أن أبرز هذا التراث العريق وتأثير هذه الحضارة في سواها ولقد حدث

لحسن الحظ أن ظهر في السنوات الأخيرة عدد كبير من الباحثين في أسباب والعرب عن اكتشافوا الخط الذي يصل الإبداع والفكر الإنسانيين عبر العصور، ومن أدركوا الأهمية الكبيرة لبرور الإسلام في العصر الوسيط وعلاقته بتواصل الحضارة البشرية وازدهارها لقد كان التجاهل القديم، للتعدد، للحضور التاريخي الكبير المشع للعرب والمسلمين المعربين (وحتى للمعربين من غير المسلمين) خلال العصور الوسطى، الذين لم يقتصر دورهم على الحفاظ على خط الثقافة والإبداع الإنسانيين حياً ومتوصلاً بل عرروا هذا الخط إلى حد بعيد. لقد كان ذلك التجاهل، لكي نستخدم أحسن التعبير، جريمة تاريخية لم يدركها العالم كلياً بعد. وأنه لما بسبب في سعادة عظيمة أن أرى هذا العدد المتزايد من الباحثين الغربيين الذين يكرسون أنفسهم لوجه الحقيقة.

لقد كانت غاية «بروتا»، منذ إنشائها عام ١٩٨٠، ومن بعدها «رابطه الشرق والغرب» التي ولدت بمولد هذا الكتاب سنة ١٩٩٢ أن تسعي ما أمكنهما ذلك، ليس إلى حصر عملهما في إشاعة المعرفة المحدثة عن التراث العربي - الإسلامي في العصرين الوسيط وأحدث فحسب، بل أيضاً إلى تعيير المواقف والرؤى العامة لهذا التراث الضخم من الانجاز الإبداعي والمعرفي. إن الهدف العام لهذه المؤسسة في فرعها ليس إبرار الاختلافات بين الثقافات بل التأكيد على وحدة الإبداع الإنساني وعدم قابلية هذا الإبداع للتجزئة. وهذا هو عنصر التوحيد الوحيد الذي يمكن التوصل إليه في عالم لا يزال منقسماً بحددة على نفسه. وإني أمل أن يدعّب هذا الكتاب، لدى شراك فيه العديد من المختصين في حقول متنوعة من الدراسات الأندلسية، دوره الخاص في التوصل إلى هذا الهدف المنشود.

سلمى الخضراء الجبوسي

مقدمة

عبد العزيز الدوري (*)

تبدو الأندلس حالة عريضة في حركة الفتح، فقد كان الانغماس الأول فيها أن تصل الناقة إلى أي من البلاد المفتوحة وألا يفصل بينها وبين المدينة ماء.

ثم تبين أن بلاد الإسلام الأولى تبقى مفتوحة أمام قوى خارجية لا بد من مواجهتها، كالدولة الساسانية إلى الشرق والبرنطية إلى الشمال والغرب وكان لا بد من مواجهة الجبال، والتفكير بأخطار البحر، فكان التوسع إلى إيران من جهة، وإلى شمال إفريقيا من جهة أخرى، وإنشاء أسطول، بل إن القوة التي دخلت مصر رافقتها سفن لإسنادها.

ولا ينتظر أن تغيب القوى التي أطلقتها الحركة الإسلامية، فكان اتوسع إلى أواسط آسيا وإلى حوض السند، والسيطرة على بقية الشمال الإفريقي.

أما لتوسع للأندلس فقد بدأ في الخيال التاريخي على الأقل، مضرة لأنه يحجز بينها وبين آخر البر الإسلامي بحر.

ويتصل بهذا الشعور بالمحاطرة قصة نسجها الخيال المهور بالصبر عن إحراق طارق بن زياد لسفن المور، وإلقائه خطبة عصماء يذكر الحمد فيها بالبحر من ورائهم وبالعدو أمامهم فليس لهم إلا النصر أو الشهادة.

وبقي البحر يمثل تحدياً لعرب الأندلس بخاصة، ومع أنهم واجهوه بعصابتهم بالأسطول، إلا أنهم بقوا يخشون بحر الظلمات ولا يعرفون ما وراءهم إلى العرب والجنوب العربي، ولعلهم حاولوا ارتياده بشكل فردي، وعلى وجل، ليسمع عن الأحوة المفررين - مثلاً - وعن احتمال وصولهم إلى جزر بعيدة إلى العرب من إفريقية.

(*) مؤرخ ورئيس جامعة بغداد سابقاً، يعمل حالياً مستأذاً للتاريخ في الجامعة الأردنية

وسدت الأندلس مفصولة في الشمال بحاجز جبال البيرينيه عن بقية أوروبا، ولكنها لم تمنع في القديم من إقامة صلات تجارية أو بشرية محدودة بين ممالك القوط والإفرنج، لا أنها بعد الفتح، وإثر توقف المحاولات للتوسع شمالاً، عزلت الأندلس لمدة طويلة عن البلاد وراءها.

أما في الحسوب فالأندلس مفصولة في الواقع، بمضيق ضيق وكانت هناك صلات وثيقة، بشرية وثقافية، بين جنوب إسبانيا وشمال إفريقيا ولم تكن هذه الصلات مجرد نتيجة للهيمنة العربية الإسلامية، إذ يحتمل أن أصل الإيبيريين من شعاب إفريقية. وهناك سيطرة قرطاجنة على أجزاء من شبه الجزيرة الإيبيرية، وهناك لأثر الإفريقي القوي على المسيحية الإسبانية المبكرة. فالصلات المتبادلة وحركة السكان بين الأندلس وشمال إفريقيا بعد الفتح هي جزء من ظاهرة تاريخية أوسع.

والأندلس هي الطرف البعيد الغربي (نهاية الإقليم الرابع جهة الغرب عند الجغرافيين)، لهجرة العرب إليها من المشرق محدودة. وكان طبيعياً أن تكون الأكثرية بين القادمين إلى الأندلس من البربر لإسلامهم المبكر ولاشترائهم في الفتح منذ البداية، وبعد ذلك لقرب الديار.

والمعلومات عن خروج العرب إلى الأندلس تنصل عادة بالفتح أو بالثورات، وهي ليست وافية أو دقيقة. أما خروج البربر، فارتبط - إضافة إلى ما ذكر - بأوضاع الأندلس الداخلية، وبحاجة أمرائها وخدامائها إلى مزيد من المقاتلة.

كان خروج العرب في مجموعات من المقاتلة، وحتى أواخر فترة الولاة. أرسل موسى بن نصير طارق بن زياد (٩٢هـ/٧١١م) على رأس ٧٠٠٠ جندهم من البربر ثم أمده بـ ٥٠٠٠ ليصبح عدد جنده ١٢,٠٠٠. وانضم إليهم الكثير من التطوعين من بر العدو إثر وصول أخبار نجاح طارق. ويذكر أن عدد العرب كان ٣٠٠ أو ٢٠٠٠ أو أكثر.

وبعد نجاح طارق ابتداء واتساع جهة الفتح وطول خطوط المواصلات عبر موسى بن نصير إلى الأندلس (رمضان ٩٣هـ/حزيران/يونيو ٧١٢م) جيش يتوفى من ١٨٠٠ معظمهم من العرب ملحقين بأتباعهم ومواليهم، بينهم أشراف العرب وعدد من التابعين. ويمنرض، بعد انتهاء المرحلة الأولى وسيراً على نهج الخلافة أن يكون مجيء هؤلاء للاستقرار لا للغارات فحسب.

ولما ولي آخر بن عبد الرحمن الثقفي (٩٧هـ/٧١٦م) الأندلس، جاء من إفريقية على رأس ٤٠٠ من النخبة بين العرب.

وعين عمر بن عبد العزيز السمع بن مالك الخولاني (سنة ١٠٠هـ/٧١٩م) صحاء ومعه «جيش» من العرب في رواية و٥٠٠ في رواية أخرى.

وإثر ثورة البربر (سنة ١٢٢هـ/ ٧٤٠م) بقيادة ميسرة للطغري وانتصاراته الأولى أرسل هشام بن عبد الملك حملة من ٣٠,٠٠٠ من أجناد الشام إلى شمال إفريقية وقال كلمة دالة بالنسبة لنظرة الخلافة هو الله لا أترك حصناً يرواً إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تميمي». وبعد إخفاق الحملة انخرل ١٠,٠٠٠ من جند الشام مع بنج بن بشر القشيري إلى ستم، وبعد تمنح سمح لهم والي الأندلس عبد الملك بن قطن المهري بالعمور بل الأندلس ليسدوه في مواجهة البربر الثائرين هناك. واستمرت الفتنة في الأندلس فأرسل والي إفريقية أبا الخطار حسام بن ضرار الكلبي سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م والياً على الأندلس، وهو الذي وزع الحند الشامي (طالعة بلح) على أجناد خمسة موازية لأجناد الشام.



والأندلس بيتها الاجتماعية والثقافية قبل الفتح، ولكن ما أثر المسلمون - لعرب بخاصة فيها؟ أو ما أثر تلك البيئة فيهم؟

بلاحظ أن المانحين، بعد حملة طريف الاستطلاعية، جاءوا للاستقرار لا للغارة والانسحاب. ويذكر أنهم جاءوا دون أهلهم. وإن صدق ذلك على حملة طارق بن زياد فهل يصدق على طالعة موسى بن نصير بعد أن بان المصرو؟ وهل يصدق ذلك على الانتفال من شمال إفريقية وبخاصة للبربر؟ وكانت هناك هجرة إلى الأندلس، وإن تكن محدودة نسبياً، لأسباب سياسية كما حصل بعد الفتنة الثانية في المشرق، ثم بعد انتقال السطة الأموية إلى الأندلس، أو للتجارة، أو بسبب الضرورات العسكرية في الأندلس، كما حصل في القرن الرابع الهجري وبعده، أو لأسباب أخرى، ثقافية مثلاً.

ولكن يبقى العرب أولاً (والبربر مهم) يشكلون أقلية بالنسبة لأهل البلاد. ولكن هل كان العرب - نسباً - إلا أقلية في البلاد المفتوحة كافة؟

لقد حصل منذ البدء تراوج ملحوظ مع أهل البلاد في الأندلس، قد لا نجده بهذا التوسع وهذا الشمول في جهة أخرى وقد يكون في هذا مع التكاثر الطبيعي توسيع للثرة العربية ولكن هل بقي مفهوم العروية مرتبطاً بالنسب؟

إن الأندلس لم تكن معزولة عن التطورات الاجتماعية والثقافية في المشرق فإذا كانت فكرة النسب، وهي قبلية في الأساس، تلعب دوراً مهماً في الحياة العامة في صدر الإسلام، فإن فكرة اللغة (والثقافة) رابطة وسباً وهي إسلامية في الأساس - سادت في القرن الثالث الهجري وبعده.

فبذلك نلاحظ أن المفاهيم القليلة المستتلة إلى السبب تطورت في إطار لدولة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، فهي في المشرق لم تعد مسألة عصبية بلروابط

القبلية بل قضية ناعس وصراع على السلطة والمال في الدولة، تبلور إلى كتلتين قبليتين كبيرتين متنافستين (ثيم والأود، قيس ويمن، التزارية واليمانية... حسب الموقع) وهذا ما برأه في الأندلس في العترة نفسها - صراع على السلطة والأرض (المال) بين لنديس (العرب الأوائل) والشاميين (طالعة بلج) ثم بين اليمانية والمصرية

ويلاحظ من جهة ثانية أن العربية لغة وثقافة انتشرت في الأندلس بانتشار الإسلام، وبدرجة أوسع عن طريق الصلة بالعرب. فالعربية، رابطة، بنظر الإسلام هي للسار. وساعد على انتشارها تفوق الثقافة العربية الإسلامية، وسمو العربية التي كانت بعس معمراتها وتراكيبها قادرة على التعبير عن أرق المواطنف وأرفع الأفكار. وكان نظام لولاء سبيلاً آخر لتعريب العربية، والموالي في الأندلس صاروا عرباً بالولاء وكانت لهم منزلة موازية للعرب مما لم يتحقق دائماً في المشرق.

إن الزواج بالنساء المحليات ونظام الولاء كونا عدداً لافتاً للنظر من أنس ادعوا أصولاً عربية، كما أن البربر، وبخاصة الأشراف والعنة المتوسطة، تعربوا واتخذوا العربية لغتهم واثقافة العربية ثقافتهم.

وهناك انصقالية الذين صار لهم شأن أيام عبد الرحمن الناصر وأخلافه ورمز المصور بن أبي عامر. والانصقالية اسم أطلق على جميع الأجانب الذين يخدمون في الحرم أو الجيش بصرف النظر عن أصولهم - من سلاف وألمان وفرنج. وهؤلاء بدورهم اتخذوا دين أسياهم ولغتهم.

ودخلت أعداد متزايدة من المسيحيين الإسلام وهؤلاء (مسألة ثم مولدين) تعربوا، بالانضمامهم بالإسلام وتعربهم الكلي والسريع ذاب كثير منهم في المجتمع الأندلسي وحتى نسوا أصلهم الإسباني. وبالإضافة إلى ذلك، فإن جماعات متزايدة من المسيحيين الذين لم يدخلوا الإسلام تعربوا بحكم صلاتهم اليومية بالعرب، وتثس هذا التعريب باستعمال العربية وباتخاذ الري الإسلامي والأسماء العربية بل أثر ذلك بدى بعضهم حتى في الحياة البيئية.

وبدا هذا التعريب واضحاً في القرن الثالث. ومن إشارات معاصرة نعلم أن المستعربة بشاكلون العرب بثقافتهم، وأنهم يعكرون ويعيرون من أنفسهم بالعربية، وبسهم رجال دين ومثقفون يكتبون بالعربية. كما أن جماهير الشعب المستعربة صاروا يتحدثون بالعربية ولا يفهمون اللاتينية إلا بصعوبة. واتخذ المستعربة العربية هي وثائقهم لعامة وخاصة. ولذا فإن للمسيحية في الأندلس رأيت في انتشار العربية - حسب الإسلام - تهديداً آخر للمسيحية وقاومته.

ومن ناحية أخرى ألم يتأثر العرب والبربر بالبيئة الاجتماعية الأندلسية؟ إن هذا يتطلب دراسة للمجتمع الإسباني ابتداءً، ثم للتطورات التي مر بها بعد الفتح.

وهي الأندلس لا نرى دور هجرة (أو مراكز عسكرية) أنشئت للمقاتلة كما في المشرق وشمال إفريقيا. وربما مصر الولاية بعض المدن حين أنزلوا فيها المقاتلة من أجساد العرب والبربر، مثل قرطبة وناربون وربما سرقسطة. والعرب هنا بلاديون.

ولكن اللافت للنظر أحداث الكور المجتدة للجد الشامي (من طالعة بلح) على عرار أجساد الشام فكانت هذه عماد الجيش لفترة طويلة.



وكيف عامل المسلمون الأرض؟ هل ساروا على نهجهم في الفتوح أم اتخذوا نهجاً خاصاً بالأندلس؟ هل صنفوا الأراضي المفتوحة إلى حراج وصوافي وموات، أم اعتبروها - أو بعضها - غنمة وقسموها بعد إخراج الخمس.

المعروض أن يسير الفاتحون، وبصورة عامة، وفق الأسس العملية التي سار عليها المسلمون منذ أيام الراشدين، خصوصاً أن التعامل مع الأرض اتجه للاستقرار والتحديد التام زمن عمر بن عبد العزيز في المشرق.

ولكننا لا نرى الوضوح الكافي في الروايات، ولا بد من الاجتهاد.

تحدث الروايات عن أراضٍ فتحت صلحاً، وأخرى فتحت حوة وتختلف في نسبة كل صنف. وتبين أن موسى بن نصير أقر أهل الصلح على أموالهم ودينهم، بأداء الجزية. وتبين أن أراضي الحوة قسمت بين الفاتحين بعد إخراج الخمس لبيت المال، وأن ذلك تم زمن موسى بن نصير، بل تدعي الروايات أن بعض المقاتلة وفد على الوليد فأقرهم على ما قسم موسى بينهم وسجل لهم وأقطع من دخل الأندلس بعدهم إقطاعات كثيرة.

وهنا يشير إلى النقاش الفقهي في المشرق، وبخاصة في أواسط الدولة الأموية، وهو وإن كان يتصل بما تثيره السلطة وينتظم عمر بن الخطاب لكنه لا يمثل الواقع بحال.

وليس في المصادر إشارة إلى أرض الصوافي ولا إلى الأرض الموات، ولكن الإشارة تتكرر إلى الأحاس، على أنها أحاس الأرض المفتوحة عنوة.

ولكن الأراضي التي صارت بين المقاتلة كانت موزعة طول خط فتوح كل من طارق وموسى بن نصير. كما أننا لا نعلم إشارات إلى أن الفتوح بعد المعركة الخامسة مع لدريق كانت على العموم صلحاً فالنا بقي الروم على أرضهم وأموالهم يبيعون ويبيع منهم.

ولدي إشارة إلى معاهدة الصلح مع تدمير (رجب ٩٤هـ) وهي تنص على حرمة لأبس والأموال والكنايس مقابل دفع الجزية (شأن عهود الصلح في المشرق)، وربما

حصل هذا مع دوقات في مدن أخرى، استقلوا في نواحيهم بعد مقتل لدريق أما الأرض فلا نفترض أن عامتها فرض عليها الخراج كما في المشرق.

ويعترض أن بدايات فرض الخراج كانت زمن موسى بن نصير أو سه عند العرب، وتنظيم الخراج يحتاج إلى وقت لإتمامه ويتطلب القيام بمسح الأرض أو توفير سجلات للأراضي ويبدو من بعض الإشارات الخارجية أن تنظيم الخراج (ربما) تم زمن الحريين عبد الرحمن الثقفي (٩٧ - ١٠٠هـ/ ٧١٦ - ٧١٨م) وأن نظام ملكية الأرض استمر. وكان الخراج على جزء من الملة لعله الثلث أو الربع حسب وضع الأرض وغلتها.

ولكن هناك الأراضي الخاصة بالملوك، والقوانين القوطية تميز بين الملكية الشخصية للملك وبين ملكيته كملك، وهذه أراض واسعة وغنية. وهناك الأراضي الخالية بعد الفتح، والتي هرب منها أصحابها من البلاء أو عبرهم، أو قتلوا، وربما كانت أراضي البلاء الذين قاوموا، وهذه نزلها المقاتلة.

وتختلف الروايات بشأنها بين الأكثرية التي تقول بأن موسى بن نصير وزعها على الفاتحين بعد إخراج الخمس، وبين من يقولون بأن الفاتحين تقاسموها على أساس تول كل قوم ما طاب له من الأرض، وأن الوليد أقرهم على ما بيدهم من الأرض.

نحن نفترض إذن أن عامة الأرض تركت بيد أهل البلاد، وفرض عليها الخراج وأن تنظيم الخراج احتاج بعض الوقت لينم إنجازه.

ونعترض أن الجزية فرضت على غير المسلمين. كما نفترض أن أراضي الملث وممتلكات لدريق وأراضي من قتل أو فر من البلاء والملاكين، وكل أرض لم يكن لها مالك بعد الفتح اعتبرت صوافي، وهي أراض واسعة وغنية. وكانت الصوافي في المشرق ابتداء ملث المقاتلة الذين شاركوا في الفتح بعدما كان يقرر خمسها لبيت المال. هذا ما فعله عمر من الخطاب، ولكن للمقاتلة لم يتورعوا الأرض لاشغالهم بالفتح، بل تركوا إدارتها إلى العمال بإشراف من يثقون به لعائلتهم ولكن معدومة بعد وصوله إلى الخلافة قرر ربطها بيت المال (ضد رغبة المقاتلة) ليشراف الخديعة عليها وينصرف بما يراه فيها من إقطاع أو إجارة أو استغلال مباشر.

أما الأندلس فهي بعيدة ومن هنا ضرورة ربط المقاتلة بالأرض كما حصل في شعور الحرية، وفي الثغور البحرية في الشام. وهذا يأتي إقطاع أرض للفاتحين الأولين من الصوافي ليستقروا في الأرض ويرتبطوا بها. ويبدو أن بعضهم توسع في ممتلكته على حساب الأرض للعائدة لبيت المال، وعلى أراضي حاله أشد تعود لبعض السلاء

وهو ملاحظ أن من حق الأمير قسمة أرض الصوافي، وهي أراض واسعة ومن

حيرة لأرصي، ليأخذ الخمس لبيت المال، ويوزع الباقي على الفاتحين

ومن غير المنتظر أن يتوفر الوقت لموسى بن نصير لإتمام ذلك أو للسطر في الأراضي، التي ستولى عليها بعض المقاتلة إثر الفتح، ولكن تم توزيع بعضها وهناك إشارة إلى أن الخلافة شجعت العرب على الانتقال للأندلس وأن الوليد اعتبر هذه البلاد ثغراً.

ويبدو أن الحر بن عبد الرحمن الثقفي في إجراءاته التنظيمية أعاد بعض الأراضي التي أخذها المقتلة مجاوراً إلى أصحابها، وبخاصة النبلاء.

وولى عمر بن عبد العزيز السمع بن مالك الخولاني على الأندلس سنة ١٠٠هـ/ ٧١٨م فجاء معه «جيش» من العرب أرادوا المنزول مع الأولين (البلديين) ومشاركتهم في رباعهم وأموالهم فذهب وفد من هؤلاء (كما تقول الرواية) إلى الخليفة وأخبروه بما فعله موسى بن نصير من قسمة أراضي عليهم وإقرار الوليد لذلك فأقرهم على أراضيهم.

أراد عمر بن عبد العزيز تنظيم علاقة المقاتلة بالأرض، وهو الذي فعل ذلك في المشرق حين قرر لأول مرة أن الأرض الخراجية لا تباع ولا تقطع، واعتبر سنة ١٠٠هـ/ ٧١٨م بداية لتطبيق قراره. كما أنه لم يستطع إلعاء ملكية من اشترى أراضي خراجية قبل الآن في المشرق، فهو لم يستطع أخذ أراضي من الملاكين العرب في الأندلس. ومع ذلك فإن السمع قام بتنظيم فرض الخراج في الأندلس وفق خطة الخليفة. ويبدو أن عملية التخصيص (أو تحديد الصواحي وتقسيمها) لم تكن قد تمت فأمر الخليفة السمع «أن يحمس ما بقي من أراضي وعقارها»، فلما أتم ذلك أمره أن يقطع الجند الذين معه من حصص بيت المال.

ولكن مشكلة الأرض تجددت مع طالمة بلج في نطاق الصراع من السلطة والأموال بين العرب الأوائل من البلديين (ومعهم حيرانهم من المربر) والجند لتالين من الشاميين، واستمرت العنة حتى مجيء أبي الخطار حسام بن ضرار الكلبي والياً (١٢٥ - ١٢٧هـ/ ٧٤٢ - ٧٤٤م) وكان هو الأول حل مشكلة الشاميين.

وبعد على مشورة أوطباس قومن النصاري أنزل أبو الخطار كل جند من الأجاء الشامية الخمسة في كورة أو كورتين «وجعل لهم ثلث أموال أهل الدمة من المعجم طعمة» ويبدو ذلك منمشیاً مع ما حصل عليه العوط من أصحاب لأرصي حين استولوا على البلاد. هذا، وبقي العرب البلديون على ما بأيديهم من أموالهم

ويما كان الشاميون يطالبون بالخدمة العسكرية ولذا يععون من أدء لعشور كن على البلديين دفع العشور.



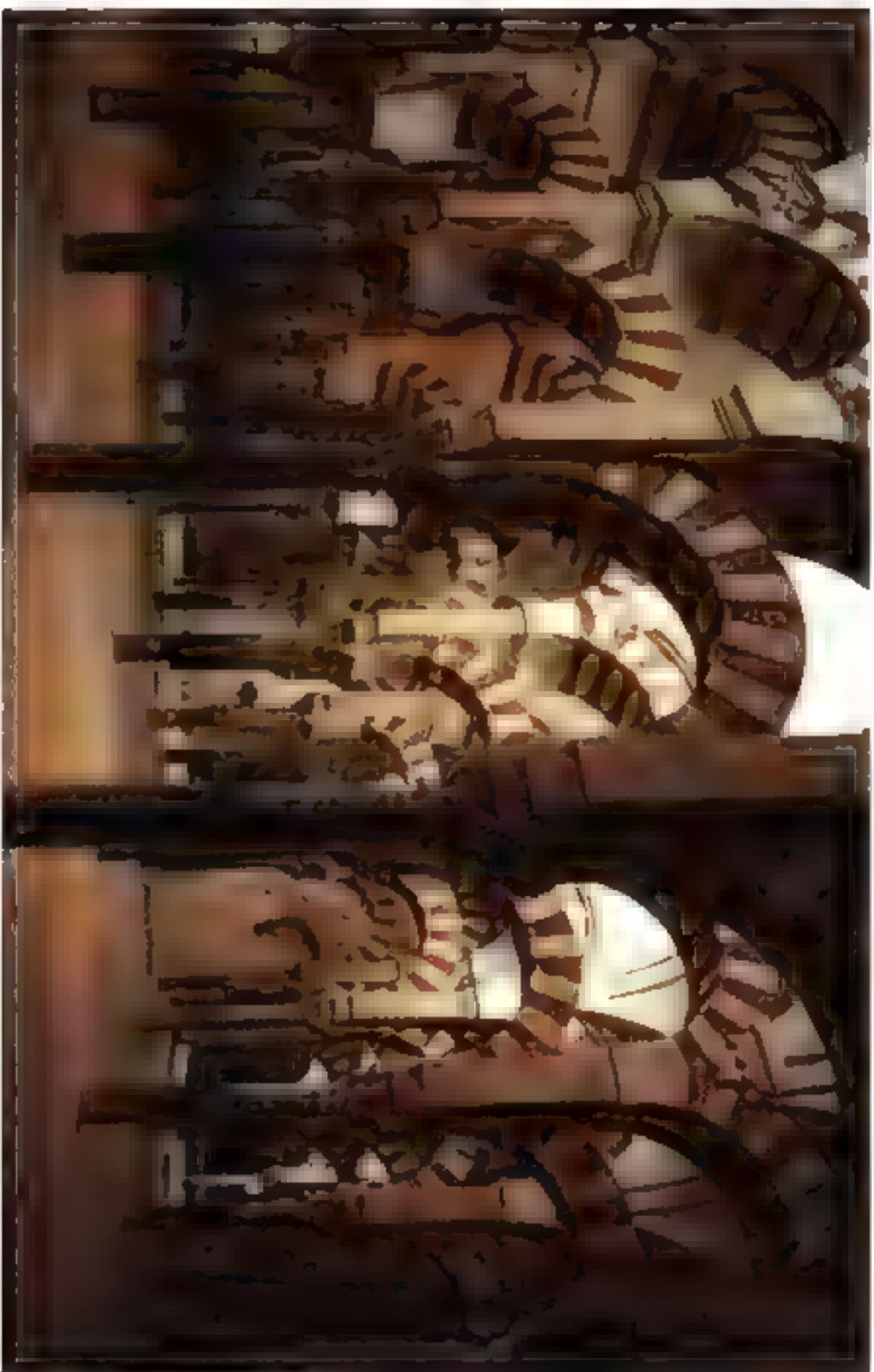
وهناك أسئلة أخرى تثار، ومنها المصادر العربية الأولى لتاريخ الأندلس فهل جرت لها دراسة من حيث الموضوعية والدقة والتواريخ؟

يبدو من المؤلفات التاريخية الأولى أن البدايات كانت من القرن الثالث الهجري وهي ذات صلة بالشرق، ولم يبقَ منها إلا مقتطفات، ويصدق هذا على المصادر المهمة في القرن الرابع مثل تواريخ آل الرازي، والتي تعرف عنها من المقتطفات. وهنا نسأل، هل هناك إسناد في رواية الأحداث في المصادر الأولى تصل إلى زمن الأحداث؟

لا يبدو ذلك، فلا نجد هنا ما يوازي ما قام به أصحاب المعازي والإخباريون في المشرق من جمع وتسجيل الروايات الأولى، ومن اتصال الإسناد. ولا يستظر أن يحصل ذلك لأن حركة الفتح في الأندلس كانت من أواخر القرن الأول إلى العقود الأولى للقرن الثاني.

وهناك مصادر قوطية، على قلتها، تبدو معاصرة مثل تاريخ (Chronicle ٧٥٤) (754)، وهي تقدم أحياناً معلومات مختلفة عن المصادر العربية، من ذلك أن الفتح لم يبدأ بالمعركة الفاصلة مع الفريق، وأنه ربما استغرق سنتين. وهذه لم يهتم بها الباحثون في التاريخ الأندلسي.

وبعد هذا فإن الحفريات الأثرية تقدم معلومات مهمة عن الاستقرار والحياة الريفية والمدنية، وقد بدأ بعض الباحثين بالإفادة منها في دراسة المجتمع الأندلسي، ولكن هذا الاتجاه لا يزال في بداياته الأولى، وسيساعد كثيراً على فهم المجتمع الأندلسي.



حاجز فرقة المصطفى
من عسرة راسد تدي



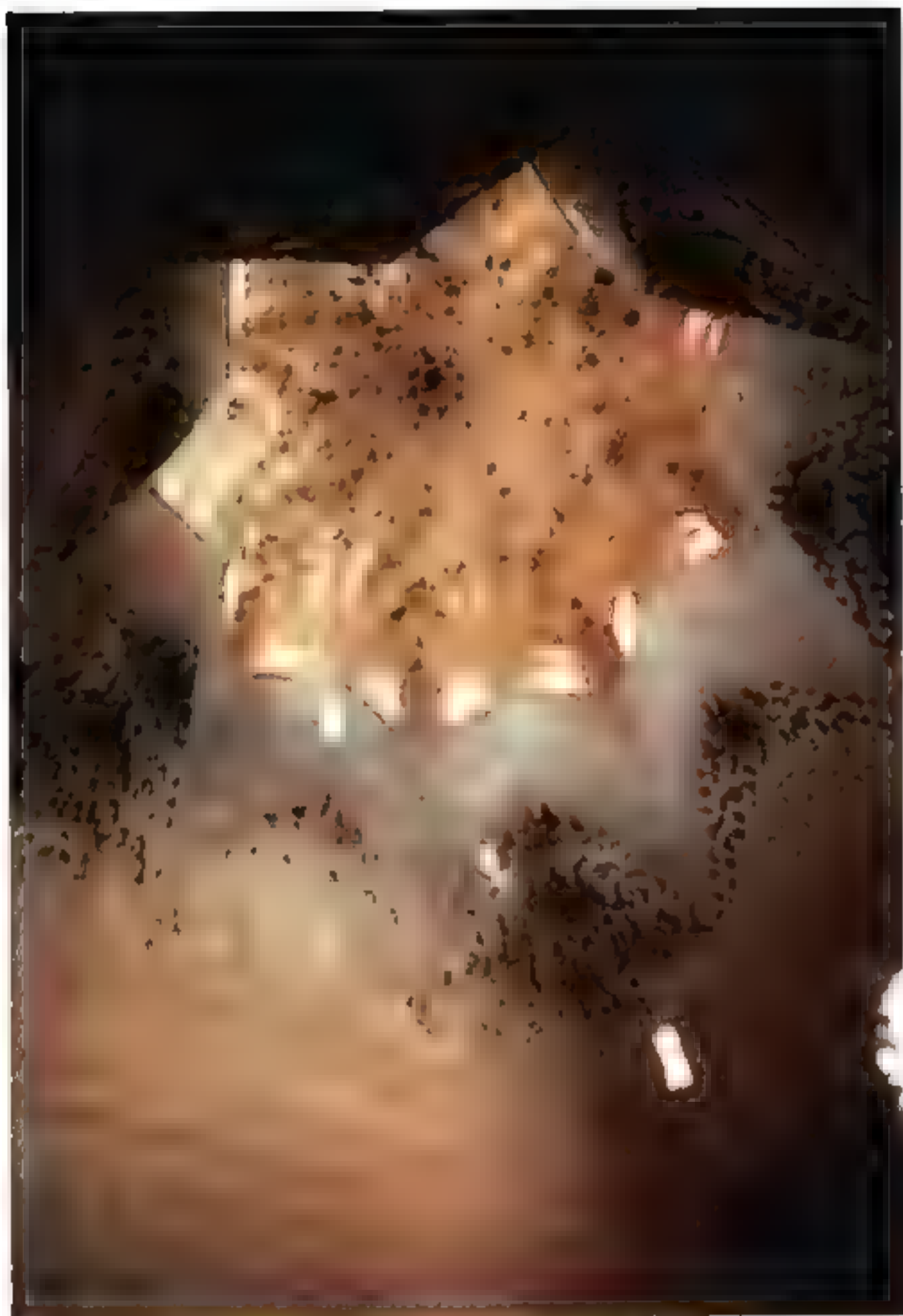
جامع قرطبة في الحروب وسد الغصوة
من مجموعة أوجر دثورد



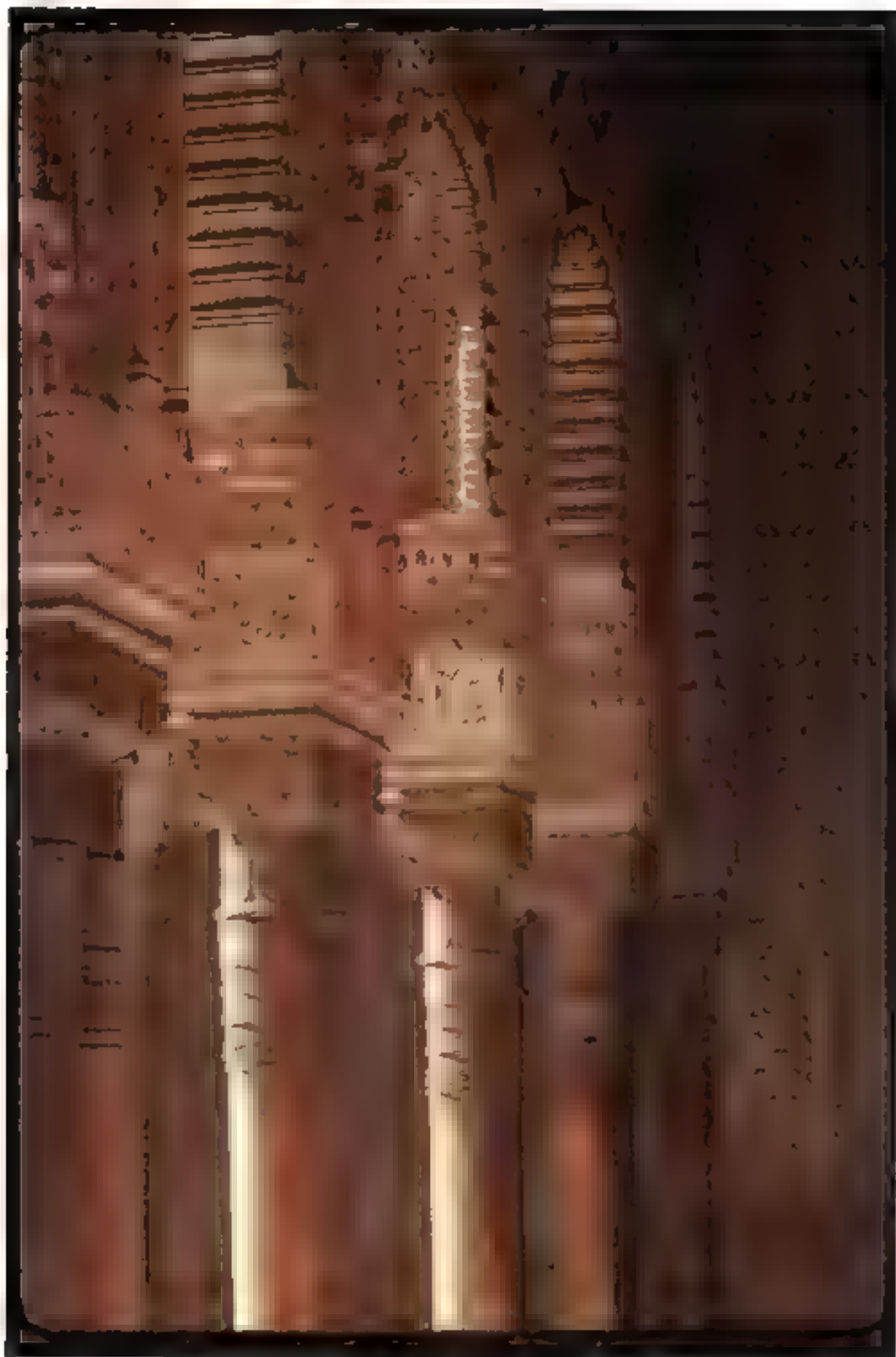
جامع فرقة البوابة العربية
من مجموعة أوليفر وادورد



من مجموعة الصور لكثرة الصور الخمسة في حامة هارلد
خرائطة الحمراء، باشيو نو ليونير



عراصة الحمراء دعه من مرج قة تعرض من الداخل
من مجموعة التراث دبي



عرصة الحرم - قصر الأسود
 منظر خارجي لأحد من الأركان الشمالي الشرقي
 من مجموعة كائنات من مجموعة لأرشيف السيرة المؤسسية آغا خان



عراطة حة المريف داشو دو لا اسيكوي
من عموه (بيجر ر.دور)



شعبية الخيرات

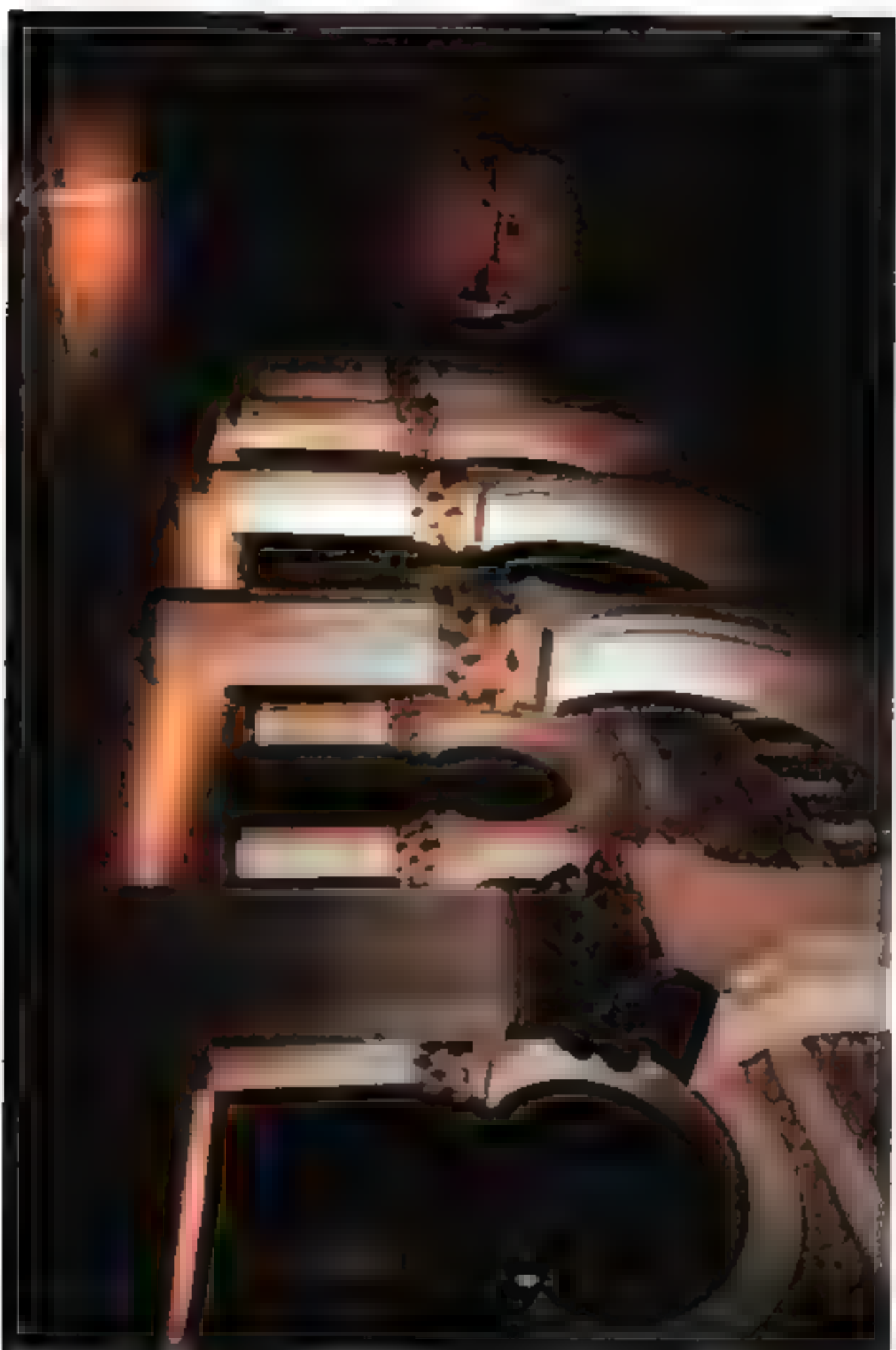
من مجموعة الصور النادرة مكتبة المتحف القومي في جامعة هارفرد



شبيبة نور ديل اردو
من مجموعة مارتير ليونو

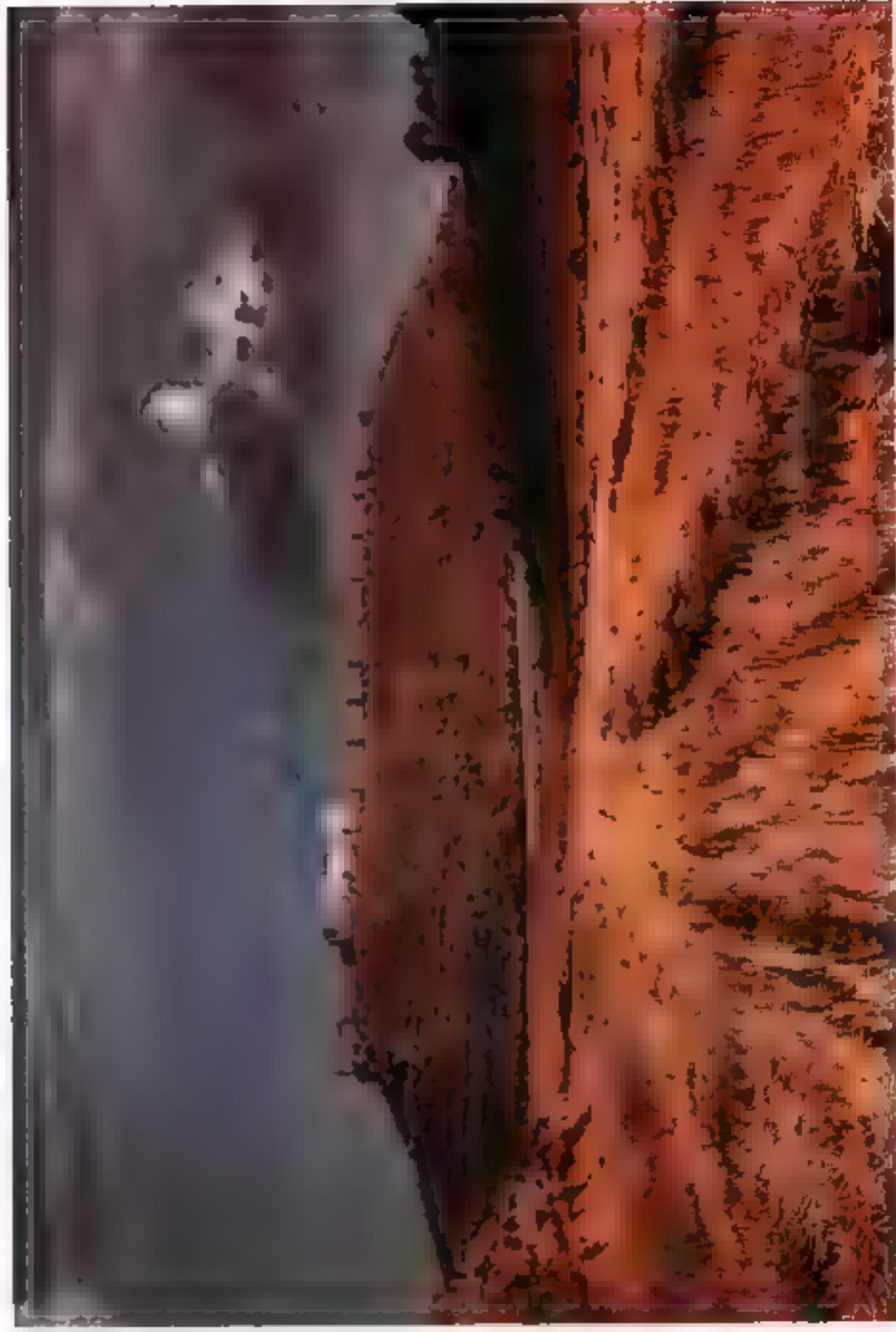
مشهد من مدينة الزمره
من مجموعة روبرت هيلبراند





طابق سادات مدين لا بلدى
من عبودة والتر ب دنيو

يستيلا در غورمير، صورية (Soria) الشطانية
من مجموعة درونير ليو





الراهب بياتوس التميمي على رؤيا يوحنا الإنجيلي،
يعود إلى القرن الحادي عشر ٩ ميلادي
من مجموعة مازعريت بدير هومير



قرباطة. ستارة تعود إلى القرن الخامس عشر الميلادي (الحقبة النصرية)
من مجموعة متحف كليفلاند للموسم



مخطوطة من القرآن الكريم تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي
 Bayerische Staatsbibliothek.



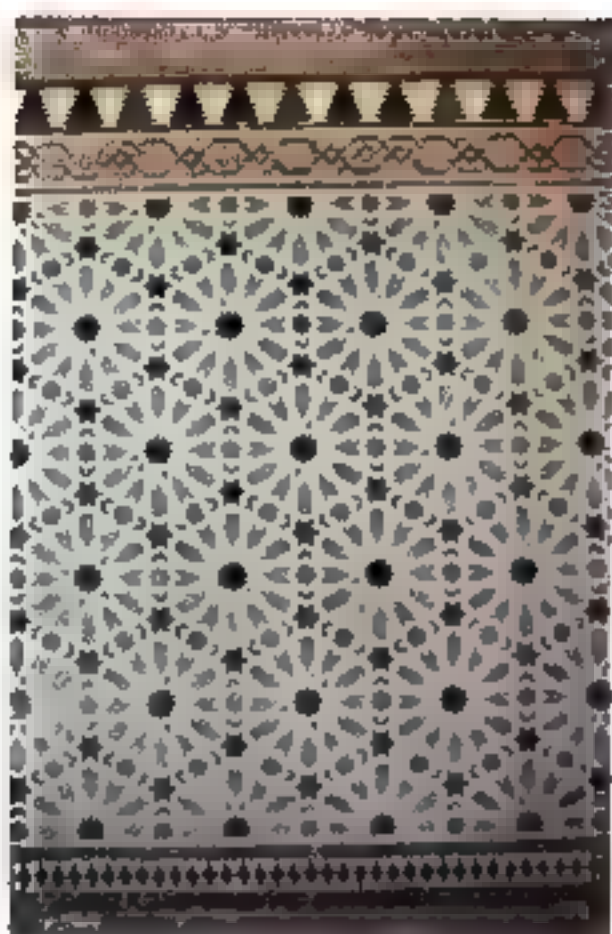
صندوق مسورة العاجي للمجوهرات
القرن الميلادي العاشر متحف الوطني في ملويد
من مجموعة ج دودر



سيف مذهب مع عصا نفوذ في حلقه بي مصر

من مجموع ح نوزو

Staatliche Kunst Sammlungen Kassel.



۱ - بلاط جدار داشو دو لوس دوسيلاس، شيبية (أوبير راندورد)

۲ - ملاط جداري في قصر الحمراء (أوبير راندورد)

۳ - بلاط جداري بقعة لاس، الحمراء، (ماري غورير، برنامج مؤسسة الأنا خان)

۴ - بلاط جداري في أحد الحدائق الشمالية في قصر الحمراء (باتريس سان لورن)



صندوق خشب الثمن مصنوع من الفضة العظيمة من مجموعة ج. دوبر
Cathedral Treasury, Gerona.

مجموعه رلیرت هیسترد
طبلطه جامع باب الرلیرت

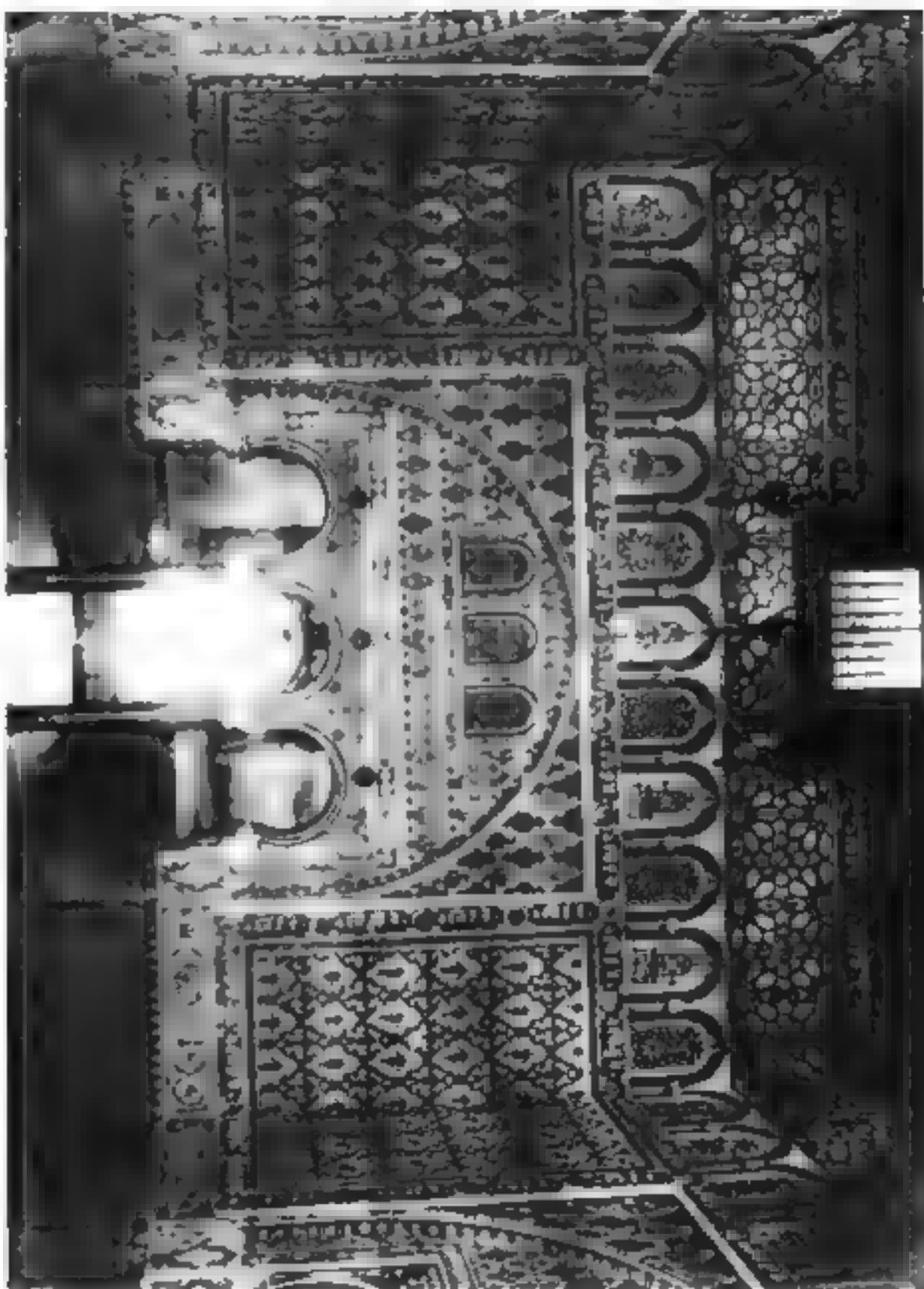




مدينة الرهراء - غزال منحوت من البرونز يعود إلى القرن الميلادي العاشر
محموط في المتحف الوطني في بيروت
من مجموعة السيد ديب

طليلة - كيس ويل ترانينو - منظر لخرقة الحمار الباطلي
من مجموعة الصور الثامنة لكبة القتون الحسيلة في حامة هارنرد





إنيشة قاعة السمراء في قصر الكارنجر
من مجموعة مكتبة ليون الحلبية: الثانية الخامسة حارث

التاريخ

تاريخ الأندلس السياسي (٩٢ - ٨٩٧هـ / ٧١١ - ١٤٩٢م) (دراسة شاملة)

محمود مكسي (*)

أولاً: فتح العرب لشمال إفريقيا والأندلس، وعصر الولاة

١ - فتح العرب لشمال إفريقيا

بعد فتح شبه جزيرة إيبيريا حدثاً من أعظم أحداث التاريخ في بداية ما يسمى بالمعصور الوسطى، ففي هذه الرقعة من الأرض التي دعاها العرب الأندلس قامت أول دولة عربية إسلامية في القارة الأوروبية، وهي دولة استمرت قائمة على مدى ثمانية قرون، واستطاع الأندلسيون أن يجعلوا من وطنهم واحداً من أكثر بلاد الإسلام ازدهاراً، وأقاموا صرح حضارة امتزجت فيها عناصر أوروبية وإفريقية وآسيوية، وكانت لها شخصيتها المتميزة عن غيرها من حضارات البلاد الإسلامية، واستطاعت أن تصبح جسراً عبرت خلاله الثقافة العربية إلى بلاد الغرب الأوروبي.

وكان فتح العرب الأندلس امتداداً طبعياً بعد أن تم لهم فتح الشمال الإفريقي، وكان العامل على آخر ما فتحه العرب من المغرب هو الذي اصطلع بمهمة فتح الأندلس ولهذا فإن علينا أن نستعرض في إيجاز مراحل فتح شمالي إفريقيا.

كان العرب قد أتموا فتح مصر سنة ٦٤٢هـ / ٦٤٢م، ومنذ هذا التاريخ تصبح مصر قاعدة لكل الفتوح المتوجهة غرباً على طول سواحل إفريقية الشمالية، وكانت هذه البلاد - شأنها كشأن مصر - حاضنة للإمبراطورية البيزنطية. وفي سني ٦٢٢هـ /

(*) أستاذ الأدب الأندلسي في جامعة القاهرة.

٦٤٣م و٢٣هـ/٦٤٤م يفضطلع فاتح مصر عمرو بن العاص بفتح برقة ثم طرابلس بعد قتال عنيف مع الروم البيزنطيين ومن تحالف معهم من البربر. فبعد أن استقرت الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان توجه معاوية بن حديج السكوني في سنة ٤٥هـ/٦٦٥م على رأس حملة واصلت التقدم العربي إلى افريقية (تونس)، إلا أنه انسحب إلى مصر بعد أن أحرز انتصارات كبيرة. ثم ولي حكم افريقية عقبة من نافع مرتين قام في الأولى بإشياء مدينة القيروان التي أصبحت قاعدة للامتداد نحو الغرب، وفي الثانية قام بحملته الكبرى التي اخترق فيها جبال الأوراس، ووصل إلى طنجة على المحيط الأطلسي قبل أن ينحدر جنوباً مخترباً جمال الأطلس، ومتجهاً إلى جنوب المدينة المعروفة اليوم باسم أغادير على شاطئ المحيط. وفي طريق عودته من هذه الحملة الكبيرة أحاط بجيشه بربر قبيلة أوربة جنوبي واحة بسكرة، فاستشهد هو وكن من معه في سنة ٦٣هـ/٦٨٣م وتبع ذلك أن احتل الرعيم البربري كسبية مدينة لقيرون. وشغلت خلافة الأموية بالحرب مع عبد الله بن الزبير عن الاهتمام بشؤون افريقية، فلما استقرت الخلافة لعبد الملك بن مروان بعث زهير بن قيس في سنة ٦٩هـ/٦٨٨م لاسترداد افريقية، ولكن الحرب انتهت بهزيمته ومقتله على أيدي البربر ومن تحالف معهم من الروم البيزنطيين. وعاد عبد الملك لتوجيه حملة أخرى بقيادة حسان بن النعمان السعدي، وفيما بين سنة ٧٢هـ/٦٩٠م و٨٥هـ/٧٠٤م استطاع حسان أن يستعيد افريقية ويتم فتح المغرب الأوسط.

وبعد عزل حسان بن النعمان عهد عبد العزيز بن مروان أخو الخليفة - وكان عاملاً على مصر وإليه ولاية الشمال الافريقي كله - إلى موسى بن نصير اللخمي بولاية شمال افريقية، وكان من خبرة العسكريين، فواصل تقدمه على طول الساحل حتى وصل إلى سجومة (قرب مدينة تطوان الحالية) ومكنه ذلك من الاستيلاء على طنجة، وهكذا وصل المسلمون ثانية إلى ساحل المحيط الأطلسي، وأقام ابن مروان بن موسى عاملاً على طنجة وأرسل حملات إلى جنوب المغرب وصلت إلى سجلماسة (في منطقة تافيلالت على حدود الصحراء الكبرى). وعاد موسى بن نصير إلى القيروان بعد أن أتم فتح المغرب كله فيما بين سنتي (٨٥هـ/٧٠٤م و٩٥هـ/٧١٤م)، ثم قام بتنظيم إدارته فقسمه إلى خمس ولايات: برقة وكانت تابعة لمصر، وافريقية وتمتد من طرابلس إلى إقليم الراب عند مجرى نهر شلف (في شرقي جمهورية الجزائر الحالية) وتشمل تونس الحالية كلها تقريباً، والمغرب الأوسط ويمتد من مجرى شلف إلى مجرى هر الملوية وعاصمتها مدينة تلمسان، والمغرب الأقصى وهي ما يلي ذلك غرباً حتى ساحل المحيط الأطلسي ثم جنوباً إلى وادي أم الربيع، وعاصمتها طنجة، ثم الولاية الخامسة وتمتد من مجرى أم الربيع جنوباً حتى الصحراء، وهي ولاية السوس، وعاصمتها سجلماسة. وعهد موسى بحكم هذه الولاية الجديدة لمولاه طارق بن زياد، ثم نقله بعد ذلك إلى طنجة

وهكذا أتم موسى بن نصير فتح المغرب كله في نحو عشر سنوات متوالياً بذلك جهود من سبق من الفاتحين، واستقر الإسلام في تلك البلاد بين البربر الذين قاوموا العرب من قبل مقاومة شديدة. والدليل على ذلك أن طارق بن زياد الذي عهد إليه موسى بعد ذلك بفتح الأندلس كان يريرى الأصل، ولكنه هو وكثيراً من أبناء جنسه قد أسلموا واستعربوا وأصبح لهم دور كبير في الجهاد. وسرى كيف شاركوا العرب في فتح الأندلس والتوسع الإسلامي فيما وراء جبال البرتات، وكيف أصبح الشعب الأندلسي ثمرة لامرأح هذين الجنسين بأهل البلاد.

٢ - شبه جزيرة إيبيريا في ظل دولة القوط

كان شبه الجزيرة الإيبيرية قبل الفتح الإسلامي خاضعاً لسلطان القوط لعربيين، وكان هؤلاء من الشعوب الجرمانية المتبربرة التي انفصلت على الإمبراطورية الرومانية حينما نظرق إليها الضعف والاحتلال في أوائل القرن الخامس الميلادي. وفي سنة ٤٠٩م اقتحمت هذه القبائل الجرمانية شبه جزيرة إيبيريا وتفاست مقاطعاتها التي كانت خاضعة لإمبراطورية روما، وكان هؤلاء القوط العربيون (Visigodos) يتوزعون على مجموعات ثلاث: الشوبقات (Suevos) وكان نصيبهم الطرف الشمالي الغربي من شبه الجزيرة، وهو الذي يدعى جليقية (Galicia)، والألان (Alanos) وقد استقروا في مقاطعتين: الشرقية وهي المدعوة القرطاجية (La Cartaginense) والغربية وكانت تدعى جدينية (La Lusitania) (البرتغال)، والمجموعة الثالثة هي الوندال (Vándalos) وكان نصيبها المقاطعة الجنوبية المدعوة باطقة (La Beuca). وفيما بين سنتي ٤٢٩م و٤٣٥م هاجرت مجموعة من هؤلاء الوندال إلى مقاطعة إفريقية الرومانية (وهي التي تقابل اليوم تونس وشرقي الجزائر) طمعاً في خيراتها، فقد كانت - مثل مصر - تعد مخزن غلال روما، ولم يستطع الرومان لضعفهم صد هؤلاء الغزاة، وطلت سلالة هؤلاء القوط في إفريقية حتى فتح العرب هذه البلاد، وحينما عرفوا أنهم قدسوا إلى إفريقية من شبه جزيرة إيبيريا أطلقوا على هذه البلاد اسم تلك القبائل القوطية (Vándalos) عرقاً تحريماً طفيفاً، ومن هنا أتى اسم «الأندلس» الذي أصبح يعني ما بأيدي المسلمين من أرض شبه الجزيرة.

على أن الحكم لم يصف للقوط في شبه الجزيرة، فقد كانت الحروب، والمنازعات مستمرة بينهم وبين جيرانهم الفرنجة (Los Francos)، كما أن أجراء من جنوب شبه الجزيرة كانت تحت حكم البيزنطيين. وقد شكّل القوط نخبة أرسقراطية حاكمة ضعيفة انصلة بأهل البلاد، فالوظائف الكبرى قاصرة عليهم والتراوح بينهم وبين رعاياهم معطور، وفضلاً عن ذلك فقد كان هناك اختلاف ديني مذهبي، فأهل البلاد كانوا يعتقدون الكاثوليكية التي كانت تدعى بطبيعتين للمسيح، في حين كان

ملوكهم القوط على مذهب أريوس الذي يقول بالطبيعة الواحدة، وكان هذا المذهب يعد في نظر الشعب بدعة ضالة، كما وجدت في البلاد أقلية يهودية كانت تعاني أشد صروب الاضطهاد. وهكذا كانت الانقسامات السياسية والدينية والاجتماعية تفرق وحدة البلاد حتى أواخر القرن السادس، ففي ظل الملك ليوفيغيلدو (Léovigildo) (٥٧٣م - ٥٨٦م) بدأت محاولة التوحيد السياسي، إذ استطاع هذا الملك القضاء على مملكة الشوبقات (Los Suevos) والاستيلاء على ما كان بأيدي البيزنطيين من مدن الجنوب، كما جرد حملة أخضع فيها البشكونس (Los Vascones) الذين كانوا دائمي الثورة في الشمال. ثم أتت محاولة التوحيد الديني في عهد ريكايردو (Recaredo) ابن الملك السابق (٥٨٦م - ٦٠١م) إذ اعتنق الكاثوليكية ومنذ هذا التاريخ يصبح هذا المذهب هو الديانة الرسمية في مملكة القوط وساعد ذلك على التقريب بين ملوك القوط، ورعاياهم إلى حد ما، ولكن العروق الطبقية والاجتماعية ظلت كما هي، وورث القوط عن الرومان نظام الرق، وكان نظاماً شديداً القوة، وعلى هذا النحو أيضاً كانت جباية الضرائب، إذ إن الأرستقراطية القوطية كانت ممعنة منها فقيت تثقل كاهل الرعية.

وتعاقب ملوك القوط والبلاد في حالة شبه دائمة من الثورات والحروب الأهلية والمؤامرات التي كان يقوم بها النبلاء حتى انتخب وامبا (Vamba) ملكاً (٦٧٢م - ٦٨٠م) فصلحت أحوال البلاد بعض الشيء بعد أن قضى على معظم ما نشب من ثورات. ولكنه لم يلبث أن حلع عن العرش وبعد فترة مليئة بالاضطرابات ولي العرش غيطةشة (Witiza) (٧٠٢م - ٧١٠م) وأراد أن يقر الوثنام بين الأسر المتناحرة، فمنح لقب دوق (Duque) لخصمه اللدود لذريق (Rodrigo) بن نيودوفريدو (Teodofredo) الذي كان حفيداً لأحد الملوك السابقين، وكانت أسرته طامعة في العرش. ولم يفلح صنيع غيطةشة في استئلاف خصمه فلم تكد تدركه وفاته في سنة ٧١٠م حتى وثب أنصار لذريق، وكان مقيماً في قرطبة، فتنادوا به ملكاً، ولكنه لم يهنا بهذا الملك فقد قدر له أن يكون على يديه سقوط دولة القوط ودخول العرب الفاتحين، فيصبح بذلك آخر من حكم إسبانيا من القوطيين.

٣ - الفتح العربي وعصر الولاة (٩٢هـ/٧١١م - ١٣٨هـ/٧٥٦م)

أ - الفتح العربي للأندلس

الحكايات المتعلقة بفتح الأندلس والشائعة في المصادر العربية ثم بعد ذلك في المدونات المسيحية والقصائد الملحمية الإسبانية ترد هذا الفتح إلى قصة طالما استهوت الأخيلة الشعبية، وهي اعتداء الملك القوطي لذريق على ابنة جميلة لحاكم سبتة يوليان كانت تعيش في قصر لذريق بطليطلة، على عادة نبلاء القوط الذين كانوا يبعثون

بأنناهم ويسمهم لكي يتربوا في القصر الملكي. وتقول القصة إن هذه الإبنة كتبت إلى أبيها سخر اعتداء الملك عليها، فصمم انتقاماً لشرفه على إزالته من ملكه، وهكذا اتصل بطارق بن زياد حاكم طنجة قفاوضه في أمر فتح الأندلس مقدماً له كل معونة ممكنة

قد تكون هذه القصة صحيحة وقد لا تكون، ولكنها لا تكفي وحدها لتفسير الفتح العربي للأندلس، فقد كان هذا الفتح امتداداً طبيعياً لحركة الفتح الراحفة على طول سواحل البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب، وكان الاستيلاء على الساحل الأيبيري المواجه للمغرب تأميناً للفتوح الإسلامية في شمال إفريقيا، وشعر البربر بعد إسلامهم أنهم مثل العرب أصحاب رسالة دينية لا بد أن يجاهدوا في سبيل نشرها. والواقع أن العلاقات بين العدوتين المتقابلتين في حوض البحر المتوسط الغربي كانت مستمرة منذ فجر التاريخ، وكلما شعر حاكم إحدى العدوتين بقوته أنه يبصره دائماً إلى العدو المواجهة. إن هذه السنوات الموافقة لآخر القرن الأول الهجري في ظل خلافة الوليد بن عبد الملك هي التي شهدت أعظم اتساع للفتوح الإسلامية شرقاً وغرباً، ومن طريف الاتفاق أن السنوات التي شهدت فتح الأندلس هي نفسها التي وصل فيها قتيبة بن مسلم الباهلي إلى مشارف الصين بعد فتحه بلاد تركستان وتوغله في وسط آسيا، ووصل محمد بن القاسم الثقفي إلى حوض السند.

كان يوليان الذي نتحدث عنه قصص الفتح شخصية تاريخية بغير شك، وقد كان حاكماً لمدينة سبته، ويبدو أنه كان من حرب الملك القوطي غيظشة المعادي للذريق، ومع أنه استطاع في البداية أن يحمي بلده بشجاعة عندما حاصرها المسلمون، فإنه على ما يظهر اتفق مع أبناء غيظشة على التأمر من أجل خلع للذريق، ورأى أن يستعين بطارق بن زياد الذي مر بها أنه كان حاملاً على طنجة لموسى بن نصير، ولعله كان يعتقد أن المسلمين لو استجابوا له ونصروه على عدوه، فإنهم سيكتفون بالفنائم ويعودون إلى إفريقيا. غير أن المسلمين كانوا يضمرون خطة أخرى. وقد رحب طارق باقتراح يوليان بعد أن وعده بأن يضع في خدمته مراكبه التي ستحمل جند المسلمين إلى سواحل الأندلس. غير أنه كان عليه أن يستأذن قائده الأعلى موسى بن نصير، وأذن له موسى ولكنه نصحه بأن يستوثق من ولاء يوليان بأن يشركه معه في غارة استطلاعية.

وفي سنة ٩١هـ / ٧١٠م، أرسل طارق حملة صغيرة قوامها أربعمئة رجل بقيادة قائد مبرري يدعى طريف بن ملوك، ونزلت هذه الحملة في أقصى الطرف الجنوبي لشبه الجزيرة في موضع بنيت فيه بعد ذلك مدينة صغيرة أصبحت تحمل اسم القائد البربري حتى اليوم «جزيرة طريف» (Tarifa) ومن هذا الموضع قام المسلمون بغارات جلست لهم قدراً وافراً من الغنائم والأسرى.

وكانت هذه الحملة ناجحة بما أغرى طارقاً بالمضي في مشروع الفتح فجهز جيشاً من سبعة آلاف رجل معظمهم من البربر، وأقلع من ميناء سبتة في نيسان/أبريل أو أيار/مايو سنة ٩٢هـ/٧١١م. فنزل بسفح جبل كان يسمى كاليبى (Calpe) وأقام هناك حصناً قدر له بعد ذلك أن يحمل اسمه إلى اليوم وهو «جبل طارق» (Gibraltar) وترك به حامية صغيرة، ومضى سائراً إلى الشمال إلى بلدة تدعى قرطاجة (Carteya) على خليج جبل طارق ثم دار مع الخليج وعسكر في رأس بارز في البحر أنشئت فيه بعد ذلك مدينة كبيرة هي اليوم أهم ميناء تصل إسبانيا بالمغرب، هي «الجزيرة الخضراء» (Algeciras) كل ذلك بغير أن يلقي مقاومة تذكر، ذلك لأنه كان قد أحسن توقيت الحملة، فقد كان لذريق في ذلك الوقت قد توجه من عاصمة ملكه طليطلة إلى الشمال لإخماد ثورة قام بها البشكونس. وسمع لذريق وهو هناك نبأ نزول طارق وجنوده المسلمين فجمع قواته وأسرع إلى الجنوب لملاقاته. وكان طارق يواصل زحفه إلى أن عبر نهراً صغيراً يصب في المحيط الأطلسي يدعى وادي لكّة (Guadalete) الذي يصب في بحيرة ضحلة سماها العرب «الخندق» (La Tanda). وفي هذه المنطقة السهلية نظم قواته انتظاراً للمعركة مع الملك الفوطي. وقدم هذا عن حبل بعد أن جمع جيشاً تقدره بعض المصادر بمائة ألف رجل وهو رقم يبدو مبالغاً فيه، والتقى الجيشان على ساحل بحيرة الخندق، واستمرت معركة حامية استمرت نحو سبعة أيام ثم انتهت بهزيمة ساحقة لجيش لذريق في ٢٨ رمضان سنة ٩٢هـ/١٩ تموز/يوليو ٧١١م). أما لذريق نفسه فلم يعرف مصيره، ويظهر أنه فر بعد هزيمته، ولكن المسلمين أدركوه بعد ذلك وقتلوه.

وبهذا الانتصار انفتحت أبواب الأندلس لطارق بن زياد، فمضى إلى الشمال قاصداً العاصمة الفوطية طليطلة (Toledo) وهي تبعد عن مكان معركة وادي لكّة بأكثر من ستمائة كيلومتر في أرض وعرة كثيرة الجبال والمضائق، وبعث وهو في طريقه سرية على رأسها رجل اسمه مغيث الرومي من أحماد بجيلة بن الأيهم الفسائي لفتح هذا قرطبة عاصمة المنطقة الجنوبية التي كان الرومان يدعونها باطقة (La Bética). وحاصر طارق طليطلة واستولى عليها بعد مقاومة عنيفة، وهرب كبار رجال الفوط والقساوسة من المدينة حاملين معهم ذخائرهم ومن يسها مذبح الكنيسة الكبرى الذي كان محلى بالذهب والجواهر، فتعقبهم طارق. وقرب قرية دعاها المسلمون بعد ذلك قلعة عبد السلام (واسمها اليوم «Alcalá de Henares») في الطريق إلى وادي الحجارة (Guadalajara) التقى بهم المسلمون فانتزعوا منهم ذلك المذبح الذي سماه المسلمون «مائدة سلمان» وكان يعد من أعظم غنائم الفتح. وكان الشتاء قد دخل، فعاد طارق إلى طليطلة وكتب إلى قائده موسى بن نصير بخبر الفتح العظيم، كما طلب إليه أن يحميه بمزيد من القوات.

ورأى موسى أنه ينبغي أن يشارك أيضاً في الفتح فقرر الجواز إلى الأندلس من

طلحة، ومعه قوة تقدر بمشاة عشرة ألف رجل كان معظمهم من العرب قيسية وبيسية، وكان في عداد جيشه عدد من كبار تابعي الصحابة منهم عبيد بن رباح اللحي، وحش بن عبدالله الصنعاني، فألقى برحاله في مرسى الخريفة الخضراء ورأى ألا يسلك الطريق التي مضى فيها طارق، إذ كانت هناك مناطق أخرى لم يشمدها الفتح قرأى أن يؤمن ظهر المسلمين بإخضاعها، وكان عوره في رمضان ٩٣هـ/ ٧ حزيران/ يونيو ٧١٢م، وبدأ بالانسيلاء على ثلثونة (Medinasidonia) وحصير كسيرين إلى شرقي إشبيلية هما قرمونة (Carmona) ووادي أيره (Alcalá de Guadaira)، ثم تقدم إلى إشبيلية (Seville) وكانت من أكبر حواضر الجنوب، فاستولى عليها بعد مقاومة صنيعة، وانسحبت حاميتها القوطية إلى لبله (Niebla) (في أقصى الجنوب الغربي). وإلى باجة (Beja) (في البرتغال). وتوجه إلى ماردة (Mérida) وهي من كبريات مدن الجنوب الغربي، وفيها بقي المسلمون مقاومة عنيفة ولكن المدينة استسلمت له في أول شوال ٩٤هـ/ ٣٠ حزيران/ يونيو ٧١٣م وأصاب فيها من الدخان والكنز شيئاً كثيراً. ثم مضى متجهاً إلى طليطلة بعد أن بعث إلى طارق كي يلتقي به هناك. وفي هذه الأثناء بعث ابنه عبد العزيز لكي يخمّد ثورة مشيت في إشبيلية ثم ليفتح لبله وباجة وأكشونية (Ossonoba) (جنوبي البرتغال). وكان طارق قد مضى هابطاً مع مجرى نهر تاجة (Rio Tago) إلى مدينة طليطلة (Talavera)، وهناك انتقى القائدان. ومن هناك عادا إلى طليطلة. وأمر موسى بغرب أول حملة في لأندلس، وكانت مزدوجة اللغة: باللاتينية والعربية.

وأراح موسى في طليطلة شتاء عام ٩٥هـ/ ٧١٣م و٧١٤م مصطلياً بتنظيم إدارة الدولة الجديدة. وفي ربيع سنة ٩٥هـ/ ٧١٤م خرج متجهاً إلى الشمال الشرقي فاصلاً سرقسطة (Zaragoza)، استولى على هذه المدينة عاصمة وادي الإبرو (Rio Ebro) وقام التابعي حش الصنعاني باحتطاط جامها الكبير. ثم توجه نحو لاردة (Lérida) في الطريق إلى برشلونة (Barcelona) في حين أمر طارقاً بأن يتخذ طريقاً آخر لاستكمال فتح مناطق الشمال في أراغون (Aragón) وفي كاستيل (Castilla la Vieja). ثم قام بالهجوم بعد إحضار أراغون على مدينة أماية (Amaya) ثم على مدينتي ليون (León) وأشتورقة (Astorga). أما موسى فقد سار أيضاً إلى الشمال بحذاء نهر الإبرو ثم انجّه شرقاً نحو إقليم أشتوريش (Asturias) فاستولى على عاصمة أيبط (Oviedo) ووصل إلى المدينة التي تدعى اليوم «Gijón» على البحر المكنتبيري (Mar Cantábrico). وهرب أهل المنطقة إلى قمم الجبال الوعرة التي تدعى اليوم «قمم أوروبا» (Los Picos de Europa). وفي هذه المنطقة ولدت بعد ذلك أول مقاومة مسيحية منظمة وتكونت فيها بواة أول إمارة تراجعه الدولة الإسلامية الوليدة. وكان موسى وهو في لاردة قد استقل معبثاً الرومي رسولاً إليه من قبل الخليفة الوليد بن عبد الملك يستدعيه هو ومولاه طارقاً إلى حصرة الخليفة بدعشق لكي يعرضاً عليه نتائج حملتهما، لا أنه رأى

أد يستكمل فتح البلاد أولاً. فلما رأى أن معظم أنحاء شبه الجزيرة قد خضع له توجه في طريق العودة هو وطارق يعد أن خلف على الولاية الجديدة ابنه عبد العزيز الذي بدأ حكم الأندلس في محرم ٩٥هـ/أيلول/سبتمبر ٧١٤م.

أما موسى وطارق فقد مضيا في طريقهما وقد حمل موسى معه كثيراً من عتائهم الفتح، ويقال إن الخليفة الوليد كان مريضاً مرض الموت، فأرسل ولي عهده سليمان ابن عبد الملك إلى موسى يطلب إليه أن يستأني في مسيره مقدراً موت أخيه، وذلك حتى يكون هو المستأثر بما حمله موسى من ذخائر وكسور، ولكن موسى لم يستجب لهذه الرغبة فسر سيره الطبيعي إلى أن أدرك الوليد وهو لا يزال حياً وسلمه ما حمله، وكان ذلك سبباً لإساءة سليمان معاملة لموسى. كذلك يذكر أن التحاسد دب بين الفاتحين الكبيرين إذ أراد كل منهما أن يستأثر بشرف الفتح ويحصل ما أصيب من عتائهم. وعلى كل حال فإن الذي يعرفه هو أن سليمان بن عبد الملك اتهم موسى بأنه احتجب لنفسه بعض العتائم فأخرمه مبعلاً كبيراً من المال وأمر باعتقاله وإيقافه حتى يؤدي ما عليه. أما طارق فقد طواه السيبان أيضاً. وكان تصرف سليمان بن عبد الملك إزاء الفاتحين العظميين أمراً مؤسفاً إذ أنه لم يعرف قدر هذين القائدين ولم يكافئهما بما كانا يستحقان، ولم يكن ذلك خريباً منه إذ إنه فعل مثل ذلك بفاتحي تركستان والهند: قتيبة بن مسلم ومحمد بن القاسم الثقفي.

وهو كل حال فإنه لم يخصص على حملة الفتح الأولى غير ثلاث سنوات حتى أصبح شبه جزيرة إيبيريا الولاية الجديدة التي أصبحت إلى دولة الإسلام بعد اقتطعها من قارة أوروبا المسيحية. ومنذ ذلك التاريخ استقر المسلمون في البلاد لا هلى أنهم غزاة قدموا للغنيمة ومن ثم فهم يتوون العودة إلى مواطنهم، وإنما على أنهم نواة لمجتمع ولید، وفاتحة لعصر جديد تعبر به وجه التاريخ.

ب - ولاية عبد العزيز بن موسى والاستقرار في البلاد

بداية حكم عبد العزيز بن موسى بن نصير في ٩٥هـ/أيلول/سبتمبر ٧١٤م يبدأ ما يعرف باسم عصر الولاية التابعين أي الذين لم يكن لهم استقلال عن الخلافة الأموية في دمشق، وقد أنفق عبد العزيز مستي ولايته في استكمال الفتح، إذ كانت قد بقيت مناطق واسعة لم يدخلها المسلمون، فوجه عبد العزيز همه إلى السيطرة عليها، وكان من بينها المنطقة العربية (البرتغال الحالية) فاستولى فيما يبدو على يابرة (Evora) وشترين (Santarem) وقسيرة (Coimbra)، ولعله وجه حملات أخرى نحو الشرق لئلا يتولى عن طركونة (Tarragona) وبرشلونة وجرنلة (Gerona) ثم ما يليها من أرض فرنسا مثل أربونة (Narbome). غير أن المصادر لا عندما تتعاضل حول هذه الحملات، وإنما تذكر لنا أنه اتجه من إشبيلية شرقاً فاستولى على مالقة (Málaga) وإلبيرة (Elvira) ثم واصل مسيرته حتى المنطقة التي تعرف باسم تدمير (Tudmir) وهي التي أصبحت

قاعدتها فيما بعد مدينة مرسية (Murcia) وكانت فيها إمارة شبه مستقلة يحكمها أمير قوطي يدعى «Teodomiro» وتسميه المصادر العربية تدمير بن عدوش، ويبدو أن هذا الأمير كان من الحزم والدهاء بحيث أروهم المسلمين بأن لديه قوة كفيلة بمقاومتهم مما جعل عبد العزيز يؤثر أن يعقد معه صلحاً يعترف له فيه بسيادته على إمارته على أن يؤدي جزية سنوية مع بذل الأمان له ولأصحابه في نفوسهم وأموالهم وإطلاق الحرية لهم لممارسة شعائر دينهم وحماية كنائسهم. ويعد هذا العهد بين عبد العزيز وتدمير هو الوحيد الباقي لنا من معاهدات الصلح بين الفاتحين وأهل البلاد. وقد أصبح لإقليم تدمير به وضع متميز في الأندلس.

ويشير ذلك مشكلة تناولها المؤرخون والفقهاء هو ما فتح من الأندلس عنوة وما فتح صلحاً، ذلك لأن في الفقه الإسلامي تفرقاً بين أوضاع المناطق التي تفتح بهذه الصورة أو تلك، وليس هذا موضع استقصاء الآراء المختلفة في هذا الموضوع، على أنه يظهر أن أرض الأندلس قد اعتبرت معظمها أرض صلح، وأن الذي فتح منها عنوة كان قليلاً جداً. وأرض العنوة في الشريعة هي التي ينبغي أن تخمس، وأن يخرج الخمس من خرجها ويورع على الفاتحين. أما أرض الصلح فهي التي تترك بأيدي أصحابها ويصالحهم المسلمون على أرضهم وشجرهم فقط دون سائر أموالهم، ومن هنا نرى أن الجنود الفاتحين قد استقروا في أكثر أرض الأندلس على أنها قطاعات خالصة لهم.

ولم تدم إمارة عبد العزيز بن موسى إلا مدة قصيرة. فقد أدت كراهية الخليفة سليمان بن عبد الملك له ولأبيه ولأسرته أن دبر سليمان مقتله، فأوعز لبعض رجاله بأن يقتلوه في سنة ٩٥هـ/٧١٤م. وبقي أهل الأندلس مدة يعير والي، ثم انتخبوا ابن أخت لموسى هو أيوب بن حبيب اللخمي الذي ينسب إليه إنشاء مدينة «قنعة أيوب» (Calatayud) في الثغر الأهل.

وتعاقب على حكم الأندلس من الولاة حتى سقوط دولة بني أمية وإمارة عبد الرحمن انداحل اثنان وعشرون والياً على مدى نحو أربعين سنة أي أن متوسط حكم الوالي كان لا يريد على ستين، ومن الواضح أن السبب في هذا التغير السريع للولاة كان يرجع إلى خوف الخلفاء من أن يستقل الوالي بالحكم إذا استقر طويلاً في الحكم، ولا سيما أن البعد الشاسع عن مركز الخلافة لم يكن يسمح بسيطرة الخليفة السريعة على الأمور، وكان الوالي يعين أحياناً من قبل الخليفة مباشرة وأحياناً من قبل العامل على مصر أو العامل على إفريقية، وأحياناً ثلاثة كان أهل البلاد يتحسون وليهم من بينهم.

ولسنا بحاجة إلى سرد قائمة هؤلاء الولاة ومدد حكمهم، وإنما يكفينا التوقف عند أهمهم وأهم الأحداث الواقعة في أيامهم. أما أيوب بن حبيب اللخمي فإن أهم

ما قام به هو نقل مقر الإمارة من إشبيلية إلى قرطبة التي سكنها أيضاً عدد كبير من جنود الفتح في جيشي طارق وموسى. تلاءم الحر بن عبد الرحمن الثقفي فكان مما قام به إنشاء دار الإمارة في قرطبة وهي التي استحوّل بعد ذلك إلى القصر الذي يسكنه أمراء سي أمية، وكانت في مواجهة قنطرة الوادي الكبير ومقابلة للمسجد الجامع. وحسبما ولي الخلافة عمر بن عبد العزيز ولي على الأندلس السمع بن مالك الخولاني، وكان من حيرة الولاة وقد قام بأعمال عمرانية كثيرة واستشهد في حملة جردها للجهاد من بلاد ابعال (فرنسا). ثم أعقبه عتبة بن سحيم الكلبي الذي استشهد أيضاً في أوائل سنة ١٠٧ - ١٠٨هـ/٧٢٦م. فيما بين هذه السنة وسنة ١١٤هـ/٧٣٢م بحكم الأندلس سنة من الولاة كان آخرهم عبد الرحمن بن عبد الله العافقي الذي استشهد في معركة بلاط الشهداء في يواتيه (رمضان ١١٤هـ/تشرين الأول/أكتوبر ٧٣٢م).

وخلال السنوات التالية تندلع ثورات البربر ضد الحكم العربي في شمال إفريقيا والأندلس، ويسبب الخليفة هشام بن عبد الملك جيشاً قوامه ثلاثون ألفاً من عرب الكور المجندين بالشام تحت قيادة كلثوم بن عياض الفشيري، ولكن البربر عادوا لهزيمة هذا الجيش في خريف سنة ١٢٣هـ/٧٤١م وبلغت قلوله إلى مدينة سبتة وكان يفودهم بلج بن بشر الفشيري، وقد ضيق البربر عليهم الخناق، فاستغاثوا بوالي الأندلس وكان آنذاك عبد الملك بن قطن الفهري، غير أن هذا كان مدنياً وكان لا ينسى ما أوقعه الجند الشاميون بالمدينة المنورة في موقعة الحرة (سنة ٦٣هـ/٦٨٣م)، فأعرض عنهم، غير أنه لم تفاقمت ثورة البربر في الأندلس أيضاً رأى أن يستعين بأولئك العرب المحصورين في سبتة فسمح لهم بالجواز إلى الأندلس، واستطاع هؤلاء فعلاً أن يوقعوا بالبربر هزائم متوالية، ورأى عبد الملك بن قطن بعد ذلك أنه لم يعد بحاجة إلى هؤلاء الشاميين لطلب منهم أن يجلوا عن الأندلس، ولكنهم رفضوا وسرعان ما طردوه من قصر الإمارة ونادوا بقائدهم بلج عاملاً على الأندلس بدلاً منه. ونشبت الخلافات مجدداً بين لعرب من أهل المدينة والشاميين إلى أن بعث الخليفة هشام بن عبد الملك والياً أوصاه بأن يعيد السلام إلى البلاد، وكان هذا الوالي هو أما الخطار حسام بن ضرار الكلبي الذي وصل إلى الأندلس سنة ١٢٥هـ/٧٤٣م. ورأى أبو الخطار أن خير ما يحسم به هذه لعنة هو تفريق الجند الشاميين على كور الأندلس مراعباً أن يزل ضد كل كورة شامية على ما كان يشبهها من أرض الأندلس. وهكذا أنزل جند دمشق بكورة البيرة (غرناطة) (Granada)، وجند الأردن في كورة أرشونة (Archudona) ومالقة وجند فلسطين في شذونة، وجند حمص في إشبيلية ولبللة، وجند قسرين في جيان (Jaén)، وجند مصر في إقليم تدمير - مرسية وباجة وأكشونية (في جنوب البرتغال). لمطقة المعروفة اليوم باسم «Algarven» أي الغرب).

وقد بدأ أبو الخطار ولايته بهذه السياسة الحكيمة، ولكنه لم يلبث أن مالت به عصبية لقبيلته ولليمنية، فعادت العنة والحروب الأهلية من جديد، وأحيراً هدأت

الأمور بعض الشيء عندما احتل أهل الأندلس لولايتهم يوسف بن عبد الرحمن الفهري الذي ظل أميراً على الأندلس نحو عشر سنوات (٧٤٧م - ٧٥٦م) حتى قدوم عبد الرحمن الفاضل.

ج - الصراعات القبلية والعرقية

كان الجيش الذي اضطلع بالفتح الأول مع طارق بن زياد مؤلفاً في عائلته من البربر، وكان لهؤلاء تنظيم قبلي يتوزعون فيه على قسمين كبيرين: البر و هم بربر البدو، والبرانس وهم بربر الحضر، وكان بين الاثنين من التنافس كما كان بين العرب العدنانية أو المصرية وهم عرب الشمال واليمينية وهم عرب الجنوب. ثم دخل الأندلس مع موسى بن نصير جيش كان في هذه المرة ذا أغلبية عربية، إذ كان فيه نحو إثني عشر ألفاً من العرب، وهذه هي التي تسمى «طالعة موسى»، وكان مع هؤلاء مجموعة كبيرة من الموالي الذين ارتبطوا بحكم هذا «الولاء» بالقبائل العربية، وفي سنة ٩٧هـ/٧١٦م قدم الحر بن عبد الرحمن الثقفي من إفريقية ومعه أربعمائة من وجوه أهل إفريقية، وكان هؤلاء نخبة من زعماء العرب. وتسمى هذه المجموعة «طالعة الحر». وكان يطلق على حرب هاتين الطالعتين الذين كانوا أول العرب استقراراً في الأندلس اسم «العرب البلديين»، ثم قدم بعد ذلك مع بلج بن بشر القشيري عدد آخر من العرب يبلغون نحو عشرة آلاف وذلك في صفر - ربيع أول ١٢٣هـ/كانون الثاني/يناير ٧٤١م. وهذه هي التي تسمى «طالعة بلج» ولما كان هؤلاء من الكور المجندة بالشام فقد أطلق عليهم اسم «الشاميين»، وسرعان ما نشب النزاع بين البلديين أي حرب الطالعتين الأولين والشاميين، ورأى أبو الخطار الكلبي حسماً لهذا النزاع أن يفرق العرب الشاميين على كور الأندلس كما سبق أن رأينا. ولكن النزاع ظل يتجدد بعد ذلك بين وقت وآخر. وبلغ هذا النزاع ذروته أيام عبد الملك بن قطن الفهري وقد انتهى هذا الصراع كما رأينا بمقتل ابن قطن وولاية بلج زعيم الشاميين على الأندلس.

كذلك نشب صراع آخر بين قبلي العرب الكبيرين: المضرية أو القيسية واليمينية. وكان هذا الصراع امتداداً لما كان يحدث في المشرق، وكان خلفاء بني أمية أنفسهم يؤثرون هذا النزاع فكانوا يقربون هذا الفريق تارة وذاك الفريق تارة أخرى معتقدين أن ذلك يصم لهم السيطرة على الجانبين كليهما، وإن أثبتت الأحداث أن هذه السياسة كانت في النهاية من عوامل انهيار الدولة كلها. وكان اليمينية في الأندلس أكثر عدداً من القيسية، ولكن هؤلاء كانوا عناصر تميز بالقدرة والشجاعة والتماسك. ولذلك فقد رجحت كمتهم ولا سيما خلال السنوات الأخيرة من عصر الولاة مد ولي حكم الأندلس يوسف الفهري (سنة ١٣٠هـ/٧٤٧م) هو ومستشاره الصميلي بن حاتم الكلبي.

وكان هذه الملتزمات لم تكن كافية، إذ أضيف إليها النزاع بين العرب والبربر، وقد زعم بعض المؤرخين أن السبب في ذلك كان انتشار العرب بأفصل أراضي الأندلس وأخصبها، بينما تركوا للبربر المناطق الجبلية القاحلة. غير أنه ثبت أن ذلك غير صحيح. وبما نزل الفاتحون في المناطق التي استطابوا المقام فيها، وقد تكون كثرة إقامة البربر في المناطق الجبلية راجعة إلى تعودهم على سكنتى مثل هذه المناطق في مواطنهم الأصلية في شمال إفريقيا. ولا تذكر المصادر أسماً واضحة لثورة البربر في الأندلس، وقد يكون السبب الرئيسي هو ما اتسمت به الدولة الأموية من الاعتزاز بالعنصر العربي واحتقار الأجناس الأخرى. ولكن الأرجح هو أن ثورة بربر الأندلس كانت امتداداً لثورتهم في شمال إفريقيا. وكانت مبادئ الخوارج قد انتشرت في البلاد وصدفت هوى في نفوس البربر لما كانت تدعو إليه من مساواة بين العرب وغيرهم، وقد تزعم هذه الحركة البربرية الخارجية في إفريقيا مسيرة المعروف بالحفيرة، وألهمت انتصارات مسيرة على العرب حاسة بربر الأندلس. وبعد مقتل مسيرة ولي زعامة بربر إفريقيا خالد بن حيد الزناتي الذي أوقع بالعرب هزيمة ساحقة في الغزوة المدهوة «الغزوة الأشرف» سنة ١٢٣هـ/٧٤١م في وادي شلف، فتجمع بربر الأندلس وترك المقيمون في أقصى الشمال الغربي مواطنهم وانحدروا إلى الجنوب وهم يقتلون من في طريقهم من العرب أو يلجئونهم إلى الفرار، ولما رأى عبد الملك بن قطن تأزم موقف العرب سمح للعرب الشاميين الذين كانوا محصورين في سبنة بقيادة بلج بن بشر النقشيري لي الجواز إلى الأندلس حتى يستعين بهم في قتال البربر. وأثبت هؤلاء العرب كفاءتهم وفاعليتهم إذ ألحقوا بمجموع البربر ثلاث هزائم متوالية في شلونة وفي منطقة قرطبة وأخيراً قرب طليطلة في معركة وادي سليط (Guazalete) ومكنهم ذلك من المنادة بقائدهم بلج عاملاً على الأندلس.

د - المجتمع الأندلسي وعناصره

رأى أن فائحي الأندلس كانوا ينتمون إلى فريقين رئيسيين: العرب من بلديين وشاميين ومن قيسية ويمنية، ثم البربر وهم يدورهم ينتمون إلى بطون كبيرين. بربر وبرنس، ومنهما تتفرع قبائل كثيرة. وكان البربر بغير شك أكثر عدداً من العرب، ولكنهم سرعان ما تعربوا لغة وثقافة. ويلحق بالعرب فريق كبير هم المدعوون بالموالي، وكثير من هؤلاء كانوا من عناصر غير عربية، غير أنهم يلحقون بالعرب جبراً على قاعدة سائدة وهي أن «مولى القوم منهم»، فرابطة الولاء تكاد تقرب رابطة النسب، وسرى كيف برز على مسرح سياسة الأندلس عدد كبير ممن ينتمون إلى أسر الموالي فولوا أعلى مناصب الدولة، وكانت غالبية هؤلاء من موالي بني أمية وكان ولائهم وعصيتهم للأمويين.

ويبقى أهل البلاد وقد رأينا أن المجمع القوطي كان منقسماً إلى قسمين: الحكام

القوطيين والرعايا من أهل البلاد، وأنه كان مجتمعاً تموده القوارق الحادة بين الطبقات المتمايزة. فلما دخل المسلمون بمختلف العناصر التي كان يتألف منها الفاتحون امتزجوا بأهل البلاد جميعاً وتزوجوا معهم. ولنذكر أن هؤلاء الفاتحين لم يقدموا إلى البلاد أسراً، وإنما رجالاً فقط، فكان عليهم أن يتخذوا أزواجاً لهم من نساء البلاد وهكذا لا نلبث أن نرى في الأجيال التالية مجتمعاً هو خليط من كل تلك العناصر، وأحسن العرب معاملة أهل البلاد فلم يقتلوهم بالضرائب كما أطلقوا لهم الحرية الدينية فلم يكرهوا أحداً على اعتناق الإسلام، وأدت هذه السياسة المتسامحة إلى مزيد من الامتزاج بينهم وبين أهل البلاد، وإلى أن يقبل الكثيرون منهم على اعتناق الإسلام وسمي هؤلاء المسلمون الجدد بالأسالة أو المسالة وسمي أبناؤهم بالمولدين، وبقيت طائفة كبيرة من أهل البلاد محافظة على دينهم المسيحي، ولكنهم تأثروا بمساكنهم من العرب في عاداتهم وأوضاعهم الاجتماعية واتخذوا العربية لغة لهم ولهذا فقد سموا بالمستعربين (Mozárabes) لكن عدد هؤلاء كان يتناقص بشكل مطرد كلما زاد الإقبال على اعتناق الإسلام.

هـ - الامتداد الإسلامي في بلاد الغال

على الرغم من كثرة العنن والحروب الأهلية بين الفاتحين المسلمين فإن عدداً من ولاية الأندلس واصلوا حركة الجهاد الإسلامي فيما وراء جبال البرنات (أو البرانس (Pirineos)) وكان من أولهم السمع بن مالك الخولاني الذي باشر نشاطاً عظيماً في هذا الميدان حتى استشهد في طلوثة (Toulouse) سنة ١٠٢هـ/٧٢١م، ثم وجه عبدة ابن سحيم الكلبي في سنة ١٠٦هـ/٧٢٥م حملة استولت على قرقشونة (Carcassonne) ونيمة (Nîmes) وبعث بمن غنمه من الأسارى إلى برشلونة التي كانت آنذاك تحت حكم المسلمين. ثم صعد في نهر رونان (Rhône) ودخل إقليم بورجونيا (Bourgogne). وتجددت حركة الجهاد في ولاية عبد الرحمن بن عبد الله الغفقي الذي جهز في صيف ١١٤هـ/٧٢٢م جيشاً كبيراً توجه من نبلونة (Pamplona) إلى جبال البرنات (البيرينيه) وتوجه إلى برزال (بورديو (Bordeaux)) فتصدى لهم دوق أقطانية (Aquitaine) ولكن عبد الرحمن أوقع به الهزيمة، وواصل تقدمه نحو مدينة تور (Tours)، واستشعر ملك القوط شارل مارتل (Charles Martel) الخطر، فجمع جيشاً كبيراً والتقى بعبد الرحمن في موقع على بعد نحو عشرين كيلومتراً إلى الشمال الشرقي من بوانيه (Poitiers) ودارت معركة بالغة العنف فيما بين ١٨ - ٢٤ شعبان ١١٤هـ/ ٢٥ و ٣١ تشرين الأول/أكتوبر سنة ٧٣٢م وانتهت بهزيمة ساحقة للمسلمين قتل فيها قائدهم عبد الرحمن الغفقي، ولكثرة قتل المسلمين سميت المعركة «بلاط الشهداء»، وقد كانت مرارة هذه الهزيمة سبباً في فتور روح الجهاد وإن لم تخمد تماماً، وكانت لا تزال في أيدي مسلمين أراض واسعة في منطقة بروفنس (Provence). وحينما ولي الأندلس عقبة بن الحجاج السلوي توجه على رأس حملة جديدة استولى بها على فالاس

(Valenne) وحزب الماطق المحيطة بثيين (Vienne) وأعاد فتح إقليم بورجونيا كله واستولى على ليون (Lyon) من جديد. ولكن الملك الفرنجي شارل مارتل عاد للتصدي للمسلمين فحاصر أنييون (Avignon) وانتزعها منهم، وحاول الاستيلاء على أربونة ولكنه أحقق في ذلك، وبعد موت عقبة بن الحجاج في ١٢٢هـ/كانون الثاني/يسير ٧٤١م آلت قيادة المسلمين في غالة إلى عبد الرحمن بن علقمة اللحمي، وكاد قائداً شجاعاً، غير أن عصيته الميعة حمله على السير إلى قرطبة للاشتراك في الحرب الدائرة بين القيسية والبينية مما ترتب عليه بعد ذلك تخلص كسريات مدد سبتمانية (Septimane) من الحكم الإسلامي. وحاول بين الثاني (Pepin II) ابن شارل مارتل انتزاع أربونة من أيدي المسلمين فحاصرها ولكنه أحقق في ذلك وبقيت أربونة ثغراً للمسلمين في بلاد الغال حتى نهاية عصر الولاة. إلا أن الصلات انقطعت بينها وبين القواعد الإسلامية في الأندلس. وحاول عبد الرحمن الداخل إنجاءها ولكن الحملة التي وجهها هزمت في ممرات جبال البرنات سنة ١٤٠هـ/٧٥٨م وفي السنة التالية سقطت في أيدي العالين والفرنجة. وانتهى الأمر بانحسار العرب عما وراء جبال البرنات.

و - المقاومة المسيحية في الشمال

كانت جيوش الفتح الإسلامي الأول قد أوغلت في المناطق الجبلية الصخرية الواقعة على سواحل البحر الكنتيري، ولم ينم المسلمون بإقرار سلطانهم في الركن القصي الشمالي الغربي من شبه الجزيرة وهو المعروف بإقليم جليقية. هل أن بعض القبائل الجريرية استوطنت تلك الجهات. إلا أن المنازعات التي نشبت بين العرب ولبربر أدت إلى مبارحة هؤلاء البربر لتلك الماطق من أجل الانضمام إلى أبناء جنسهم في الجنوب أثناء حروبهم للعرب. وأدى هذا الانسحاب من غير هزيمة إلى أن يعود القوط الهاريون بعد سقوط دولتهم ومن التقى بهم من الإيسيريين إلى تلك الأرض الخلاء فيكنوها ويمروها، وهكذا استعاد هؤلاء نحو خمس شبه الجزيرة بغير قتال. ويسمي المؤرخون الإسبان هذا الحدث بحركة «الإسترداد» (Reconquista)، وهي تسمية غير دقيقة، وإنما يمكن تسميتها بداية حركة المقاومة. وتتفق المراجع العربية وغير العربية على أن قلولاً من القوط فرت إلى الشمال بعد هزيمتهم أمام العرب إلى أن اعتصمت بمنطقة جبلية في إقليم أشوريش المطل على البحر الكنتيري. ويسمي العرب هذا الإقليم «صخرة بلای» (Pelayo) التي قصدها أمير قوطي يُعنفد بأنه ابن أخ للدريق يدعى بلای، وتحصن في قرية تدعى كانجس دي أوبيس (Cangas de Onís)، وظهر أمر بلای في أيام عنيسة بن سحيم الكلبي، واستطاع أن يدفع المسلمين عن معقله. ونقول المدونات المسيحية إنه أحرز انتصاراً على المسلمين في معركة يدعونها كوفادونجا (Covadnoga) وقعت سنة ٩٩هـ/٧١٨م وأحاطوا هذه المعركة بفيض من المبالغات والتفاصيل الأسطورية واعتبروها بداية حركة «الإسترداد»، ويبدو أنها لم تكن إلا مناوشة متواضعة أثبت فيها بلای صموده، غير أن لها مع ذلك

أهمية لا مجال لإنكارها إذ كانت بداية لخروج هذا الزعيم من معقله وعمله على توسيع سلطانه حتى أصبحت له إمارة تشمل إقليم أشتوريش وكتتيرية وجزءاً من جليقية وشغل المسلمون عنه بالفتنة الفطرية بين العرب والبربر فقوي مركزه وثبتت أقدام دولته. وعند وفاة بلاي في سنة ١١٩هـ / ٧٣٧م كما تقول المصادر المسيحية - أو ١٣٢هـ / ٧٥٠م كما يقول المؤرخون المسلمون - خلفه ألفونسو الأول (Alfonso I) ابن نظره (Pedro) دون كتتيرية وزوج ابنة بلاي. وحينما تراجع المسلمون البربر عن منطقة جليقية بسبب الفتنة كانت هذه فرصة سانحة انتهزها ألفونسو لتوسيع أملاكه بعد أن تراجعت سلطة المسلمين إلى حوض الدويره (Rio Duero).



ز - تقويم عام لعصر الولاة

على الرغم من السلبات الكثيرة لفترة حكم الولاة وأهمها الفتن والحروب الأهلية التي نشبت بين الطوائف المختلفة فإنها لا تخلو من إيجابيات مهمة أبرزها التقدم السريع للإسلام بين جماهير شعب شبه الجزيرة، ومع الإسلام انتشرت اللغة العربية التي سرعان ما أصبحت لغة الثقافة والحضارة لا بالنسبة للمسلمين لحسب، بل وللمسيحيين أيضاً. ومنها تحسن أحوال الشعب إلى حد بعيد، فقد نهج المسلمون سياسة منسجمة فيها كثير من الرقي بأهل البلاد ورفع المظالم التي كانوا يعانونها في ظل القوط، فقد كان المسلمون يحسنون معاملة الرعية ويحتلطون بها ولا يترفعون عليها. وأعان هذا على سرعة تشكل الشعب الجديد الذي اتخذت به حياة شبه الجزيرة مساراً تاريخياً آخر كمل الاختلاف.

ثانياً: عصر الأمراء المصلين

على الرغم من المقدرة السياسية والإدارية التي تميز بها كثير من خلفاء بني أمية ومن الفتح الجليلية التي أحرزوها، إذ بلغت دولة الإسلام أقصى اتساع لها في أيامهم، فإن خلافاتهم كانت قصيرة العمر لم تتجاوز قرناً من الزمان ٤١٠هـ / ٦٦١م - ١٣١هـ / ٧٥٠م). وكان لذلك أسباب عديدة منها المعارضة الشديدة التي قوبلت بها دولتهم من جانب الأحزاب السياسية - المذهبية التي أشعلت الثورات ضدهم في كل مكان الشيعة الذين يرون الخلافة حقاً لآل البيت والذين كانت دعاياتهم المثيرة لمشاعر لكرهية ضد خلفاء بني أمية تملأ العالم الإسلامي مستغلة ما وقع فيه الأمويون من أخطاء جسيمة، ومنها قتل الحسين بن علي سبط الرسول ﷺ في كربلاء سنة ٦١هـ / ٦٨١م والتشكيل بكثير من آل البيت، والخوارج الذين عارضوا الأمويين بالقوة المسلحة وشبوا الحرب عليهم في بقاع كثيرة من أرض إيران حتى المغرب الأقصى، وحرب عبد الله بن الربيع الذي كادت ثورته في الحجاز تقضي على دولة بني أمية لولا شجاعة

عبد الملك بن مروان ورياسة جأشه ودهاؤه السياسي. وكانت عصبية الأمويين للجنس العربي مثيرة لـ «الموالي» أي الذين اعتنقوا الإسلام من الأجناس الأخرى، ولهذا فقد سارعوا ولا سيما دؤو الأصل الفارسي إلى الانضمام لحركات المعارضة، وأدت السياسة التي جرى عليها حلفاء بني أمية من التضريب بين القبائل العربية إلى إثارة العصبية والحراقات بين هذه القبائل بما أدى في النهاية إلى تفكك المجتمع وتمزق وحدته. كل ذلك، بالإضافة إلى الجهود الحربية التي اقتضتها الفتوح الكثيرة في عهدهم، مما أدى إلى إثقال خزانة الدولة، فاضطر الخلفاء وعمالهم إلى فرض مزيد من الضرائب الباهظة وأخذ الناس بالعسف في جبايتها، وأدى ذلك إلى مزيد من كراهية الشعب لهم.

وكانت أقوى حركات المعارضة للأمويين هي الدعوة إلى إمام من آل بيت الرسول ﷺ وهي دعوة جمعت بين الشيعة وأنصار بني العباس بن عبد المطلب، وقد اعتمدت على تنظيم سري قوي نشر دعاياته في شرق الدولة الإسلامية (العراق وبيروان وخراسان). وازدادت هذه الحركة قوة في عهد مروان بن محمد حيث تحولت الدعوة السرية إلى مجابهة صريحة ترعدها عدد من القواد الأكفاء مثل أبي سلمة الخلال وأبي مسلم الخراساني وخاض مروان بن محمد حروباً متصلة ضد الثوار الذين كانوا يدعون للإمام العباسي. ومع أنه أبدى بسالة عظيمة في القتال فإنه هُزم في النهاية وقتل في الفيوم في عام ١٣٢هـ / ٧٥٠م وهو يحاول الفرار إلى شمال إفريقيا.

وبموته تفوضت الدولة الأموية. وأعلن أبو العباس السفاح نفسه أول حياء بني العباس، ومنذ تلك اللحظة شرع العباسيون في إيقاع انتقامهم الرهيب بفول البيت الأموي، فتعقبوا الأحياء، بل ونبشوا قبور الموتى، واشتد الطلب على من بقي من نسلهم في كل مكان.

١ - عبد الرحمن (الأول) بن معاوية «الداخل»

(١٣٨هـ/٧٥٦م - ١٧٢هـ/٧٨٨م)

كان من بين هؤلاء الأمراء الأمويين حفيد للخليفة هشام بن عبد الملك يدعى عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، ولد سنة ١١٣هـ/٧٣١م، وفقد أباه صغيراً فتربى في كنف جده هشام، وكانت أمه جارية بربرية من قبيلة نقرة، وحينما سقطت دولة بني أمية كان يعيش في قرية الرصافة على ضفاف نهر الفرات، وأحاط جنود بني العباس بداره فخرج هارباً هو وأخ له أصغر منه واضطر إلى عبور النهر سباحة ورأى الجنود وهم يذهبون أحياه الصغير. ومضى بعد ذلك متخفياً لاجئاً من مكان إلى مكان من شمال الشام إلى فلسطين إلى مصر، ثم إلى شمال إفريقيا في مدحمة أشه بالأساطير، ولما وصل إلى أقصى المغرب لجأ إلى قبيلة أخواله نقرة في مدينة بكور

الساحلية، فسطوا عليه حياتهم. وبدأ من هناك اتصاله بموالي بني أمية في الأندلس، وقد سبق أن ذكرنا أن كثيراً من طالعة بلج بن بشر الشامية كانوا من هؤلاء الموالى وقام بالسمارة لعبد الرحمن في الأمر مولاه بدر الذي فاوض زعماء المولى الشاميين وهم عبد الله بن خالد وعبيد الله بن عثمان زعيمًا جند البيرة، ويوسف بن بخت رعيم جند جبك، ورأى هؤلاء أن يعرضوا الأمر على الصميل بن حاتم وريز يوسف المهري، ولكنه تردد خشية أن يفقد مركزه السياسي المتميز. وحيث رأى أنصار عبد الرحمن أن يتجهوا إلى اليمينية الذين كانوا يتوقون للانتقام من القيسية أصحاب الصميل ويوسف المهري. فرحب زعماء اليمينية بذلك، وهكذا استقل عبد الرحمن مركباً حمله إلى مونا «المكب» (Almúcar)، وكان وصوله في ربيع الأول ١٣٨هـ/ ١٤ آب/ أغسطس سنة ٧٥٥م.

وكان يوسف المهري يلي الأندلس منذ سنة ١٣٠هـ/ ٧٤٧م وحينما سقطت دولة بني أمية استمر حاكماً للأندلس مستقلاً بها، وساءه أن يأتي هذا الأمير الأموي المطالب بعرش أجداده، غير أنه أثر للتفاوض معه فعرض عليه أن يزله في قرطبة وأن يتزوج من ابنته ويمش موسماً عليه، ولكن بشرط ألا يقوم بأي نشاط سياسي، ورفض عبد الرحمن هذا العرض ولم يكن هناك بد من اشتعال الحرب. والتف حول عبد الرحمن موالى الأمويين من جند الشام اليمينية وقليل من القيسية وجهادات من البربر، والثقى الفريقان في المصاراة (Al-Musara) على ضفاف الوادي الكبير (El Guadalquivir) بجوار أسوار قرطبة، ودارت المعركة في ٩ ذي الحجة ١٣٨هـ/ ١٤ أيار/ مايو ٧٥٦م، وهزم يوسف المهري وصاحبه الصميل هزيمة ساحقة ودخل عبد الرحمن قرطبة وأعلن نفسه أميراً بها في تموز/ يوليو من السنة نفسها، وفتح بنقب الأمير ولم يدع لنفسه بالخلافة حتى لا يستفز الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور الذي اعتبر نفسه وارثاً لجميع الأقطار الإسلامية. وهكذا فقد كانت الأندلس أول قطر يعلن استقلاله وانفصاله عن الخلافة منذ هذا التاريخ.

وشرع عبد الرحمن في تنظيم الدولة محاولاً تجنب ما وقع فيه أملاؤه الخدماء في المشرق، فرأى أن العصبيات المرقية والقبليّة هي السبب الأول لما كان يعم البلاد من الفوضى، فأعلن منذ البداية أنه لن يعترف بهذه العصبيات، وأنه سيقوم العدل والمساواة بين الجميع، ولم يقع هذا الإعلان موقع الرضا من نفوس الكثيرين من الزعماء لذهب تعودوا أن يقدموا مصالحهم الخاصة على كل شيء، ومن هنا تكررت الثورات في الأندلس من قبل عملاء الخلافة العباسيين، ويوسف المهري والصميل اللذين عمداً إلى نكث العهود بعد أن أمتنهما، وزعماء اليمينية الذين كانوا يُدّلون بصبرهم له، وزعماء البربر وغيرهم، ولكن عبد الرحمن قضى على كل هذه الثورات في صرامة بالغة لم يكن هناك بد منها، وكان عبد الرحمن على جانب كبير من المقدرة الإدارية كما أنه كان يحسن اختيار رجال دولته فاعتمد على عدد من زعماء الموالى أثبتوا

كفاءة سياسية وإدارية عظيمة وأصبحت بيوتهم عملاً للدولة الأموية الأندلسية حتى
النهضة مثل بني مغيث الرومي، وبني أبي صفد، وبني بخت، وبني خالد، وبني
عثمان، وبني شهيد. وعامل أهل الذمة معاملة حسنة، وهكذا استطاع أن ينشر العدل
بين الرعية وأن يعيد النظام إلى بلد طالما مزقه الفتن والفوضى، وأن يحسن التصرف
في الموارد المالية للبلاد ويقيم في النهاية دولة موحدة منظمة قوية.

ولعل من أخطر ما تعرضت له الأندلس في أيام عبد الرحمن الداخل المعروفة
التي قام بها شارلمان (Charlemagne) للاستيلاء على سرقسطة عاصمة الثغر الأعلى،
ففي ربيع سنة ١٦٦هـ/٧٧٨م توجه الملك الفرنسي في جيش ضخم لعبور جبال
البرتات من الشرق متوجهاً نحو سرقسطة، وكان قد سبق له الاتفاق مع البشكونس
لكي ينضموا إليه كما تحالف معه زعيمان عربيان هما سليمان بن يقطان الأعرابي
والحمين بن يحيى الأنصاري، وأغرياه بأن يسلموا إليه سرقسطة، غير أن الخلاف دب
بعد ذلك بين الحلفاء وهب أهل الثغر الأعلى للدفاع عن بلدهم، فأخفق الملك
الإفرنجي في الاستيلاء على سرقسطة بعد أن أطال حصارها، فارتد راجعاً إلى بلاده،
وحينما توسط عمر رنشفاله (Roncesvalles) في جبال البرتات انقضت عليه البشكونس
أيضاً، وتحالف المسلمون والبشكونس للإيقاع بمؤخرة الجيش الإفرنجي فمروها وقتلوا
قائدها الفارس رولان الذي أصبح بطلاً للملحمة الشعبية الفرنسية «أنشودة رولان»
(La Chanson de Roland) التي تعد من المعالم الحاسمة في تكوين اللغة الفرنسية.

وكان لعبد الرحمن الداخل اهتمام كبير بالعمارة بلداً في اهتمامه بعمارة مسجد
قرطبة الجامع سنة ١٦٨هـ/٧٨٥م، وفي تجديد قصر الإمارة في مواجهة المسجد
الجامع وإنشاء قصره الريفي الذي سماه الرصافة في شمال غربي قرطبة (تشبيهاً له
بقصر جده هشام على شاطئ الفرات).

يُعد عبد الرحمن «الداخل» - وسمي بذلك لأنه أول من دخل من قومه الأمويين
إلى الأندلس - من أعظم رجال الدولة، ويكفي تأمل سيرته، وتحوله من شريد إلى
مُجدد مُلك ومؤسس دولة، وكذلك اللقب الذي أطلقه عليه عدوه اللدود أبو جعفر
المتصور، لقب «صقر قرش».

٢ - هشام بن عبد الرحمن (١٧٢هـ/٧٨٨م - ١٨٠هـ/٧٩٦م)

حلف هشام بن عبد الرحمن أباه في الإمارة بعهد منه، ولم يكن أكثر إحوته،
فأدى ذلك إلى ثورات قام بها ضده أخواه سليمان وعبد الله المعروف باللمسي (لكنه
قرب مدينة ملسية). وكان هشام ليناً متديباً دمت الأخلاق عامل الناس معاملة بعيدة
عن صرامة أبيه، ولم يعكز إمارته القصيرة إلا ثورات أخويه وثورات قام بها بعض
البيمنية، وبمحاولة قامت بها إمارة أشتوريش المسيحية للامتداد، ولكن قواد هشام

استطاعوا إيقاف هذه الحركات بحزم.

وربما كان أهم ما حدث في عهد هشام هو دخول المذهب المالكي إلى الأندلس، وكان الأندلسيون قبل ذلك على مذهب الأوزاعي (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) إمام أهل أشام، ولكن طلبة العلم الذين كانوا يتوجهون في الحج إلى المدينة شهدوا ما كان للإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) من مكانة عظيمة في نفوس المسلمين، وكان قد أتم مجموعته الفقهية الموطأ الذي يعد من أهم كتب التشريع التي تنظم حياة المجتمع الإسلامي في عباداته ومعاملاته، فأخذ هذا الكتاب عند من تلاميذ مالك الأندلسيين منهم الحارثي بن قيس، ورياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون، وأهمهم بغير شك يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م)، وروايته لـ الموطأ هي المعتمدة عند أهل الأندلس. وقد تحول الفقهاء المالكية منذ ذلك الوقت إلى طبقة لها نفوذ كبير في أوساط الشعب وأصبح يُختار منهم القضاة والمشاورون.

وتحتاج علاقات هشام بصناري الشمال إلى وقعة قصيرة. فقد رأيت في ما سبق أن بلاي أول من نهض بالمقاومة الصراية توفي سنة ١٢١هـ/ ٧٣٩م، وبعده ولي مملكة أستوريش الوليدة روج ابنه أدهونش (ألفونسو الأول) فحكم حتى سنة ١٣٩هـ/ ٧٥٧م. وفي عهده نشبت في المغرب ثورة البربر التي أدت إلى ترك قاطني جليقية من البربر مواطنهم وانسحابهم إلى الجنوب لكي يناصروا إخوانهم في حربهم مع العرب، وأدت اندفاعه التي استمرت بين (١٣٣ و ١٣٥هـ/ ٧٥١ و ٧٥٣م) إلى مزيد من هجرة المسلمين مستوطنين ليون (León) إلى مدينتي قورية (Coria) وماردة. واشتغل المسلمون في آخر عهد الولاة وبداية أيام عبد الرحمن الداخل بثوراتهم وقتلهم، وهذا سمح لألفونسو الأول بتوسيع رقعة نفوذه حتى بلغت مملكته ضفاف نهر الدوير. إنه لصحيح أن عبد الرحمن الداخل أوقف هذا التقدم ولكن المسلمين لم يحاولوا استرداد الأرض التي انسحبوا منها. وفيما بين ١٣٩هـ/ ٧٥٧م - و ١٧٥هـ/ ٧٩١م حكم أستوريش ملوك ضعاف توقفت في أيامهم حركة التوسع المسيحي، وفي ١٧٥هـ/ ٧٩١م وجه الأمير هشام إلى منطقتي ألبا (Alava) وجليقية حلتين نكلتا بهما نكلاً شديداً. وفي السنة نفسها ولي عرش أستورية ألفونسو الثاني المعروف بالعميف (Alfonso II, el Casto) (١٧٥ - ٢٢٧هـ/ ٧٩١ - ٨٤٢م) الذي نقل عاصمة مملكته إلى أيبط (Ovieda) وفي ١٧٨هـ/ ٧٩٤م عاد هشام إلى توجيه جيشين: الأول اقتحم ألبا (Alva) والقلاع (Castilla)، والثاني اقتحم أيبط وخرّبها تخريباً شديداً.

وحينما توفي هشام بعد حكمه القصير كان قد ترك إمارة مستقرة آمنة قوية، وكان محبوباً من رعيته، ولهذا فقد ذكر بعض المؤرخين أنه لُقّب بـ «بالرصاء» وهو الوحيد الذي حمل لقباً تشريفاً من هذا النوع بين أمراء الأندلس المستقلين

٣ - الحكم بن هشام الرِّبَضي (١٨٠هـ/٧٩٦م - ٢٠٦هـ/٨٢٢م)

ورث الحكم مملكة مستقرة مهيأة إلى حد ما، وأغراه ذلك بالانصراف إلى متعة الشراب والصيد، ولم يسلط مسلك أبيه من تقريب العقهاء الذين كان نفوذهم على العامة عظيماً، وأحاط نفسه بحرس من الصقالبة سماهم الناس «الخُرْس» بمعجمتهم، وكانوا شديدي القسوة. ومن هنا بدأت حملة تدمير في أوساط العامة لم تلبث أن تحولت إلى ثورة عارمة. وكان أول ما عاناه الحكم هو ثورة عتبه سليمان وعبد الله، غير أن سليمان هُرم وقُتل في منطقة ماردة سنة ١٨٢هـ/٧٩٨م. وأما عبد الله فالتصل بالملك الإفريقي شارلمان ووفد عليه طالباً معونته، إلا أن ثورته في الشعر الأعلى لم يكتب لها النجاح، غير أنها أبقت في شارلمان الرغبة في تدخل جديد في شؤون الأندلس. ففي سنة ١٨٥هـ/٨٠١م قرر شارلمان أن ينتقم لهزيمته السابقة في حربه على سرقسطة، فأرسل ابنه لدويق (Ludovico) (لويس (Louis)) على رأس حملة حاصرت برشلونة، واستنجد عاملها سعدون الرعبي بمن جاوره من حكام الشجر، فلم ينجده أحد، وبعد حصار استمر ستين سقطة المدينة في يد لدويق، وتحولت إلى ثغر تابع لمملكة الإفرنج (Limes Hispanicus) أو كما سميت بالإسبانية «La Marca Hispánica» وأصبحت برشلونة عاصمة إمارة مسيحية جديدة.

كذلك بدأت حركة تدمير بين المولدين في سرقسطة، ولكن ثورتهم سرعان ما اهدت. وفي سنة ١٨١هـ/٧٩٧م سرت عدوى الثورة إلى طليطلة، فخلعوا الطهدة، ولكن حامل طليطلة عمروس أوقع بزعماء الثوار مذبحه رهينة في الوقعة المعروفة باسم «وقعة الحفرة». وفي سنة ١٨٩هـ/٨٠٥م نشبت ثورة أخرى في الثغر الأدنى. ماردة، وكان زعيمها هو القائد البربري أصبغ بن وانسوم، وانضم إليه فولدون من البربر، والمنعربون، وقد استمرت هذه الثورة سبع سنوات حتى تم إخمادها سنة ١٩٧هـ/٨١٣م.

على أن أخطر حركات التمرد وقعت في قرطبة نفسها، ونحن نعلم بما ثورت الرِّبَض، والرِّبَض المقصود هو السهل الواقع على الضفة اليسرى للوادي الكبير في مواجهة قصر الإمارة، وكان يُعرف باسم رِبَض شقبة (El Arrabal de Secunda)، وكان حياً مردحاً يسكنه صغار التجار والصناع والعقهاء وطلبة العلم، وكان العقهاء يشيرون العامة بقدهم اللاذع لسياسة الأمير، وفي سنة ١٨٩هـ/٨٠٥م اندلعت الثورة الأولى، وكانت في الحقيقة مؤامرة هدفت إلى خلع الحكم وتولية ابن عم له الإمارة، لكن هذا الأمير نفسه وشى بالتأمرين فقبض عليهم وصلب منهم اثنين وسبعون رجلاً من بينهم فقيه كبير هو يحيى بن مضر القيسي. ولم تفلح هذه الإجراءات القاسية في انقضاء عن التمرد، إذ شبت في سنة ٢٠٢هـ/٨١٨م ثورة أخرى أخطر من سابقتها في رِبَض أبصاً، وهي ثورة اشترك فيها أعلام الفقهاء ومنهم يحيى بن مضر القيسي

وطالوت بن عبد الجبار من تلاميذ الإمام مالك. واقتحم الثوار قصر الإمارة، وتخرج موقف الأمير، ولكنه برياطة جأشه وبفضل بعض قواده صمد للثوار واستطاع حرسه أن يوقعوا بهم مذسحة أخرى هائلة. ومن أجل هاتين الثورتين عرف الحكم في التاريخ بلقب «الريضي». وبعد ثلاثة أيام من استباحة الريض أعلن الأمن، ومرت عدد من ملوك الثوار إلى طليطلة، ولكن معظمهم، ويقدروهم بعض المؤرخين بحمسة عشر ألف أسرة، أمر الحكم بنفيهم. فذهبت جماعة منهم إلى غاس بالمغرب، ورحب بهم الأمير الإدريسي إدريس الثاني، وأسكنهم في مدينة خاصة بهم سُميت مدينة أو «عدوة الأندلسيين» مقابلة للمدينة القديمة المدعوة «عدوة القرويين» (نسبة إلى مدينة القيروان)، وكان أكثر سكانها من البربر. واتجه فريق آخر بطريق البحر إلى شرقي البحر المتوسط، وقام هؤلاء المخاضرون بالاستيلاء على مدينة الإسكندرية، واشتركوا في الاضطرابات التي كانت تسود شمالي مصر آنذاك. وأخيراً اضطر الخليفة المأمون أن يبعث إلى مصر بواحد من خيرة قواده وهو عبد الله بن طاهر لكي يخمّد ثورة هؤلاء الأندلسيين، على أن بن طاهر يبعد نظره السياسي أثر أن يتفاوض معهم، فعقد معهم صلحاً يسيرهم بمقتضاه في سفنه إلى حيث أرادوا من جرائر البحر، فتوجهوا بقيادة زعيمهم أبي حفص عمر البلوطي (نسبة إلى محص البلوط (Valio de los Pedroches) وهو سهل يقع في شمال غربي قرطبة) إلى جزيرة إفريطش (كريت) وكانت تابعة للإمبراطورية البيزنطة، فاستولوا عليها وأنشأوا فيها دولة إسلامية ظلت قائمة حتى عاد البيزنطيون للتغلب عليها في سنة ٣٥٠هـ/٩٦١م.

وعلى الرغم مما ينتهم المؤرخون به الحكم من قسوة وسفك للدماء - وهي عمة صحيحة بغير شك - فإنه كان لا يخلو من تدين، ولا سيما في الشطر الأخير من حياته. أما قسوته فقد كان لها ما يبررها إذ كان حريصاً على ترسيخ قواعد السلطة وعلى هيبة الحكم، وكان مهتماً بأمور الثغور، فاستطاع أن يحصي حدود دولته من غارات الأعداء وذلك باستثناء ثغر يرشونة الذي فقدته ولم يتمكن من استرداده. وقد ندم على ما عرط منه في إحماد ثوري الريض، واتجه في السنوات الأخيرة من حكمه إلى التكفير عن ذلك بالإحسان إلى الرعية، وقد أكثر نساؤه من أعمال البر وإنشاء الصدقات وإنشاء المساجد. كذلك يلاحظ أن عهده اتسم ببروغ أول مظاهر النشاط الثقافي والعلمي في الأندلس، فنحن نلتقي بشخصيات شعراء ذوي مكانة مثل عباس ابن ناصح وبجبي الغزال وإبراهيم بن سليمان الشامي، هذا إلى جانب عدد من الفقهاء واللعوين وحتى من مجيدي الغناء.

٤ - عبد الرحمن (الثاني) بن الحكم (٢٠٦هـ/٨٢٢م - ٢٣٨هـ/٨٥٢م)

كان عبد الرحمن بن الحكم على النقيض من أبيه الحكم دمث الخلق محاً للتقرب من الرعية مبالاً إلى الراحة والدعة ولكن بغير إهمال لشؤون الدولة وبعد عهده من

أرهر عهود الإمارة وأكثرها استقراراً وعتجزات، وذلك بفضل ما أوتي من قدرة إدارية وتنظيمية كبيرة، ولعل من أهم مبتكراته نظام الوزارة وترثيه نظم الدولة، وهو نظام يختلف عما كان سائداً لدى الدولة العباسية إذ كان في الأندلس نهد شورى يعتمد على ما يمكن أن يسمى قيادة جماعية يحسن فيها توزيع الاختصاصات بحسب الكفاءات، فكان هناك وزير للخزانة (أي المالية) ووزير للأمن يدعى صاحب المدينة (وهو يشبه وزير الداخلية) ووزير للحرب يدعى الوزير القائد، ووزير للمشتات والعمارة يدعى «صاحب الأشغال»، وكان لهؤلاء مكان يجتمعون فيه يدعى «بيت الوزارة» ولهم رئيس يدعى «الحاجب»، ويجتمع هؤلاء الوزراء فيتداولون في أمور الدولة، ويتخذون قراراتهم التي يعرضونها على الأمير لإقرارها. وكان لهؤلاء من حرية الرأي ما يستطيعون به الاعتراض حتى على قرار الأمير نفسه، فهو نظم ديمقراطي إلى حد بعيد. وقد أحسن عبد الرحمن اختيار هؤلاء الوزراء، وكان أغلبهم من بيوت موالي بني أمية ممن عرفوا بإحلاصهم للدولة وتفانيهم في خدمتها، وهرب الكثيرون منهم بكفاءة إدارية عظيمة، وكانوا يدرسون أبناءهم على العمل، ولهذا فقد توارث أسر هؤلاء الوزراء وظائفهم، ونذكر منهم بني شهيد وبني أبي عبدة وبني بخت وبني أمية وبني قطيس وبني بسيل وكلهم قدموا للدولة الأموية عشرات من أكمل الرجال وأقدرهم. كذلك نظمت خطة القضاء وما يتصل بها من وظائف، فكان هناك «قاضي الجماعة» وهو قاضي العاصمة قرطبة وله إشراف على قضاء الكور؛ وكان هناك «صاحب «بوايت» وهو المشرف على توزيع الموارث و«صاحب السوق» (ويقابل المحتسب في المشرق) وهو يشرف على الأسواق وعلى مراقبة الأسعار ومعالجة المحتكرين والمطففين وكان لهذه الخطط ولا سيما خطة القضاء استقلال كبير، وما أكثر ما سمعنا عن قضاء نفذ حكمهم حتى على الأمراء أنفسهم. وكان يحيط بالقاضي عدد من الفقهاء الذين يدعون «المشاورين» لا بيت القاضي في أمر إلا بعد الاستئناس بأرائهم. هذا النظام العريق الذي يقرب إلى حد بعيد من نظم الدول الديمقراطية الحديثة كفل للأمة كثيراً من الأمان والاستقرار والمداينة، مما جعل الرعية تقبل عن أعمالها وأوجه نشاطها على نحو سرعان ما أتى ثمراته من التقدم السريع والرقى الواضح. ولعل الأندلس بلغت في ذلك ما لم تبلغه دولة إسلامية أخرى.

كان عبد الرحمن رجل حضارة بمعنى الكلمة، وكان يبلغه ما وصلت إليه بغداد حاضرة بني العباس من الرقي وال عمران على عهد الرشيد والمأمون فكان يود أن تصبح قرطبة هي بغداد الغرب وأن يكون هو مأمون دولة بني أمية، وكان لأمره قبله هم ورعتهم يتجيبون العراق وفارس مركز الحضارة العباسية إذ كانت لديهم محوهم من تدخل خصومهم بني العباس في شؤون بلادهم. ولهذا فقد كان الأندلسيون - ولولاهم لبني أمية - إذا أدوا فريضة الحج زاروا دمشق والفسطاط وأمثالهما، أم في عهد عبد الرحمن فقد زال الخطر. ولم يعد العباسيون يفكرون في بث عملائهم لتعكير

صمو الأنديس، ولقد رأى الأمير الأموي أن يستفيد بقدر ما يستطيع من ثمرات حضارة العباسيين وثقافتهم الراقية، ولهذا فإنه رحب بالمضي علي من دفع المعروف بررياب تلميذ إسحاق الموصلي باعتباره صغيراً لأعلى نماذج الحضارة وكان زرياب جديراً بالمكانة التي احتلها في بلاط عبد الرحمن، إذ لم يكن مجرد موسيقي ومغنٍ بارع، بل كان ممثلاً لرفعة الحضارة العباسية ورقياً وتقاليدها ورسومها وآدابها في كل شيء. هي طريقة الزري وفي آداب الموائد وفي أوضاع ما تسميه الآن «بالبروتوكول» «والإتيكيت» بل حتى هي طريقة تصفيف الشعر بالنسبة للرجال والنساء، وفي ميدان عمله استعاع زرياب أن يكون أول مدرسة غنائية موسيقية بفصل تلاميذه من المعين والقيين، بل إنه طور العود الشرقي فأضاف إليه وترأ حامساً وجدد في صروب الإيفاعات والألحان. فكان على درجة عالية من الثقافة فجلب معه مقداراً عظيماً من الشعر الغنائي والموادر والأخبار التي يتداولها الندماء. واهتم عبد الرحمن بالاستفادة من النهضة العلمية ببغداد فبعث بشاعره عباس بن ماصح الثغفي إلى العراق لكي يجلب له كتب «العلوم الأوائل» أي الرياضيات والفلك والطب وما إليها، ورحل إلى بغداد مفيره وشاعره يحيى بن الحكم المزال وأدخل إلى الأندلس مذهب الشعراء المحدثين من أمثال أبي نواس وأبي العتاهية، كما وفد على العراق كثير من طلبة اللغة والنحو والتفسير وعادوا إلى بلادهم يحملين براد ثقافي وفير في هذه العلوم.

واهتم عبد الرحمن بالعمارة والمنشآت فقام بتوسيع المسجد الجامع بقرطبة ورفع سقفه، وأبتكر مهندسوه في المسجد تلك الأقواس المزدوجة التي تعد من روائع مبتكرات لعمارة الأندلسية، كما أنشأ عدداً كبيراً من المساجد الفخمة في شتى حواضر الأندلس.

على أن إهام عبد الرحمن الأوسط لم تصف له تماماً، فقد شُئت في بعض مدن الأندلس ثورات متعددة في طليطلة، وفي الشجر الأعلى وفي اجزيرة «الخضراء»، وشهدت منطقة تدمير فتنه تجددت بين القيسية واليمينية واستمرت سبع سنوات ولكنها أخذت سنة ٢١٤هـ/٨٢٩م، وعلى أثر ذلك أنشأ عبد الرحمن هناك حاضرة جديدة أصبحت عاصمة الإقليم هي مرسية وانتفض سكان جزيرة ميورقة (Mallorca) ومنورقة (Minorca). وكانوا على عهد من السليمان منذ أول الفتح، فكان بهم وضع متميز يتمتعون بمقتضاه بما يشبه الحكم الذاتي، فلما انتفضوا سَير إليهم أسطولاً فتح بلادهم وأصبحت جزءاً من أرض الأندلس.

وجرد عبد الرحمن حملات عديدة ضد نصارى الشمال، ففي عام ٢٠٨هـ/٨٢٣م عرا قائده عبد انكريم بن معيث ألبه والقلاع، وفي سنة ٢١٩هـ/٨٢٥م غزا آلة أيب عمه عبيد الله بن عبد الله البلسي، وتوغل القائد العباس بن عبد الله القرشي في أرض جليقية، وفي السنة التالية هاجم عبيد الله البلسي أيضاً أرض جليقية، ووصلت

قواته إلى صمصام نهر مينيو (Rio Miño) ثم توجهت إلى الغلّاغ أيضاً وفي سنة ٢٢٥هـ / ٨٤٠م قاد عبد الرحمن بنفسه حملة إلى جليقية. وفي السنة التالية بعث الأمير لابنه المطرف والوزير عبد الواحد بن يزيد الإسكندراني مهاجمان منطقة برشونة.

ولم يلبث ملك أشتوريش أن توفي سنة ٨٤٢م وخلفه ابنه ردمير (Ramiro) (٨٤٢م - ٨٥٠م)، ولكن الأمور لم تتغير إذ تكررت حملات عبد الرحمن على المملكة المسيحية. وفي حملة سنة ٨٤٦م التي قادها محمد بن الأمير عبد الرحمن حوصرت مدينة ليون (León) وقذفت بالمجانيق مما أثار ذعر السكان فعزوا هاربين من المدينة واقتحمها محمد فأحرقها وهدم أسوارها.

على أن أخطر ما وقع في أيام عبد الرحمن الأوسط هو مهاجمة الأردمانيين أو المجوس كما سماهم المسلمون (Los normandos) لسواحل الأندلس في سنة ٢٢٩هـ / ٨٤٤م. وكان «رجال الشمال» هؤلاء من سكان البلاد الإسكندنافية قد أغرمهم ما تتمتع به الأندلس من غنى وحضارة، فقاموا على عاداتهم لي مهاجمة السواحل الأوربية بمباغته ميناء الأشبونة (Lisboa) بمراكبهم الخفيفة، وأسرع عامل المدينة وهب بن عبد الله بن حرم بطلب النجدة من الأمير، ولكن هؤلاء اسحدروا بمراكبهم إلى قادس (Cádiz) فاحتلوها ثم توغلوا في مصب الوادي الكبير إلى إشبيلية فأحرقوا مسجدها الجامع ونهبوا المدينة، وأسرع عبد الرحمن بإرسال قوات إلى المدينة بقيادة نصر الحصري وعبد الرحمن بن رستم. واستطاع هذان القائدان التصدي بشجاعة للقراصنة النورمنديين وأوقعا بهم هزيمة منكرة في قرية طبلاطة (Tablada) جنوبي إشبيلية. وقد أدت هذه الأحداث إلى أن يوجه عبد الرحمن عنايته إلى إنشاء أسطول قوي يحمي سواحل بلاده فانخذل دور صناعة من موانئ الأندلس: الأشبونة، وإشبيلية وبلنسية والجزيرة الخضراء، ولم يمض وقت طويل حتى كان لديه أسطولان قويان في المحيط الأطلسي وفي البحر المتوسط، كما عمل على إنشاء أربطة ومراكز حراسة.

ولم ير الأمير بأساً في معالجة الأمر بالطرق الدبلوماسية، فأرسل إلى بلاد ملك النورمنديين سفارة على رأسها شاعره يحيى الغزال فمقد معهم هدنة أو صلحاً في خبر مشهور، ثم عهد الأمير للغزال أيضاً بسفارة أخرى إلى ملك بيزنطة ثوفلس (Theophile)، ووصل الغزال إلى القسطنطينية وأدى سفارته التي توثب عليها في ما يدر عقد معاهدة صداقة بين قرطبة وبيزنطة.

٥ - محمد (الأول) بن عبد الرحمن (٢٣٨هـ / ٨٥٢م - ٢٧٣هـ / ٨٨٦م)

حلف الأمير عبد الرحمن بن الحكم لابنه محمد بلداً قوياً مستقراً ووفر الموارد ينعم بمسط لا بأس به من السلام، وكان ذلك بفضل عدد من رجال دولته وورثته الذين أثبتوا كفاءتهم وحسن إدارتهم للأمور وعلى رأسهم حاجبه عيسى بن شهيد،

ملك ولي محمد أبني وزراء أبيه وحاجبه ابن شهيد حتى وفاته ثم اختار للحجامة بعده عيسى بن الحسن بن أبي عبدة الذي كان لا يقل عن سابقيه كفاءة، غير أنه ركن بعد ذلك إلى وزيره هاشم بن عبد العزيز وكان أقل قدرة عن سبقوه. يتصف بالكبرياء والصلف والحق وحسد قوي الكفاية، وهو بغير شك السبب في إفساد كثير من أمور دولة محمد وتردي أحوالها، ولا سيما في الشطر الثاني من إمارته. مع ذلك فقد حكم هذا الأمير قرابة ربع قرن كانت أحوال البلاد خلالها جارية على الاستقامة هذا وإن لم تقطع الثورات في مختلف الأقاليم. وظاهرة الثورات وحركات التمرد كانت مما اتسمت به الأندلس، وهي ترجع لأسباب منها تعدد الأصول العرقية بين عرب وموال ومولدين وبربر، ووجود أقلية مسيحية تتمثل في المستعربين الذين استعربوا ثقافة ولغة إلا أن وعيهم وشعورهم باختلافهم الديني قد لمزج منذ أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهيج عدد من رجال الكنيسة حلوا الكثيرين منهم على تحدي المجتمع الأندلسي المسلم، وسبب آخر لهذه الثورات هو ما تولد لدى كل طوائف الأندلس منذ الفتح من شعور بالعمزة والأنفة مما جعلهم يرون في الانصياع للطاعة لونا من المذلة والخنوع، وعامل ثالث قوى فيهم هذه النزعة هي طبيعة الأندلس الجغرافية، شبه الجزيرة بلد مترامي الأطراف أغلب أراضيه جبال شديدة الوعورة تجعل من العبور على أية سلطة مركزية السيطرة عليه سيطرة كاملة، ولهذا لما أكثر ما رأينا من ثوار يمتصمون بحصونهم المنيعه ويظلون خالعين للطاعة عشرات السنين دون أن تستطيع استئزاليهم أو إخضاعهم أية قوة عسكرية.

وقد كان من أول ما واجهه الأمير محمد هو الثورة التي نشبت في أواخر أيام عبد الرحمن الأوسط في أوساط المستعربين المسيحيين، وكان رجال الكنيسة قد هالهم ما رأوه من تأثير رعبتهم المسيحيين بالثقافة الإسلامية واصطناعهم لعادات المسلمين، وقد اشتهرت كلمات ألبارو القرطبي (Alvaro de Córdoba) التي يندد فيها بأصحاب ملته لإهمالهم الالتزام بأحكام دينهم وتشبعهم بثقافة المسلمين حتى إنهم نسوا اللغة اللاتينية وأصبحوا يجيدون العربية نثراً ومظماً، فقد اعتبر ذلك تهديداً يهدد باحتمال عتاق الكثيرين منهم للإسلام، وقد كان ذلك هو ما حدث كثيراً بالفعل، ولهذا فقد انتدب عدد من رجال الكنيسة لإثارة المشاعر الدينية للمسيحيين ومغرائهم بشعدي المجتمع الإسلامي والتهجم على الإسلام والتصريح بسب نبيه ﷺ. ونذكر من هؤلاء المثيرين للفتنة القسيسين سامسون (Samson) وإبولوخيو القرطبي (San Eulogio) وتلميذه ألبارو، وكان على الدولة أن تعاقب هؤلاء المتعرضين بالسب للإسلام بما تقضي به لشريعة من عقوبات قد تصل إلى الإعدام، وبالفعل وقعت هذه العقوبة على قسيس يدعى برفكتو (Perfecto) (رمضان - شوال ٢٣٦هـ/ نيسان/ أبريل ٨٥٠م) وتبعه آخرون اعتبرتهم الكنيسة شُهلاء. وعمل عبد الرحمن الأوسط على معالجة الموقف بحكمة مستعياً بالمعتدلين من رجال الدين، ودعا هؤلاء إخوانهم إلى تجنب استمرار

المسلمين والعودة إلى التعايش معهم.

وواصل الأمير محمد هذه السياسة المعتدلة، ولهذا فإنه لم تمس سوات على حكمه حتى هدأت هذه الحركة وعاد المستعمرون إلى التعايش مع المسلمين.

وواجه محمد أيضاً مواصلة أهل طليطلة لتمردهم، فتوجه إليهم نفسه على رأس حملة كبيرة في سنة ٢٥٠هـ/٨٥٤م، واستنجد الطليطليون بملك أشتوريش أردون بن ردمير (Ordoño I) فأمدهم بجيش كبير على رأسه أحد ثقائه، والتقى الفريقان في وادي سليط (Azaletc) في جنوب غربي طليطلة، وانتهت المعركة بهزيمة ساحقة للشوار وحماتهم من مملكة أشتوريش. وفي سنة ٢٤٥هـ/٨٥٩م عاد الطليطليون للتمرّد، فتوجه إليهم محمد من جديد وحاصره ثم أمر بهدم قنطريتهم التي كانت تقوم على نهر تاجه (El Tajo) فسقط في أيديهم وطلبوا الأمان ولم يعودوا للتمرّد حتى نهاية عهد الأمير محمد.

كذلك كان عليه أن يواجه موسى بن موسى بن قسي الذي كان متقلّباً بين الطاعة والمعصيان في منطقة الشجر الأعلى (La Marca Superior) أي سرقطة وما حولها، وكان ينصرف كملك مستقل في أواخر أيام عبد الرحمن الأوسط، وفي سنة ٢٤٥هـ/٨٦٠م ثار نزاع بينه وبين صهره (زوج ابنته) إزراق بن ملتيل (Izraq b. Muntil) صاحب وادي الحجارة، وكان هو وأسرته يديسون دائماً بالولاء لأمرء قرطبة، فأصيب في قتاله معه بجرح أدى إلى وفاته في السنة نفسها، واستقبل الأمير محمد خبر موته بارتياح، غير أن أبناء لبا (Lope) وإسماعيل ومرتون (Fortún) سلكوا طريق أبيهم في التقلب بين الطاعة والمعصيان، ووجه إليهم محمد حملات عديدة كسرت من شوكتهم، فضعف أمرهم في أواخر أيامه.

ولا شك أن أخطر ثورة واجهها الأمير محمد هي ثورة عبد الرحمن بن مروان المعروف بالجليقي (El Gallego) في المنطقة الغربية (التي تقابل اليوم محافظة «Extremadura» في إسبانيا) والبرتغال. وكان قد بدأ تمرده في بلدة ماردة فقبض عليه سنة ٢٥٤هـ/٨٦٨م، وأرسل إلى قرطبة مع غيره من الثوار، وجرت العادة بأن يعامل هؤلاء معاملة طيبة استلاقاً لقلوبهم، غير أن هاشم بن عبد العزيز وزير الأمير محمد شعانيه وسره تصرفه أهانه وأساء معاملته، فمر من معتقله في سنة ٢٦١هـ/٨٧٥م وعاد إلى إعلان الثورة واعتصم بحصن ألتجي (Catillo de Alange) (على بعد ٢٠ كيلومتراً إلى جنوب ماردة) والتف به مولدو هذه الناحية ولحق بابن مروان رعيم آخر هو سعدون السرباقي المقيم في مدينة في البرتغال (وهي اليوم «O'Porton»)، فخرج إليهم الأمير محمد بنفسه وحاصره حصاراً شديداً حتى طلب ابن مروان الأمان، فقبل منه الأمير بعد أن أخذ منه رهائن. وتوجه ابن مروان إلى بطيوس (Badajoz) فعمرها وسكها مع أصحابه. ولكنه عاد للثورة في السنة التالية ٢٦٢هـ/

٨٧٦م فوجه الأمير محمد إليه حملة بقيادة هاشم بن عبد العزيز، والتقى الفريقان في موضع كركر (Aiburquerque)، قدارت معركة شديدة انتهت بهزيمة جيش الأمير محمد وأسر هاشم.

ولما كان ابن مروان على عهد مع الفونسو ملك أستوريش وليون الملقب بالعظيم (Alfonso III el Magno) (الذي حكم بين سنتي ٨٦٦م و٩٠٩م) فإن ابن مروان رأى أن يسلم أسيره هاشماً إلى الملك المسيحي، فحمل إلى بلاطه في أيبط، وظل في أسرهم سنتين إلى أن استنقذه الأمير محمد بعد دفع قدية ثقيلة. وظل ابن مروان شاذاً من الطاعة، بل إنه اشترك مع الملك المسيحي في حملته التي خرب فيها حصن دويل (Adobales) (إلى الجيوب من بطليوس) في سنة ٢٦٣هـ/٨٧٧م، على أنه بعد ذلك ندم على مخالفته للملك الأشتوري وطلب الأمان وظل مخلصاً للهدوء في أواخر أيام الأمير محمد حتى توفي في أيام الأمير عبد الله بن محمد سنة ٢٧٦هـ/٨٩٠م.

وفي عهد الأمير محمد بدأت تتحدد ملامح إمارة مبيجة جديدة هي إمارة نبرة (Nabarra) وعاصمتها هي بيلونة وكانت أول أسرة تحكمها هي أسرة بني بئق (Iñigo) الذين كثيراً ما ارتبطوا برباط المصاهرة مع جيرانهم بني قسي أصحاب الشفر الأعين. على أن هذه الإمارة لم تكن خطراً كبيراً بالنسبة للأندلس الإسلامية آنذاك.

وقد رأينا في علاقات الأمير محمد بمملكة أستوريش كيف اشتدت في أيامه قوة هذه المملكة المسيحية حتى أصبحت خطراً كبيراً على المسلمين، ولا سيما منذ ولي حكمها أدفونش بن أردون (ألفونسو الثالث الملقب بالعظيم) فقد حكم هذا ملك على مدى ثلاث وأربعين سنة استطاع خلالها أن يستولي على الشريط الواسع بين حوضي لدويره والتجه ويحمره بكثير من المستعربين للمسيحيين القادمين من الأندلس، ولهذا فقد نقل عاصمة ملكه من أيبط في أقصى الشمال إلى ليون، وقد أشرنا إلى حملته التي اخترق فيها الأندلس واستولى على حصن دويل جنوبي ماردة، وتدل هذه الحملة وبقاء وزير الأمير محمد في أسره لمدة عامين على مدى ما أصاب الأوضاع من تغير، فقد أصبح موضع تلك المملكة المسيحية أن تنازل الأندلس منارلة التندلس، وهو ما لم تشهد من قبل وهذا التطور هو الذي حمل الأمير محمداً على أن يهتم بالخطوط الددعية لبلاده إزاء هذا الخطر المتزايد، فإذا بنا نراه يبني سلسلة من المدن الحصينة تحترق الهضبة الوسطى (La Meseta Central) لتأمين حدود الأندلس مثل مجريط (مدريد Madrid) وطلمنتكة (Talamanca) وقسالش (Canales) وولموش (Olmos) وقلعة حليلة (Calatalifa) وهذه المدن الحصينة تقع في المنطقة التي استدعى بعد ذلك الشعر الأوسط (La Marca Media) في ما بين وادي الحجارة وطليطلة إلى جانب اهتمامه بتحصين الشغرين الأعلى (سرقسطة وما حولها) والأدنى (ماردة وما يليها) حتى سواحل المحيط الأطلسي.

وكانت للأمير محمد سياسة خارجية تقوم على إنشاء علاقات ودية حتى مع الأعداء التقليديين، إلى جانب علاقته الطيبة مع بني رستم أصحاب تاهرت (Tiaret) وبني مدرار أصحاب سجلماسة في المغرب الأقصى وسعى لكسب صداقة الأعالي في إفريقيا، كما اتصلت سفارات بينه وبين ملك الإفرنج قارله بن بين المعروف بالأصلع (Charles Le Chauve).

وكان محمد مشجعاً للثقافة وحرية الفكر كما يبدو في موقفه من العقبة المحدث بقي بن مخلد (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) الذي قدم بعد رحلته إلى المشرق بمجموعات من الأحاديث ورسالة الإمام الشافعي فثار عليه الفقهاء المالكيون وأناروا العامة عليه وكادوا يفتكون به لولا حامية الأمير وتشجيعه له على نشر علمه. وفي عهده نبغ علماء مرموقون مثل عباس بن فرماس (ت ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م): الحكيم المخترع المصمم الموسيقي الشاعر صاحب أول محاولة للطيران.

٦ - المنذر وعبد الله بن محمد (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م - ٣٠٠هـ/ ٩١٢م)

حكم الأمير المنذر بن محمد الأندلسي لمدة عامين وخلفه أخوه عبد الله الذي امتدت إمارته خمسة وعشرين عاماً. وأهم ما يسجل خلال هذه الفترة هو أن الأوضاع التي سادت في أواخر أيام محمد تفاقمت تعاقباً خطيراً خلال إمارة إبنه، وكان مصدر الخطأ هو أن سياسة المرونة التي كانت سائدة أيام الأمير عبد الرحمن قد استبدلت في عهد محمد - بسبب قصر نظر وزيره هاشم بن عبد الميز - بسياسة عنيفة ترمي إلى فرض سلطة قرطبة المركزية بالقوة على سائر أنحاء الأندلس، ومن ناحية أخرى أدى المجهود الحربي الكبير الذي بذل ضد الثوار في الداخل ولصد الحملات المسيحية الموجهة من الخارج إلى نقص موارد الدولة فاضطرت إلى زيادة الضرائب وأخذ الناس بالانسحاب في جبالها. فتزايدت حركات التمرد والعصيان، ورأى المتمردون عجز سلطة الإمارة عن وضع حد للفوضى الناجمة عن ذلك، فأصبحت طوائفهم المنتمية إلى أصول عرقية مختلفة تسوي براعياتها في ما بينها دون اعتبار لسلطة الإمارة، وهكذا لم تعد حكومة قرطبة تواجه ثورات وحركات عصيان فقط، بل أيضاً سلسلة من الحروب الأهلية بين الرعية نفسها.

وكانت أخطر حركات التمرد وأطولها عمراً هي التي قام بها عمر من حمصون رعيم المولدين في منطقة مالقة وجبال رندا (Serrania de Ronda) وقد بدأت ثورته في سنة ٢٦٥هـ/ ٨٧٩م واستمرت حتى وفاته سنة ٣٠٥هـ/ ٩١٨م أي على مدى نحو أربعين عاماً واعتصم في أول أمره بقلعة برشتر (Barbastro). وفي سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م قاد الوزير هاشم من عبد الميز حملة انتهت فيها إلى حصار برشتر فصالح ابن حمصون، بل إنه أنزله من قلعته وحمله معه إلى قرطبة حيث عمل في جيش الإمارة

واشترك في الغزوة التي وجهها الأمير محمد إلى ألبنة وأبدى فيها شجاعة ملحوظة، غير أنه نزع إلى الخلاف مرة أخرى بسبب سوء معاملة هاشم ورجاله له، فإداهه يفر من قرطبة كـ فعل ابن مروان الجليقي من قبل، ويعود إلى بيشتر حيث يلتف به أصحابه من المولدين ويشنون حرباً تشبه حرب العصابات يقطعون فيها الطريق إلى قرطبة، وتكررت حملات المنذر لإخلاء ثورة ابن حفصون ولكن بغير جدوى، بل إنه فقد حياته وهو يحاصر برشتر إثر مرض أصابه وكان يرافقه في الحملة أخوه عبد الله الذي اضطر إلى رفع الحصار ليعود بجثة أخيه إلى قرطبة.

وفي عهد عبد الله اتسع نطاق ثورة ابن حفصون واعتبره المولدون في سائر أنحاء الأندلس، وفي سنة ٢٧٧هـ / ٨٩٠م استولى ابن حفصون على قلعة بلاي (Poley) (التي تدعى اليوم أجيلار (Aguilar)) على بعد ٥٠ كيلومتراً إلى الجنوب الغربي من قرطبة) وبلغت به الجراءة أن أصبح يكرر عاراته على السهول المحيطة بالمعاصرة والمدعوة بالقنبانية (La Campina). غير أن الأمير عبد الله لم يلبث أن ألحق بهن حفصون هزيمة ساحقة بفضل اثنين من أكمل قواده هما عبد الملك بن عبد الله بن أمية وعبيد الله بن أبي عبدة، فاستولى جيش الإمارة على قلعة بلاي سنة ٢٧٨هـ / ٨٩١م. وفي سنة ٢٨٦هـ / ٨٩٩م أعلن ابن حفصون ارتداده عن الإسلام وعتناقه النصرانية وكان ذلك مما أفقده كثيراً من أنصاره المسلمين، ومنذ ذلك التاريخ تقلص سلطان ابن حفصون بالتدريج وإن ظل شوكة في جسم الإمارة حتى وفاة عبد الله.

وانشردت الثورات وحركات التمرد في بقية أنحاء الأندلس، ففي منطقة إلبيرة شبت الفتنة بين المولدين والعرب الذين تزعمهم سوار بن حمدون ثم الفارس الشاعر سعيد بن جودي، وكان هؤلاء يتذبذبون بين العصيان على الأمير عبد الله واطاعة له. وفي إشبيلية شبت فتنة أخرى بين المولدين والعرب، وكانت أسرتان هريشان تكفاسمان السلطة في هذه المدينة: بنو حلدون (وهم أسلاف المؤرخ الكبير ابن خلدون) وبنو حجاج. وكان للعرب العلية في هذا الصراع ولكن إبراهيم بن الحجاج حول إشبيلية ومنطقتها إلى إمارة شبه مستقلة.

ويستولى كثير من الثوار الصغار من رعماء المولدين على مدن عديدة يتحولون فيها إلى أمراء شبه مستقلين: عبيد الله بن أمية بن الشالبة في شمسان (Somontin) (في منطقة حيان (Jaén))، وسعيد بن مسنة في باعة (priego)، وخير بن شاعر في شودر (Jódar)، وسعيد بن هذيل في المتلون (Monleón) قرب حيان، وديسم بن إسحاق في مرمية ولورقة، وعبد الملك بن أبي الجواد في باجة وميرتلة (Mértola) (في البرتغال)، وبكر بن يحيى في شنتمرية الغرب (وهي اليوم مدينة «Faro» في جنوب البرتغال).

ويستولي ثوار البربر على ما في أيديهم من مدن ومنهم بنو ذي السون (الدين أصبح منهم مدوك طليطلة في عصر الطوائف). وهم يتحدرون من قبيلة هواره البربرية، فقد حكم هؤلاء مدن أقليمش (Uclés) وويطة (Huete) في منطقة قونكة (Cuenca)، ويستقل بعض القلاع في الجنوب والغرب بعض صغار الثوار

أما الثمور فلم تكن أحوالها خيراً من ذلك: ففي الثغر الأعلى طل أبناء موسى ابن موسى القسوي يتوزعون مدن الثغر، ولكن أمرهم ضعف بسبب نزعاتهم فيما بينهم، ثم لظهور أسرة عربية منافسة لهم هم بنو نجيب الدين ستصبح لهم بعد ذلك العلبة عن سرقسطة وإقليمها. وفي الثغور الغربية في منطقتي ماردة وبطليوس وما حولهما تنقسم المنطقة أسر من المولدين والبربر، وتجدد بها الإشارة إلى ثورة قام بها أحد أفراد البيت الأموي هو أحمد بن معاوية المعروف بابن القط المهدي، أعلن دعوة غريبة تبدو متأثرة بالدعايات الشيعية، وتنادي بالجهاد في سبيل الإسلام، وكان الزعيم الروحي لهذه الدعوة شخصية شبه أسطورية، يدعى أبا علي السراج، وقد استطاع ابن القط وداعبه السراج استهواء آلاف من البربر سكان فحش البلوط (في شمال هربي قرطبة). وجبل البرانس (أو المعدن (Sierra de Almadén)) من قبائل بفرزة وكثامة المقيمين في حوض وادي آنه (Rio Guadiana). ولم تكن ثورة هؤلاء موجهة ضد إمارة قرطبة، بل كان هدفها الجهاد ضد المسيحيين، فتوجه ابن القط ومعه داعيه أبو علي السراج عن رأس ستين ألف من أتباعهما إلى مدينة سمورة (Zamora) على ضفاف نهر الدويره التي كان المونسيو الثالث قد جدد بناءها في سنة ٢٨٠هـ/٨٩٣م في توسعته نحو الجنوب. ولدى أسوار سمورة دارت معركة عبثية في رجب ٢٨٨هـ/ تموز/ يوليو ٩٠١م انتهت بمقتل ابن القط المهدي وهزيمة أصحابه هزيمة ساحقة.

كل هذه الأحداث تصور تفكك الإمارة في أيام عبد الله بن محمد مما كان يهدد الدولة الأموية كلها بالانهيار، لولا ماثرة الأمير عبد الله وتمسكه بالشرعية، ثم بفضل عدد من قواده الذين أثبتوا شجاعتهم المائفة وحرصهم بقوى الحرب وولاءهم العظيم مثل أبي العباس أحمد بن أبي عبدة وابن أخيه عبيد الله بن محمد ومدر بن أحمد.

ولم حير ما قام به الأمير عبد الله هو أنه عين لولاية عهده حفيده عبد الرحمن ابن محمد، وكان أبوه محمد قد قتل في مأساة محرقة ذلك أن محمداً كان هو ولي العهد ولكن أخاه المطرف حسده على ذلك فقتله في آخر سنة ٢٧٨هـ/٨٩١م، وتغاضى الأمير عن جريمة المطرف ولكنه عاد إلى ارتكاب جريمة أخرى إذ قتل القائد عبد الملك بن أمية وهما متوجهان إلى إشبيلية وذلك سنة ٢٨٢هـ/٨٩٥م، ولم يعفر الأمير عبد الله هذه الجريمة فأمر بقتله. ويبدو أن حب الأمير لابنه الأول محمد هو الذي جعله يفرغ حباه على حفيده اليتيم عبد الرحمن فيكفله ويؤمله لتولي الإمارة بعده

والمرتب أن عبد الرحمن حينما ولي الإمارة بعد موت جده في أول ربيع الأول ٢٩٩هـ/ ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر سنة ٩١٢م لم يلق معارضة من أهل بيته مع أن سبه كانت لا تجاور الحادية والعشرين مع وجود كثير من أعمامه والكبار من أسرته. وقد ورث تركة مثقنة وإمارة مرقتها الفتن والثورات وخزانة تكاد تكون حالية. ومع ذلك فقد باشر الأمير الشاب أمور دولته في حزم ودكاء نادرين، وكان منذ البداية عارماً على أن يعيد للإمارة وحدتها وبدأ في مطلع عهده باتخاذ الإجراءات الكفيلة بذلك، ولم تكده سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٢م تنتهي حتى كان قد استولى على إستجة (Ecija) أقرب المدن المتمردة إلى قرطبة، ثم تلا ذلك إخضاع حصون جيان وإسيرة ومالقة، وفي السنة التالية أخذ في الاستيلاء على حصون ابن حفصون حول معقده في بربشتر، وعادت إشبيلية إلى الطاعة. ولم يلبث زعيم ثورة المولدين أن توفي حتف أنفه في ربيع الأول ٣٠٥هـ/ أيلول/ سبتمبر ٩١٧م، فكان ذلك إيداً بفقر انتهاء ثورته، إذ إن أمهائه لم يستطيعوا مواصلة الثورة طويلاً. ولم تأت سنة ٩٢٨م حتى استولى أحد قواد عبد الرحمن على بربشتر آخر معاقل بني حفصون. أما أخبار الثوار في الجنوب فقد تساقطوا واحداً في إثر الآخر، وفي الوقت نفسه وجه عبد الرحمن حملاته لإخضاع ثوار المناطق الشرقية والغربية، سواء بالقوة المسلحة أو بالطرق السلمية وبم بين سنتي (٣١٧هـ/ ٩٢٩م و ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م) تم إخضاع الشفور، فعادت للطاعة طليطلة وبطليوس وكل منطقة الثغر الأعلى.

ولم تشغل هذه الجهود عبد الرحمن عن حامية حدوده مع إسبانيا المسيحية. وكان ملك أشتوريش وليون أردون الثاني الذي ولي العرش سنة ٩١٤م قد قام بحملة مدمرة على مدينة بابرة (Evora) (في البرتغال الآن) ثم عاد في سنة ٣٠٢هـ/ ٩١٥م لمهاجمة حصن الحنش، فوجه عبد الرحمن حملة انتقامية بقيادة أبي العباس بن أبي عبدة، فافتحمت مملكة ليون واستولت على بعض الحصون. وفي ٣٠٦هـ/ ٩١٨م عادت جيوش عبد الرحمن إلى مهاجمة ليون وأوقعت بالملك أردون هزيمة قاسية. وفي سنة ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م قاد الأمير الأموي بنفسه حملة افتحمت مملكة ليون وحربت كثيراً من حصونها ثم واصلت طريقها إلى مملكة نبرة (Navarra) التي كان ملكها شانجه الأول ابن غرسيه (Sancho (I) Garcés) قد هاجم الثغر الأعلى، فألحقت بشانجه وبخلفائه من أهل ليون هزيمة منكرة تعرف بوقعة «Valdejuquera» وفي المصادر العروبة بعروة مريش وفي سنة ٣١٢هـ/ ٩٢٤م قاد عبد الرحمن بنفسه الحملة المعروفة باسم «عروة ببلونة» وفيها افتتح أرض نبرة وهزم الملك شانجه هزيمة منكرة ودخل عاصمة ملكه ببلونة وحرب أسوارها وأوقعت هذه الحملات الذعر في نفوس أهل ليون ونبرة فلم يعودوا للتعرض لثغور المسلمين طوال السنوات السبع التالية.

وهكذا استطاع عبد الرحمن في نحو خمس عشرة سنة أن يعيد للدولة وحدتها بعد تمزق استمر نحو ثلاثين سنة وللإمارة هيبتها سواء في عيون الرعية في الداخل أو

الممالك المسيحية المجاورة في الخارج. وفي تلك الأثناء كانت الأنباء ترد بتدهور الخلافة العباسية في بغداد بعد أن أصبح الخلفاء الأعيب في أيدي الوزراء وقادة الجيش وبساء القصر، وصارت سلطتهم شكلاً يخلو من المضمون، كما سبق ولاية عبد الرحمن بثلاث سنوات إعلان خلافة بني عبيد القاطمين في القيروان، استطاع عبد الله المهدي أن يطبع دولة بني الأغلب. وقد شكلت هذه الخطوة الخلافة الشيعية الأولى في الإسلام. وعلى أثر ذلك قرر عبد الرحمن أن يعلن نفسه خليفة وأميراً للمؤمنين ودخلت الأندلس بذلك فترة جديدة من تاريخها.

ثالثاً: عصر الخلافة

(٣١٦هـ/٩٢٩م - ٤٢٢هـ/١٠٣١م)

امتد حكم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله على مدى نصف قرن هجري كامل (٣٠٠ - ٣٥٢هـ/٩١٢ - ٩٦١م) وينقسم عهده إلى قسمين: السنوات الست عشرة الأولى التي كانت نهاية عصر الإمارة المستقلة، ثم ما بقي من سنوات حكمه التي مرت في ظل عهد جديد هو عهد الخلافة. وقد رأينا كيف استطاع هذا الأمير الشاب أن يعيد إلى مملكته وحدتها السياسية وأن يجمي حدودها من الأعداء وأن يجعل لها هيئة هي نفوس الجميع. وقد استبشرت به رعيته، ورأت فيه البطل المحلص لها مما كانوا يعانونه من الفتن والنواصب والخراب. ونحى بالفعل نجد فيه شخصية فذة بهتبره رجل دولة من الطراز الأول.

ولعل أول ما شجع عبد الرحمن على إعلان نفسه خليفة هو ظهور خلافة شيعية لأول مرة على مسرح التاريخ في شمال إفريقيا. وكان هذا تحدياً لعالم أهل السنة الذي كانت الخلافة العباسية تمثله حتى ذلك الوقت، غير أن الخلافة العباسية كانت قد تدهورت أحوالها إلى درجة مأساوية، ولم يبق للخليفة من مظاهر السلطة إلا الخطبة باسمه في ولايات الدولة وضرب السكة باسمه. وهنا رأى عبد الرحمن بن محمد نفسه بعد أن حوّل الأندلس إلى قوة كبرى أنه الجدير بالحديث باسم أهل السنة إزاء تحدي الشيعة العبيديين الذين كانوا مكروهين من رعيته في إفريقيا وفي سائر بلاد المغرب، فقد كانت لأعنة الساحقة من المعارضة - مثل أهل الأندلس - متمسكين بمذهب لسلي، وعن مذهب الإمام مالك بصفة خاصة.

وكان إعلان عبد الرحمن نفسه خليفة وأميراً للمؤمنين في منشور مشهور صدر في ذي الحجة ٣١٦هـ / أوائل كانون الثاني/يناير سنة ٩٢٩م وحطت له على منابر المساجد في الأندلس ابتداءً من يوم الجمعة مستهل ذي الحجة سنة ٣١٦هـ/ كانون الثاني/يناير ٩٢٩م وتلقب من القاب الخلافة بالناصر لدين الله. وامتد عصر الخلافة في الأندلس قرناً كاملاً حتى سنة ٤٢٢هـ/١٠٣١م، على أنه ينتظم ثلاث فترات هي

الخلافة العملية التي يباشر الخلفاء فيها السلطة كاملة وتتخذ غير ما بقي من حكم عبد الرحمن ثم خلافة ابنه الحكم المستنصر (٣٥٠هـ/٩٦١م - ٣٦٦هـ/٩٧٦م)، وفترة الحجاة العاصرية (٣٦٦هـ/٩٧٦م - ٣٩٩هـ/١٠٠٨م)، وفترة الفتنة البربرية (٣٩٩هـ/١٠٠٨م - ٤٢٢هـ/١٠٣١م).

١ - المرحلة الأولى

أ - خلافة الناصر

كان عبد الرحمن الناصر بعد أن اتخذ لقب الخلافة أن يوطد مكانته في نظر شعبه بصفته حامي سيادة الإسلام، ولذا فقد استمر في مواجهة الممالك المسيحية في الشمال.

وكانت مملكة ليون هي أقوى هذه الممالك، ولكن الحظ أسعده بموت ملكها الجريء أردون الثاني في سنة ٩٢٤م، وبالحرب الأهلية التي نشبت هناك بين ابنه ألفونسو الرابع (Alfonso IV) المعروف بالراهب (El Monje) وأخيه ردمير (Ramiro II) على مدى نحو سبع سنوات، وانتهت الحرب باعتلاء ردمير العرش سنة ٩٣٢م، وكان ملكاً شرساً جريئاً بدأ حكمه بسمل عيون أخيه ألفونسو وإبناؤه عمومته وقد أثبت بسالته في مواجهته للناصر. ومع ذلك فقد ألحق الناصر به هزائم متوالية كان من أكبرها هزيمته في رقعة وخشمة (Osma) في سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م. وعلى الرغم من هزيمة الناصر لأول مرة في معركة الخندق (سنة ٣٢٧هـ/٩٣٩م) فقد واصلت جيوش قرطبة الغارات على مملكة ليون حتى وفاة ردمير في سنة ٩٥٠م أما مملكة نبرة فون صاحبها شانجه الأول كان قد توفي سنة ٩٢٦م، وخلفه ابنه غرسية الأول (García I) وكان صغير السن فكان تحت وصاية أمه طوطة (Toda)، ولم تمثل هذه المملكة خطراً كبيراً على قرطبة، وفي سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م بعد عزوة وخشمة وخروج الناصر إلى الثغر الأهل جشحت طوطة إلى السلم وخرجت إلى معسكر الناصر في قلهرة (Calahorra) والتقت به وعقدت معه هدنة إلا أنها نقصتها بعد ذلك في سنة ٣٢٦هـ/٩٣٨م، فافتحمت جيوش الناصر أرض بيلوطة، واستولت على بعض حصونها، وأخذت نبرة بعد ذلك إلى الهدوء، بل إننا نرى طوطة هي وسف عرسية وحفيدها شسجه (المعروف بالبدين (Sancho, el Craso) لمرض أصابه بالسمن المفرط) يتوجهون إلى قرطبة في سنة ٣٤٧هـ/٩٥٨م من أجل عقد الصلح وعلاج شانجه من مرضه، واستجاب الناصر لذلك وندب أطباء لعلاج الأمير البدين وشفوه من مرضه. ويشهد عصر الناصر مولد قومية (Condado) أو إمارة مسيحية جديدة بدأت صغيرة متواضعة ثم أصبح لها بعد ذلك الدور الأكبر في التعلب على المسلمين، ونعميها إمارة قشتالة، وقشتالة هي المنطقة التي كان العرب يسمونها «القلاع» وهي ترجمة حرفية

للفظ الإسباني، وكانت تحتل الجزء الشرقي الجبلي من مملكة أشتوريش وبيون وأول من ولي هذه المنطقة بلقب قومنس هو القومنس فرنان غونزاليث (El Conde Fernán González) الذي حكمها بين سنتي ٩٢٣م و٩٧٠م الذي حللت اسمه ملحمة مشهورة في تاريخ الأدب الإسباني، وكان سياسياً داهية استغل النزاع بين مملكتي ليون وسرة لكي يوسع أملاكه، واستطاع أن يظفر باستقلال إمارته عن مملكة ليون بعد وفاة رذمبر في سنة ٩٥٠م. وقد وجه الناصر إليه حملات عديدة كان من أهمها عررة وحشمة في سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م التي استولى فيها المسلمون على كثير من مدنه وحصونه، ثم اشترك مع التحالف المسيحي في إلحاق الهزيمة بالناصر في وقعة الخندق سنة ٣٢٧هـ/٩٣٩م ولكنه بعد ذلك دخل في الصلح الذي عقد بين الناصر وملكى ببلونة وليون سنة ٣٢٩هـ/٩٤١م. وأما إمارة الفرنج، والمقصود به لفظونية (Cataluna) فقد غزاها أسطول الناصر في ٣٢٣هـ/٩٣٥م. وفي سنة ٣٢٨هـ/٩٤٠م انعقد الصلح بين الناصر وشيبر قومنس برشلونة (Sunyer, Conde de Barcelona) (الذي حكم بين سنتي ٩١٤م و٩٥٤م) وكان في معظم إمارته مسالماً لخلافة قرطبة.

ومع كل هذه الأحداث من حروب بين الناصر وجيرانه من ملوك إسبانيا المسيحية، فقد تأكد دور قرطبة السياسي كمركز للخلافة الأموية، ونم للخليفة الأموي الهيمنة على كل شبه الجزيرة، وهكذا برز دور الأندلس الإسلامية باعتبارها أكبر قوة أوروبية وأعظمها ازدهاراً، مما جعل ملوك أوروبا في ما وراء جبال البرتات على خطب ود لخليفة فتكررت عليه سفارات هؤلاء الملوك: الامبراطور البيزنطي قسطنطين (Constantino) (في سنة ٣٣٨هـ/٩٤٩م) ثم هوتو (Otón) ملك لصفالية والألمان وغيرهما من الملوك.

وقد حاصر عبد الرحمن الناصر توسع الشيعة للمعبيين في شمال افريقية بعد قيام دولتهم في القيروان منذ سنة ٩٠٩م، وكان عبيد الله المهدي، أول أئمتهم، ومن خلفه يطعمون في ملك الأندلس لما عرفوه من ضاها وكثرة خيراتها، وأدى ذلك إلى وفرع صدام بين الدولتين، على أن الناصر كانت له العلبة في هذا الصراع، ولا سيما منذ استطاع الاستيلاء على ميناء سبتة في سنة ٣١٩هـ/٩٣١م فقد بدأ بعد ذلك سياسة تسمى إلى السيطرة على جزء كبير من المغرب مستعيناً بعملائه من خصوم الشيعة، وإذا لم يكن الناصر قد تمكن من فرض سلطته الكاملة بشكل مستقر على المغرب الأقصى فإنه على الأقل استطاع أن يفعل الحرب مع الشيعة المفاطميين إلى عقر دراهم في شمال افريقية.

ولم يشمل هذا النشاط السياسي والعسكري عبد الرحمن الناصر عن الاهتمام بالعمارة والعناية الشديدة بالثقافة والنشاط الفكري والعلمي، ويكفي أن يشير إلى بناءه عدداً من القصور الفخمة في قرطبة ثم بناته «مدينة الزهراء» في شمال عربي

العاصمة، وهي التي بقيت أطلالها حتى اليوم شاهدة على رقي الفن المعماري الأندلسي وعلى مدى عنى الخلافة وترفها العائق. وفي هذه المدينة الملكية كان الناصر يستقبل ضيوفه والسفراء القادمين إليه حسب رسوم وبرتوكولات معقدة كانت تبت الهية في لغوس. ولا بد أن تشير كذلك إلى زيادته في المسجد الجامع بقرطبة، وهي زيادة ضاعفت مساحته، وبناء صومعة الجامع (أي مئذنته) وتجديد محرابه الذي يعد حتى اليوم آية من آيات الفن الأندلسي. وأما اهتمامه بالثقافة فيبدو في كثرة من شهد عصره من العلماء في كل فروع المعرفة، وكان ابنه وولي عهده الحكم المستنصر بمثابة وزير للثقافة والعلم في أيامه. وفي أول عهده ظهر كتاب للعقد الفريد لابن عبد ربه (٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) وهو يعد حتى اليوم من المصادر الأدبية الرئيسية، وفي سنة ٩٤٢م استقدم الناصر العالم اللغوي الكبير أبا علي الفاي الذي أصبح رائداً لنهضة لغوية ونحوية عظيمة في الأندلس. وحمل بلاط الناصر بالفقهاء ولأدباء والشعراء والأطباء، وما يذكر أن الامبراطور البيزنطي حينما بعث إليه بسفارته أهدها كتاب ديوسقوريدس (Dioscórides) في الأعشاب الطبية، فندب الناصر من يقوم بترجمته إلى العربية.

وعلى الجملة فإن عصر عبد الرحمن الناصر يعد أزهى عصور الأندلس في جميع المجالات، وإذا قدرنا الظروف البالغة السوء التي ولي فيها الحكم، ثم ما استطاع إنجازه بعد ذلك، فإننا لا نبالغ إذا قلنا إن الناصر لدين الله كان من أعظم رجال الدولة الذين حكموا في إسبانيا في جميع العصور.

ب - الحكم المستنصر

تعد خلافة الحكم المستنصر بالله (رمضان ٣٥٠هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر ٩٦١م - صفر ٣٦٦هـ/ أيلول/ سبتمبر ٩٧٦م) تنويجاً لعصر أبيه عبد الرحمن الناصر. فقد ورث الحكم دولة قوية مستقرة غنية، وواصل السياسة التي رسمها أبوه من قبل سواء في الداخل أو في الخارج، فاهتم بتأمين حدود البلاد وحين عدداً من أكمل العسكريين قواداً على الثغور.

وكان شانه الأول المعروف بالبين ابن رذمير الثاني قد خلف أخاه أردون الثالث في حكم مملكة ليون سنة ٩٥٥م، غير أن ابن عمه أردون الرابع المعروف بالحيت (Ordoño IV el Malo) خلعه عن العرش في سنة ٩٥٨م، ورأينا كيف وفد شانه مع جدته الوصية على عرش نبرة على قرطبة وكيف تم علاج حفيدها المخلوع من داء يدانته وكيف وعده الناصر بإعادته على عرشه، وتم ذلك بالفعل، غير أن الخليفة طلب ثمناً لهذه المعونة عشرة حصون على الثغور بين البلدين. وتوفي الناصر قبل تنفيذ هذا الشرط فتراخى شانه في الوفاء بما تعهد به، وكان أردون الرابع قد هرب بعد طرده إلى مدينة برغش (Burgos)، غير أن قومس قشتالة فنان

غونزاليث قص عليه ويبحث به إلى ثغر مدينة سالم (Medinaceli) التي أصبحت مركزاً لما يدعى بالثغر الأوسط فبحث به غالب الناصري قائد هذا الثغر إلى قرطبة. وفي صفر ٣٥١هـ/ نيسان/ أبريل ٩٦٢م استقبله الحكم المتصرف فأعلن خضوعه الكامل للخليفة ووعد الحكم بإعادته إلى عرش ليون عقاباً لخصمه شانجه وحينما سمع هذا بالنبا ملأ الدعر فأسرع بعث سفارة إلى الحكم يعلن خضوعه واستعداده لتعيد الشروط السابقة من تسليم الحصون الثغرية للمسلمين. غير أن أردون الرابع توفي على أثر ذلك في قرطبة، فعاد إلى السكت بوعوده من جديد وتحالف مع قومس قشتالة وملك بيرة وقومس برشلونة على مهاجمة الأراضي الإسلامية. وإزاء هذا التحالف المسيحي من الدول الأربع: ليون ونبرة وقشتالة وبرشلونة قرر الحكم المستنصر إعلان الحرب عليهم جميعاً، فتوجه بنفسه على رأس حملة كبيرة في صيف ٣٥١هـ/ ٩٦٣م فاستولى على حصن هرماج (San Esteban de Gormaz) (على نهر الدويرة) ثم على حصن أننيث (Atienza) وتوجه عامل سرقة يعيى بن محمد التجيبي إلى بيرة حيث ألحق الهزيمة بغرسية الأول، واقتحم بلاده القائد غالب في حملة أخرى انتزعت منه حصن قنبرة الذي أعاد بناءه وشجعه بالمقاتلين. وهكذا لقن الحكم جيرانه درساً بالغ القسوة. ثم كان من حسن طالع أن توفي شانجه الأول ملك ليون في سنة ٩٦٥م، وخلفه ابنه راميرو الثالث (Ramiro III) وكان طفلاً في الثالثة من عمره، وتمزقت ليون بعد ذلك إلى قوصيات متنازعة. وأما حليقة وأشتوريش فقد أضرت بهما غارات النورماندين بينما استطاعت انتصارات الحكم أن تفرق أهوان فرنان وكان قد أصابه الكسر والضعف ثم توفي سنة ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م، وتوفي في السنة نفسها أيضاً غرسية الأول ملك نبرة وخلفه ابنه شانجه الثاني الملقب بأمرکه (Sancho II Abarca). وبعد هذا انتدهور الشامل الذي عم ممالك إسبانيا المسيحية وإماراتها لم يعد هناك من يجرؤ على رفع سلاح في وجه المستنصر، بل رأينا هؤلاء الملوك والأمراء المسيحيين يتوالدون على قرطبة بين سنتي ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م و٣٦٣هـ/ ٩٧٤م معلين خضوعهم للخليفة، وكان من أولهم برين بن شيبير (Borrell) قومس برشلونة، ثم شانجه ملك نبرة، ثم غرسية ابن فرذلد (García-Fernández) قومس قشتالة الذي خلف أباه بعد موته وغيرهم من صفار القوامس والسلا، بل نفد إلى قرطبة بعد ذلك سفارات أوروبية منها سفارة من ملك بيريطة الدمشقي يوحنا (Johannes Tzimiscos) (جمادى الأولى ٣٦١هـ/ آذار/ مارس ٩٧٢م)، ورسالة من امبراطور ألمانيا هوتو الثاني (Otón II).

وفي صيف ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م عقد تحالف جديد بين الدول المسيحية الثلاث، ولكن مصيره لم يكن خيراً من مصير سابقه فقد أوقع القائد غالب في شوال ٣٦٤هـ/ حزيران/ يونيو ٩٧٥م هو وقواد الثنور بالتحالفين هزائم فادحة جديدة.

وهكذا صادت قرطبة لتصبح سيادة الموقف في كل شبه الجزيرة ولم يعد في أرض المسلمين بالأندلس مطمع لطامع. أما الشمال الإفريقي فقد واصل الحكم سياسة أبيه

في مواجهة الشيعة العاطميين، ودأبت على أرض المغرب معارك شديدة بين الجانبين تداول فيها النصر والهزيمة، واستطاع الحكم على كل حال فرض سيادته على جزء كبير من هذه البلاد، وإن كان ذلك قد كلفه تضحيات كثيرة وتلفات باهظة

وانصرف الحكم بعد تأمّنه لدولته إلى هوايته المفضلة وهي الاهتمام بالثقافة وجمع الكتب، فقد كان هو نفسه عالماً ومشجعاً لكل ألوان المعرفة، وقد جمع في قصره مكتبة يقدر بعضهم عدد ما فيها بأربعمائة ألف مجلد، كما أنه كان يكثر من إنشاء المكتبات لتعليم الفقراء واليتامى، ويشجع المؤلفين ويحضر مجالس المعلم. وكل ذلك جعل من قرطبة أعظم مركز علمي في الغرب كله الإسلامي والمسيحي على السواء.

على أنه ينبغي علينا أن نسجل خطأين كبيرين وقع فيهما الحكم وقدر أن يجرأ على الأندلس بعد ذلك أوخم المواقب أولهما هو الاستنكار من الجيود المرتزة الذين استجلبهم من بربر شمال إفريقيا، ولا سيما من مجموعة قبائل صنهاجة، فقد تحول هؤلاء مع الزمن إلى طبقة عسكرية متميزة كان لها بعد ذلك دور كبير في لعتنة التي سوف تطيح بالخلافة نفسها. والخطأ الثاني هو تولية عهد له الصغير هشام الذي لم يكن يجاوز اثنا عشر من عمره حينما توفي الحكم، هذا مع أن البيت المرواني كان يحفل آنذاك بالمحول من الأمراء الأكفاء لشولي الخلافة. وقد أدى اختيار هذا الأمير لطف لولاية العهد إلى صراع بين الأحزاب المتنافسة ثم إلى وقوع الدولة بعد ذلك تحت نير الدكتاتورية المستبدة للنصور من أبي عامر، فبتغير بذلك مسار الخلافة تغيراً جذرياً.

٢ - المرحلة الثانية: عصر الحجابة العامرية

حينما توفي الحكم المستنصر في رمضان ٣٦٦هـ/تشرين الأول/أكتوبر سنة ٩٧٦م بدأت تظهر في الأفق بوادر الأزمة. ذلك أن صفالفة القصر، وكان زعمالهم على جانب كبير من الإخلاص للدولة، بدا لهم أن تولية الطفل هشام قد تجر عواقب غير مأمونة، فأرادوا أن يحدلوا به إلى المغيرة أخي الحكم، وكان رجلاً لا تقصه لسر ولا التحيرة، واستشاروا في ذلك وزير الحكم الأول جعفر بن عثمان المصعبي، وكان رجلاً أمانياً قصير النظر فصور له مطامعه أن تصيب صبي مثل هشام سوف يتيح له أن يكون وصياً على العرش، وأن يجعله ذلك المتحكم في لدولة، وهكذا دبر مع رجاله مؤامرة لإزالة المغيرة من الطريق، وعهد هذه المهمة في ما بقدر لرجل من ثقافته هو محمد بن أبي عامر، وكان ابن أبي عامر قد ترقى في المناصب الإدارية والمالية في أيام الحكم حتى أصبح متولياً للشرطة الوسطى، واصطف انهمري بالمهمة، وأعلنت وفاة المغيرة مخنوقاً في داره، وعلى أثر ذلك تمت البيعة للصبي هشام الذي لقب بالمؤيد، وأصبحت مقاليد السلطة في يدي جعفر المصعبي

ورجل ثقته محمد بن أبي عامر. وكان بعض قواميس مملكة ليون قد انتهبوا موت الحكم، فشنوا غارات على ثغور المسلمين، ولم يتدب لصد هذه الغارات من رجال المصحفي، لا ابن أبي عامر الذي تطوع بذلك مع أنه لم يتول قيادة الجيوش من قبل، فخرج على رأس حملة جهزها بعناية وعصر نهر التاجه وأغار على منطقة شلمنقه (Salamanca) مغرب بسائط المدينة وظفر بغنائم كثيرة وعاد إلى قرطبة تسقه أخبار انتصده، وراد ذلك من شعبيته، كما أن حسن معاملته لجنوده وإعداقه عليهم جعلهم يشيدون به ويؤازرونه. وكان ابن أبي عامر بعيد للطامح عظيم الذهاء، رأى أن يضرب بين القوى السياسية القائمة. وبدأ بأن حمل المصحفي على الإيقاع بالصفدية، ثم تقرب إلى غالب قائد الثغر الأوسط، فصاهره متزوجاً من ابنته وحالته على الإيقاع بالمصحفي نفسه، ثم انقلب بعد ذلك على غالب نفسه، فلم تمر سنة واحدة حتى آتت هذه السياسة الكيفيلية أكلها، فإذا به يقصر على المصحفي ويودعه السجن منهما إياه بتبديد أموال الدولة، ويصبح هو «الحاجب» الحاكم بأمره، ويحجر على الخليفة الصبي هشام المؤيد فلا يدع إلا مظهراً شكلياً للسلطة هو الخطبة وضرب السكة باسمه.

أ - المنصور بن أبي عامر (٣٦٧هـ/٩٧٧م - ٣٩٢هـ/١٠٠٢م)

منذ أن قبض محمد بن أبي عامر على مقاليد الحكم في سنة ٣٦٧هـ/٩٧٧م رأى ككن حاكم مستبد أنه لا بد له أن يعتمد على جيش قوي يدين له بالولاء، وكان عبد الرحمن الناصر بحكمته السياسية يعتمد في حربه على جنوده الأندلسيين ولا يستعين بالمرتزقة - ومعظمهم من بربر شمال افريقية - إلا في نطاق محدود. ثم أتى الحكم المستنصر فكان من أخطائه الاستكثار من هؤلاء المرتزقة. أما ابن أبي عامر فلم يكن كبير الثقة بالجند الأندلسيين لما يعرفه من ولائهم للبيت الأموي، فعمل على استجلاب كثير من هؤلاء المرتزقة البربر ولا سيما من صنهاجة الذين كانوا دائماً يظمرون الكراهية للبيت الأموي. وكان هؤلاء جنوداً محترفين معروفين بعروستهم وشجاعتهم الماثقة، وأعند ابن أبي عامر عليهم العطاء وأغداهم عدة الحملات التي شرع في تدويع إسبانيا المسيحية بها.

قاد المنصور اثنتين وخمسين هزوة على دول إسبانيا المسيحية الثلاث: مملكة نبرة ومملكة ليون وقومسية قشتالة. وكان من هذه الغزوات شواب (جمع شانية أي في فصل الشتاء) وصونف (جمع صائفة ومعناها أخذت الكلمة الإسبانية (aceifa) وقد بلغ في هذه الغزوات ما لم يبلغه قائد مسلم من قبل، وألحق بهذه الدول المسيحية من الإذلال والتخريب ما لم تشهد في تاريخها أبداً، وكان يعود من هذه الحملات كن عم بالآلاف كثيرة من الأسرى والسبايا. ولا يتسع المجال للحديث عن هذه الغزوات التي استمرت طوال حكم المنصور على مدى ربع قرن، ولكننا سوف نوه بأهمها

في سنة ٣٧١هـ/٩٨١م اشتعلت الفتنة بين ابن أبي عامر وبين حميه وحليمه

السابق القائد غالب، فاستعان هذا بقومس قشتالة غرسية بن فرذلند (الذي كان قد حلف أباه في الحكم سنة ٩٧٠م) وبملك نبرة شانجه الثاني المعروف بأبركة فأرسل له هذا الملك أنه رذمير ودلوت معركة بالغة العنف في موضع يقال له «San Vincente» قرب مدينة سالم في محرم ٣٧٦هـ/تموز/يوليو ٩٨١م وانتهت المعركة بهزيمة غالب وحليفه وبمقتل الأمير رذمير. وهذا الانتصار أراح ابن أبي عامر القائد غالباً من طريقه، وتلقب إثر عودته إلى قرطبة بلقب «المنصور بالله».

وكان ابن أبي عامر قد أوقع هزيمة أخرى في آب/أغسطس من السنة نفسها بتحالف ثلاثي آخر جمع بين ببلونة وقشتالة وملك ليون رذمير الثالث والتقى الحاجب العامري بجيوش الائتلاف في رولة (Rueda) قرب مدينة بلد الوليد (Valladolid) فألحق بالمسيحيين هزيمة أخرى قاسية ناز أهل جليقية على أثرها عن ملكهم رذمير فحللوه واحترقوا للعرش ابن عم له هو برمند الثاني (Bermudo II) ودارت حرب أهلية انتهت باستيلاء برمند على ليون سنة ٣٧٣هـ/٩٨٤م، فعقد الملك الجديد مع المنصور معاهدة صلح تعهد فيها بدفع جزية سنوية له.

وفي عام ٣٧٥هـ/٩٨٥م وجه المنصور قواته إلى برشلونة فاحتل المدينة بعد أن ألحق بأميرها الفرمنس «Borrell» (حكم بين ٩٥٤م و٩٩٢م) هزيمة منكرة.

وفي عام ٣٧٦هـ/٩٨٧م نقص برمند عهده مع المنصور وحاول طرد الجيش الذي تركه العامري في بلده. فقاد المنصور حملة استولى فيها على قلنبرية (حزيران/يونيو من هذه السنة) ثم جرد حملة في السنة التالية استولت على سمورة ثم على ليون وحربت كلتا المدينتين. وفي ٣٧٩هـ/٩٨٩م اقتحم قشتالة واستولى على وخشمة وألحق بالقسطلين هزيمة منكرة.

وفي سنة ٣٨٢هـ/٩٩٢م انمقد الصلح مع نبرة ووفد ملكها شانجه أبركة على قرطبة، وكان قد أهدى ابنته إلى المنصور فأعتقها هذا وتزوج منها بعد إسلامها فأنجبت له ولده عبد الرحمن الذي لقب من أجل ذلك بشنجول (Sanchuelo) (تصغير شانجه نسبة إلى جده لأمه ملك ببلونة)، ووصل الملك إلى قرطبة في ٣ رجب ٣٨٢هـ/٤ أيلول/سبتمبر ٩٩٢م وأبدى من مظاهر الخضوع ما لا سابقة له، إذ قتل الأرض بين يدي المنصور وقتل يدي حفيده عبد الرحمن وقدميه. وفي سنة ٣٨٣هـ/٩٩٣م أهدى ملك ليون أيضاً ابنته تيريسا (Teresa) إلى المنصور فأعتقها أيضاً وتزوجها وكان ذلك عربوناً لعقد الصلح بين الدولتين.

وفي سنة ٣٨٤هـ/٩٩٤م ناز شانجه بن غرسية بن فرذلند (Sancho Garcia) على أبيه قومس قشتالة بتحريض من المنصور الذي اقتحم أرض قشتالة من جديد واستولى على قلموية (Clunia) وشنّت إشتيين (San Esteban de Gormaz)، وفي المعركة العسيرة التي دارت هناك لحقت جراحات بالقومس غرسية بن فرذلند

وأسر، وأمر المنصور أطباءه بالعناية به، ولكنه توفي بمدينة سالم وهو في الطريق إلى قرطبة، وكان ذلك في ربيع الثاني ٣٨٥هـ/أيار/مايو سنة ٩٩٥م. وفي هذه السنة بعسها قاذ المنصور حملتين: الأولى إلى بني غوميز (Beni Gómez) أصحاب سلطانية (Saldaña) وقريون (Carrión de los Condes) والثانية على أرض ليون واستولى على كثير من الحصون والقلاع، واضطر برمند إلى طلب الصلح من جديد.

وفي سنة ٣٨٧هـ/٩٩٧م كانت أشهر حملات المنصور وأعظمها حيث وهي حمله على شنتياقب (Santiago de Compostela) وهي أقدس مدن أوروبا المسيحية بعد روما، إذ كان فيها ضريح القديس يعقوب أحد حواربي السيد المسيح على ما تذكر الأخبار المتوارثة، وكان إلى هذه المدينة حج المسيحيين في أوروبا، فتوجه المنصور من قرطبة أخذاً طريق الغرب فاحتل قصر أبي دانس (Alcaçer do Sal) (في البرتغال) ومنها سار شمالاً فعبّر نهر الدويره نحو جليقية في أقصى الشمال الغربي وضرب مدينة إيليا (Iria Flavia) (التي تدعى اليوم «Padrón») ثم واصل طريقه إلى شنتياقب فوصل إليها في ١٠ آب/أغسطس ٩٩٧م فحرق المدينة ولكنه أحترم ضريح القديس إلا أنه نزع نوافيس الكيسة وحملها على ظهور الأسرى المسيحيين الذين ساروا بها إلى قرطبة فأتخذها هناك ثريات للمسجد الجامع. وتوجهت سرايا المنصور فألحقت الخراب بمدينة جليقية وبلغت مدينة كورن (La Corunna) الواقعة على أقصى الركن الشمالي الغربي لشبه الجزيرة، وهذه مواضع لم تطأها أقدام قائد مسلم من قبل.

وفي صيف سنة ٣٩٠هـ/١٠٠٠م تزعم شانجه بن غرسية التلأفاً مسيحياً جديداً ضممه هو وغرسية الثاني بن شانجه الملقب بالرهديد (García Sánchez II, el Temblón) ملك بنبلونة (وكان قد خلف أباه في سنة ٩٩٥م) وألفونسو الخامس ملك ليون (وكان قد خلف أباه برمند سنة ٩٩٩م)، وجمع جيشاً كبيراً، فخرج إليهم المنصور مخترقاً بلاد قشتالة من مدينة سالم، ودارت معركة بالغة العنف في المنطقة الجبلية المعروفة بصخرة جرييرة (Peña de Cervera) في ١٢ شبان ٣٠ الحوز/يوليو من هذه السنة، وانهت المعركة بنمق الجيوش المسيحية وبتخريب أراضي قشتالة ولا سيما مدينة برغش في منطقة بنبلونة.

وقد قاد المنصور حملته الأخيرة إلى إسبانيا المسيحية في ربيع ٣٩٢هـ/١٠٠٢م متوجهاً إلى «La Rioja» التابعة لقومية قشتالة وفي الطريق إلى مدينة برعش خرب دير «San Millán de la Cogolla» ولكن المرض داهمه وهو في طريق العودة وأدركته الوفاة في مدينة سالم حيث تم دفنه.

وقد واصل المنصور سياسة التنازل والمتنازل في شمال إفريقيا، بل إنه قد تعود قرطبة إلى ماطق لم يبلغها من قبل، ففي ربيع سنة ٣٦٩هـ/٩٨٠م عهد المنصور إلى حليفه وصيغته خزرون بن فلعول المرقاوي بمهاجمة سجلماسة عاصمة دولة بني مدرار

في أقصى جنوب المغرب فاستولى عليها وخطب لأول مرة على منابرها باسم الخليفة الأندلسي.

وفي السنة نفسها قام بلقين بن زيري عامل إفريقية للخليفة الفاطمي العزيز في مصر بحملة جريئة على طول سواحل الشمال الإفريقي لإعادة السلطة الفاطمية إلى هذه البلاد، وما زال في زحفه حتى وصل إلى قرب سبتة، ولكن المنصور أعد للقاء جيشاً قوياً فضلاً عن أسطوله الرابض في مياه سبتة والجزيرة الخضراء، فاضطر بلقين إلى التراجع والعودة. وفي سنة ٣٧٥هـ/٩٨٥م عاد الحسن بن جيون وكان من ملول أمراء الأدارسة إلى المغرب بعد زيارة لمصر وعده الخليفة الفاطمي خلالها بالمعونة لقاء مقاومة التدخل الأندلسي في المغرب، ولكن قواد المنصور حاصروه فاضطر إلى الاستسلام واستدعاه المنصور إلى قرطبة ولكنه أمر باغتياله في الطريق، وبذلك صفا له جو المغرب. واتحد المنصور صنائع له من زعماء البربر كان منهم زيري بن عطية المغراوي (من قبيلة زنانة)، ولكن زيري لم يلبث أن أعلن تمرداً على قرطبة في سنة ٣٨٧هـ/٩٩٧م فوجه إليه المنصور واضحاً الصقلي قائد الشعر الأوسط وعززه بجيش قوي على رأسه ابنه عبد الملك الملقب بالمظفر فأوقع الاثنان بزيري هزيمة ساحقة، ودخل عبد الملك مدينة فاس دخول الفاتحين وعينه أبوه نائباً عنه وحاكماً على المغرب، وهكذا امتدت سلطة المنصور على المغرب الأقصى كله وعلى الجانب الغربي من المغرب الأوسط. وفي خلال ذلك لم يكف المنصور عن استخدام كثير من قواد البربر من زنانة وصنهاجة إلى الأندلس لكي يشاركوا في حربه ضد إسبانيا المسيحية، وعن استجلاب آلاف من فرسان البربر ومحاربيهم الأشداء لكي يلتحقوا بجيشه، وقدر لهؤلاء أن يتدخلوا على نحو خطير في شؤون الأندلس كما سوف نرى.

ولم تشغل هذه الأعمال العسكرية المتواصلة المنصور عن الاهتمام بالمشآت العمرانية وعن تشجيع الثقافة والأدب. فقد بدأ حكمه الاستبدادي ببناء قصر ريفي له على مقربة من مدينة الزهراء وسماه العاصرية. وفي سنة ٣٦٩هـ/٩٧٩م، بنى مدينة جديدة سماها «الزاهرة» على ضفاف الوادي الكبير وأسكنها ورياء وقواد جيوشه ورجال دولته، وكان يريد بساتها إخماد مدينة الزاهرة. كذلك كان من أهم مشائته زيادته للمسجد الجامع بقرطبة بقدر الثلث من الساحة الشرقية حتى بلغت مساحة ٢٤,٣٠٠ متر مربع، ولكن البناء نفسه يعد فقيراً من الناحية الفنية إذا فُحص بما قام به الحكم المستنصر. كذلك اهتم المنصور بالثقافة فاستدعى العالم اللعوي الأحمدي الشاعر صاعداً البندادي ليتنافس به أبا علي الفاي الرافد على عبد الرحمن الناصر، وأعقد على الشعراء الدين كانوا السنة دعاية له فخلدوا ذكر انتصاراته وكان من أشهرهم شاعره الأثير ابن دراج القسطل.

كان من أعظم عباقرة رجال الحرب والسياسة، ولكن سياسته التي لم تلتزم أبداً

بقواعد الأخلاق كانت موجهة لخدمة مصالحه الخاصة، فقد ألحق مثلاً بإسبانيا المسيحية من التخريب والإدلال ما لم يلمحه أحد بها من قبل، ووصل إلى مواقع لم يصل إليها حتى الصانعون الأولون، ولكن حملاته كانت قليلة الفاعلية فقد كان هدوه منها الانتصارات السريعة التي تنهر أنظار الشعب ولكن آثارها سريعة الزوال، فهو لم يحاول أن يسكن المسلمين في الأراضي التي كان يغزوها إسكان استقرار، بل كان يتقدم بجيوشه نحو المدن المسيحية فيهرب منها أهلها وقد امتلات قلوبهم رعباً وبدخل المدينة ويحرقها أو يجرها ثم ينقلب إلى الأندلس فيرجع إليها أهلها وتمود الأمور كما كانت. وهذا هو شأن الحكام المستبدين ذوي السياسة الديماغوجية. وأما ما حدث في عهده هو أنه جعل طبقة موالي بني أمية من رجال دولتهم الأكفاء الذين كانوا أركان الدولة الأندلسية، فحول بعضهم إلى حاشية له من المناقبين الجارين لسياسته، أما المعارضون فقد أراحهم عن طريقه بقسوة، فضدت البلاد سامنتها ورجال دولتها الأكفاء، كذلك أضعف قوة الجيش الأندلسي إذ كان يشك في ولائه له واستعاض عنه إلى حد بعيد بالمرتزقة من البربر والصقالبة حتى أصبح هؤلاء طبقة عسكرية أرستقراطية تشير الكراهية في نفوس الأندلسيين، على أن المنصور بشخصه القوة الطاغية استطاع أن يحفظ التوازن بين القوى السياسية والعسكرية، لكن هذا التوازن كان رهيناً ببقائه هو في الحكم، فلما احتفى من المسرح السياسي بدأت مظاهر الاختلال. لقد بدت الأندلس في عهد المنصور في أوج عظمتها وازدهارها ولكن عوامل الفساد والانحلال كانت تكمن وراء هذا الظاهر الذي يبهل النظر. وحينما بدأ الاختلال لم يحدث بشكل تدريجي، بل كان انهياراً سريعاً مدوياً. وهذا في الحقيقة من آفات الحكم الفردي الاستبدادي في كل زمان ومكان.

ب - عبد الملك المنظر بن المنصور العامري (٣٩٢هـ/١٠٠٢م - ٣٩٩هـ/١٠٠٨م)

تحولت العناية إلى منصب وراثي بعد أن تلاشت سلطة الخليفة الشرعي على يد المنصور فلم يكفد المنصور يرحل عن الدنيا حتى قبض عليه عبد الملك الملقب بالمنظر على مقاليد الأمور، وكان قد ورث عن أبيه كثيراً من مواهب العسكرية دون السياسة، وكان يعرف أن بقاء الدولة العامرية رهين بالانتصارات العسكرية، فكرر سيرة أبيه في مواصلة الحرب ضد دول إسبانيا المسيحية، وكان قوام برشلونة رامون بوريل الثالث (El Conde de Barcelona, Ramón Borrel III) قد نقص الصلح فتوجه عبد الملك في صيف سنة ٣٩٣هـ/١٠٠٣م إلى بلاده آخذاً طريق مرسطة ثم لاردة وهاجم أرض قطلونية من حدودها الغربية فاحتل موقعين من مواقعها: محضر (Monmagstre) ومديش (Meyá) وقتك بحاميتي الموقعين وبلغوا أنه تقدم حتى بلدة مانريسا (Manresa) واضطر القومس القطلاني لطلب الصلح. وفي هذه الحملة يعلن عبد الملك إلى جنوده أن الدولة مستعدة لمعونة من يريد أن يستقر في الأرض المفتوحة

ويتوهم على رراعتها واستثمارها وهذه أول محاولة لاستبدال سياسة التخريب التي جرى عليها المنصور بسياسة «استعمار» بمعنى الكلمة، غير أنها محاولة أتت بعد هزات الأوان. وفي صيف سنة ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م قاد عبد الملك حملة أخرى ضد مملكة ليون فتوجه إلى مدينة سمورة ثم جاوزها شمالاً متوجلاً في وديان ليون العليا حتى استولى على حصن «Barrios de Luna» الميع على نهر «Orbigo»، وعاد من هذه الحملة الجريئة بعدد كبير من الأسرى والسبايا. وفي صيف سنة ٣٩٦هـ/ ١٠٠٦م قاد حملة أخرى أخذ فيها طريق سرقسطة ثم وشقة ثم بربستر (Barbastro)، ومنها هاجم قومية (Boltaña) الواقعة على سفوح جبال البيرينية وقمر حصن شنت يوانش (San Juan). وفي السنة التالية هاجم هذه المنطقة أيضاً، ولكنه هاجم أيضاً في هذه المرة قومية ريباغورثا (El Condado de Ribagorza) المجاورة. وفي صيف ٣٩٧هـ/ ١٠٠٧م توجه الحاجب العامري على رأس جيش كبير لمواجهة ائتلاف مسيحي بقيادة قومن قشتالة شانجه بن عرسية، وانتهت المعركة بهزيمة ساحقة للقومن القشتاليين واستيلاء عبد الملك على معقل قلونية على ضفة نهر الدوير. على أن آخر حملة قادها المظفر في صيف سنة ٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م ضد قشتالة أيضاً هي التي شهدت وقوعه لريسة موغن صندري ثم وفاته في ١٦ صفر في ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه بعد حكم لم يتجاوز ست سنوات وشهرين.

٣ - الفتنة البربرية (٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م - ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)

ويأتي إلى المرحلة الثالثة من مراحل عصر الخلافة وهي مرحلة الفتنة التي يطلق عليها الأندلسيون اسم «البربرية» بسبب الدور الكبير الحاسم الذي قامت به فيها العناصر البربرية في جيوش الخلافة. وقد بدأت هذه الفتنة أو الحرب الأهلية بعد وفاة عبد الملك المظفر وولاية أخيه عبد الرحمن الحجابية بعدة شهور. وكان عبد الرحمن هذا ابناً للأميرة عبدة (هكذا سمت بعد إسلامها) بنت ملك نبرة شانجه الثاني بن عرسية الملقب بأبركة (Sancho Garcés II Abarca)، إذ إن هذا الملك أهدى ابنته للمنصور فأعتقها وتزوج منها وأولدها عبد الرحمن هذا الذي كان أهل قرطبة يلقونه بسبب ذلك بشجول (Sanchuelo) (Sancho) وهو تصغير (Sancho) إشارة إلى جده لأمه ملك ببلونة. ولم يكن عبد الرحمن على شيء من صفات أبيه ولا أخيه، بل كان شاباً أهوج عدائياً إذ كان أول ما قام به هو إرغام الخليفة هشام المؤيد على إصدار مرسوم بتعيينه ولي عهد له، وهو أمر لم يجرؤ عليه أبوه المنصور ولا أخوه المظفر، إذ اكتفيا بأن تكون بهما السلطة الفعلية ولم يطمحا في انتزاع هذه المظاهر الشكلية التي بقيت للخليفة المحجور عنه وأثار هذا القرار ثائرة أهل قرطبة الذين كانوا يكرهون دولة العامريين وإن لم يجاهرُوا بذلك. وكان أول المثيرين للتمرد هم أمراء البيت الأموي من سلالة عبد الرحمن الناصر. غير أنهم تربصوا الفرصة الملائمة، وحانت هذه الفرصة

حينما قرر عبد الرحمن الخروج في غزوة لإسبانيا المسيحية في منتصف جمادى الأولى ٣٩٩هـ / منتصف كانون الثاني/يناير ١٠٠٩م، وكان القائم بالثورة شهاباً جريئاً متهوراً من أمراء الرواية هو محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن أناصر، فقام هذا بمهاجمة قصر الخلافة في قرطبة في ١٧ جمادى الثانية/ ١٥ شباط/ فبراير وأرغم هشاماً المؤيد على التنازل له عن الخلافة، وتلقب بلقب «المهدي بالله». وتم بعد ذلك هب مدينة الزهرة وتدميرها بأيدي عامة أهل قرطبة من أنصار المهدي. أما عبد الرحمن فنجول فقد تملكه الجزع وتحمل عنه أنصاره وتفرقوا وحينما وصل في طريق العودة إلى قرطبة إلى قرية أرملاط (Guadalmellato) فاجأته سرية من الجند كان المهدي قد أرسلها للإمساك به إلا أن الخنود قبضوه هناك في ٣ رجب ٣٩٩هـ / ٣ آذار/ مارس ١٠٠٩م، وبهذا تنتهي دولة العاصريين.

عن أن الأمور لم تصف لمحمد المهدي ولا سيما بعد أن عهد بتدبير أموره لرجال من أصحابه من السوقة من غير ذوي الخبرة، ثم بعد أن أساء بقيادة الجيش من البربر الذين كان القرطبيون يكتنون لهم أشد الكراهية. وكان رد فعل هؤلاء البربر أن أهلوا الثورة على المهدي وبايعوا بالخلافة أميراً أمياً منافساً له هو ابن عمه سليمان بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر وتلقب هذا بالمستعين. وهكذا بدأت الحرب بين الحزب الأندلسي بزعامة المهدي والحزب البربري الذي اتف حول سليمان المستعين. واستعان الحزبان بنصارى الشمال، فكانت مع سليمان قوات من قشتالة، ومع المهدي قوات من برشلونة، ومع أن القتال انتهى بمصرع محمد المهدي في ٨ ذي الحجة ٤٠١هـ / ٢٣ تموز/ يوليو ١٠١٠م فإن الأزمة استمرت مستحكمة بسبب إصرار أهل قرطبة على رفض كل صلح مع البربر. أما سليمان فإنه حينما عاد إلى الخلافة قام بإقطاع مناصره من البربر بعض ولايات الأندلس، فكان من نصيب صنهاجة إقليم البيرة (غرناطة) ومن نصيب قبائل زناتة مناطق أخرى: مغراوة في ضواحي قرطبة الشمالية وجيان لبني برزل وبني بفرن، ثم بني دمار وأزداجة في شذونة ومورون (Morón)، أما الشفر الأعلى (سرقسطة وأصماتها) فقد أقر سليمان فيه مدر من بحس التجيبي. وكان هذا التوزيع بداية لاستقلال حكام ولايات الخلافة بولاياتهم، وبداية عصر الطوائف. أما مدن لشمال الإفرقي التي كانت خاضعة لسلطان قرطبة فقد أعلنت استقلالها، وكان علي بن حمود الإدريسي في سبتة فإذا به يطالب بدم هشام المؤيد الذي كان سليمان المستعين أعلن موته وتدور حرب جديدة بين الحموديين والمستعين، فيهرم سليمان ويدخل علي بن حمود قرطبة في محرم - صفر ٤٠٦هـ / تموز/ يوليو ١٠١٦م فيأمر بقتل سليمان ويعلن نفسه خليفة، وهذه أول مرة يلي فيها الخلافة في حاضرة بني أمية أحد العلويين. وأدى هذا الاضطراب إلى أن يتلاعب بالخلافة أمراء الولايات الذين استقلوا بها، هذا بمجاهد وهو أحد الصقالبة العاصريين وكان يحكم دنية (Denia) وجرر البليار (Islas Baleares) يعلن خلافة أموي آخر هو عبد الله المعيطي في (جمادى

الأولى - جمادى لثانية ٤٠٤هـ/كانون الأول/ديسمبر ١٠١٤)، أما علي بن حمود فلم تطل خلافته إذ اغتاله بعض عبيده في ١ ذو القعدة ٤٠٨هـ/٢١ آذار/مارس ١٠١٨م ويحاول المروانيون استرجاع الخلافة فيتنادون في بلنسية بعبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك خليفة بلقب المرتضى، ويقوم بأمره خيران الصقلي المستولي على المريّة ومنذر بن يحيى التجيبي صاحب مرقطة ويتوجه المرتضى إلى غرناطة لكي يرضع أميرها الصهاجي زاوي بن زيري، ولكن خيران ومنذر بن يحيى يحدران بالمرتضى فيهزم جيشه وينتهي أمره بقتله على أسوار غرناطة. أما قرطبة فلي الخلافة فيها لقاسم بن حمود خليفة لأخيه علي، ولكن سرعان ما يعلن عليه الثورة ابن أخيه يحيى بن علي صاحب سبتة وإدريس صاحب مالقة، ويتمكن يحيى من دخول قرطبة وإعلان خلافته في ربيع الثاني - جمادى الأولى ٤١١هـ/آب/أغسطس ١٠٢١م، واستمرت الحرب بين لقاسم وابن أخيه، ثم كانت محاولات أخرى لإعادة بني مروان للخلافة، منها محاولة عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار (أخي محمد المهدي) الذي تلقب بالمستظهر وحكم نحو شهر ونصف في (١٦ رمضان ٤١٤هـ/٢ كانون الأول/ديسمبر ١٠٢٣م - ٣ ذو القعدة ٤١٤هـ/١٧ كانون الثاني/يناير ١٠٢٤) وانتهى الأمر بقتله، ثم محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله الذي تلقب بالمستكفي، ولكنه اضطر للهرب من قرطبة بعد نحو سنة في ٢٥ ربيع الأول ٤١٦هـ/٢٦ أيار/مايو ١٠٢٥م). وأخيراً استدهى لقرطبيون أميراً أمراً آخر هو هشام بن محمد بن عبد الملك شقيق المرتضى الذي كان قد قتل في معركة غرناطة - وكان لاجئاً في قلعة البونت (Alpuento) ولقب هذا نفسه بالعميد بالله. غير أن مصيره لم يكن خيراً من مصير سابقه، إذ رأى بقية رجالات قرطبة وهلى رأسهم الوزير أبو الحزم ابن جمهور أن إحياء الخلافة تحول إلى حدم مستحيل التحقيق وأن خير وسيلة للتخلص من الفوضى هو إلغاء الخلافة نهائياً في ١٢ ذي الحجة ٤٢٢هـ/٣٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٠٣١م. وكان هذا تكريساً لشمزق الدولة الأندلسية واستقلال كل حاكم ولاية بولايته. وهذا بدأ ما يسمى بعصر ملوك الطوائف.

رابعاً: دول الطوائف (٤٢٢هـ/١٠٣١م - ٤٨٤هـ/١٠٩١م)

بعد عصر دول الطوائف من أكثر عصور التاريخ الأندلسي تعقيداً وتشاكاً واصطرباً، فعنه انفرط عقد البلاد، وتوزعت نحو ستين دويلة تتفاوت فيما بينها صغراً وكبراً وقوة وضعفاً، ومع أن هذا العصر لا يتجاوز نحو ستين سنة فإن تنوع الأسر الحاكمة التي ملكت تلك الإمارات أمر عسير لأن الحروب المتصلة بينها أدت إلى تحولات مستمرة في مسارها التاريخي: دول تقوم ودول تتساقط، وحدود في تغير متصل، فالتقري لا ينفك طامعاً في أرض جاره الأقل قوة، يستولي عليها حرباً أو صلحاً أو يفتنح أجراء منها، والجيران المسيحيون الذين تتزايد قوتهم لا يكفون عن

التدخل في شؤون تلك الدويلات، فيفرضون الجزية على كثير منها ويعملون على الاستيلاء على ما يستطيعون أخذه من أرضها. وهكذا يتعذر رسم حدود ثابتة لتلك الممالك التي لا تستقر على حال.

ولم يكن التمرق الذي وقع في الأندلس منذ أوائل القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي سياسياً فحسب، بل كان عمقاً اجتماعياً أيضاً بمعنى أن العناصر المختلفة التي كان يتألف من امتزاجها نسيج المجتمع الأندلسي قد عادت إلى الانكسار، ولكن بصورة مختلفة بعض الشيء عما وقع في عهد الأمير عبد الله في أواخر القرن التاسع، فقد رأينا كيف انحدر المجتمع الأندلسي آنذاك إلى عاصره الرئيسية وهي العرب والبربر المستوطنون منذ الفتح ثم المولدون. أما في عصر الطوائف فقد تغيرت الصورة بعض الشيء، إذ كانت قد دخلت الأندلس منذ عصر الخلافة والحجابه العامرية عناصر جديدة، نذكر من أهمها الصقالية الذين أصبح لهم دور سياسي متزايد في شؤون الدولة منذ أيام عبد الرحمن الناصر ثم بصفة خاصة في أيام المنصور بن أبي عامر بعد أن استطاع ضمهم إلى صفوفه، ثم الجند المرتزقة من البربر الذين سكنوا كثير من مستعمراتهم، وأصبحوا عماد الجيش على عهد المنصور حتى كونوا كتلة قوية الشأن، وقد رأينا كيف كان لهم دور حاسم، أولاً في الفتنة التي سبقت الفتنة البربرية، ثم في إسقاط الخلافة. هذا بالإضافة إلى العرب الذين كانوا لا يزالون كتلة لها قوتها، ولبقايا بيوت موالى بني أمية الذين أراح المنصور معظمهم عن طريقه.

ومن هنا يمكن أن نقسم ملوك الطوائف من الناحية الاجتماعية إلى فئات. الفئة الأولى ممن ينتمون إلى الأرستقراطية العربية، وأهم بيوت هذه الأرستقراطية هو بيت بني عبد الدين حكموا إشبيلية، وكان جدهم الأكبر عطف بن نعيم اللخمي هو الداخل إلى الأندلس في طائفة بلج بن بشر الفشيري الشامية، وبني هؤلاء بنو نجيب الذين حكموا الثغر الأعلى في سرقسطة والمدن المجاورة لها خلال الثلث الأول من القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي وهم ينتمون إلى هذه القبيلة ليمية وقد سكنوا الثغر، وكانوا من العرب البليديين دخل جدهم الأعلى عبد الله بن المهاجر الأندلس مع جيش موسى بن نصير، وانتقل فرع منهم إلى الحبوب وهم بنو صمدح الذين حكموا المرية حتى دخول المرابطين. ثم بنو هود الذين ملكوا الثغر الأعلى بعد لتجسيين حتى سقوط سرقسطة في يد ملك أراغون، وهم ينتمون إلى قبيلة حدام اليمية، ومن العرب القيسية بنو طاهر أصحاب مرسية في شرق الأندلس.

والعنة الثانية هي فئة موالى بني أمية الذين كانت بيوتاتهم عماد الحكم في دولة بني أمية، وقد شئت المنصور بن أبي عامر أكثر هؤلاء، غير أنه بقيت منهم بقية كان معها بيت بني أبي عبدة حسان بن مالك الذي كان وزيراً لعبد الرحمن الداخل، وإلى

هذا البيت ينتمي إلى جهور الذين حكموا قرطبة بعد زوال الخلافة إلى أن قضى عليهم المعتمد من عاد

والفئة الثالثة هي التي تنظم الحرب العامري أي بقايا أسرة المنصور بن أبي عامر ثم من كانوا في خدمتهم من الصقالبة الذين استكثر منهم المنصور فخدموا في القصر وتولى كثير منهم القيادة أما أسرة العامريين فقد كان منهم عبد العزيز المنصور بن عبد الرحمن الملقب بشنجلول بن المنصور، وقد حكم بلنسية أربعين سنة وأورث به الإمارة من بعده، وأما الصقالبة فقد حكموا معظم مدن شرق الأندلس (El Levante) خلال الشطر الأول من عصر الطوائف، ومنهم خيران ورهبر اللدان حكما لمرية قبل بني صمادح، ومبارك ومظفر أميرا بلنسية قبل أن تؤول إلى حفيد المنصور العامري، ومقاتل ولبيب أميرا طرطوشة (Tortosa) قبل أن يستولي عليها بنو هود. ومجاهد العامري صاحب داية وجرر النصار وابنه علي إقبال الدولة.

والفئة الرابعة هي الطائفة البربرية، وهي تنظم ثلاث مجموعات متميزة: الأولى لبربر الذين استقروا في الأندلس منذ أول أيام الفتح، واندمجوا في المجتمع الأندلسي حتى لم يعد هناك ما يميزهم عنه وإن ظلوا محتفظين بأنسابهم القديمة. ويلاحظ أن بعضهم اصطنعوا لأنفسهم أنساباً عربية مما يدل على مدى ذوبانهم في المجتمع الأندلسي، مثل بني الأفلح ملوك بطليوس وغرب الأندلس، وأصولهم من بربر مكناسة، ولكنهم كانوا ينتسبون إلى قبيلة نجيب العربية. ومن قبيلة هواة البربرية من ذوي الاستقرار القديم بنو دي النون ملوك طليطلة الذين كانوا يقيمون في منطقة شنتبرية (Santaver) وكانت لهم الرياسة في مدن وبنة وأقلش وقونكة. وقد طهر نفوذهم في عهد الأمير محمد، فلما نشبت الفتنة تغلبوا على طليطلة وحكموها إلى أن انتزعها منهم العونسو السادس (Alfonso VI). ومنهم أيضاً بنو رزين الذين سكنوا السهولة المسوية إليهم والتي لا تزال تحمل اسمهم حتى اليوم «Albarracín» ومنطقة تيروال (Teruel) وكانوا أيضاً من قبيلة هواة. والمجموعة الثانية هي التي تضم أولئك الذين وفدوا على المنصور بن أبي عامر من الجند المرتقة الذين استعان بهم في غزواته فأصبحوا يؤلمون أرسقراطية عسكرية مرهوبة الجانب، وهؤلاء على العكس من المجموعة السابقة لم يتمثلهم المجتمع الأندلسي لحداثة قلوبهم إلى الأندلس من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب الكراهية الشديدة التي كان الأندلسيون يشعرون بها نحوهم بسبب دورهم في الفتنة، هذا وإن كانوا بمرور الزمن قد اندمجوا شيئاً فشيئاً في المجتمع. وأكبر كتلة لهؤلاء البربر هي التي تتمثل في بني زيوي الصنهاجيين الذين ستولوا على غرناطة، وكانت غرناطة قبل ذلك مستقراً لعرب دمشق ولكن تجمع البربر فيها خلال القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي جعل لها طابعاً بربرياً واضحاً وقد استمر حكم هؤلاء الصنهاجيين لغرناطة منذ الفتنة حتى استولى عليها المرابطون وحلحلوهم عنها. وبالإضافة إلى غرناطة التي كان فيها أكبر تجمع للبربر كانت

هناك مواقع عديدة في جنوب شبه الجزيرة سيطر عليها هؤلاء المحاربون لـحترمون، وكان معظمهم من رباتة، نذكر منها قرمونة التي ملكها بنو برزال، ومورون التي حكمها بنو نوح من قبيلة دُقر، ورملة إقطاع بني أبي قره وكانوا من يمد، وأركش (Arcos de la Frontera) وحكمها بنو خزرون وكانوا من أرداجة. وقد فتك المعتصد ابن عباد ملك إشبيلية هؤلاء الأمراء الصغار وضم أرضهم إلى مملكته. والمجموعة الثالثة التي يمكن أن نلحقها هؤلاء هي طائفة الذين يمكن أن نسميهم «العرب المتبررين» ويعني بهم بني حمود، وهم من سلالة الأندلسية الحسينيين الذين أقاموا أول دولة علوية بالمغرب الأقصى، غير أنهم على الرغم من نسبهم العربي الهاشمي عاشوا في كنف لقبائل البربرية وصاهروهم وتبرروا معهم» على حد قول ابن قتيبة، ولذلك فقد التفت حولهم البربر الخائضون في الفتنة ولا سيما الصنهاجيون واعترفوا بإمامتهم، وقد حكم هؤلاء الحموديون مناطق من جنوب الأندلس أهمها عابقة والجزيرة الخضراء وامتدت سلطنتهم أيام الفتنة إلى قرطبة وإشبيلية وغيرهما



بعد إعلان سقوط الخلافة في قرطبة في سنة ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م اتفق أهل إيراى على إسناد الأمور في حاضرة الأندلس القديمة إلى «شيخ الجماعة» أبي الحرم جهور بن محمد الذي استطاع أن يبتكر نظاماً سياسياً جديداً أشبه بالنظم الجمهورية، فقد ألف مجلساً من الوزراء وأهل الرأي وكان لا يبرم أمراً إلا بمشورتهم، أي إنه كانت لقرطبة في ظل هذا النظام قيادة جماعية، وكان يسمى نفسه «أمير الجماعة» وقد أهدى هذا النظام الديمقراطي الإصلاح إلى أحوال قرطبة، وإن كان ما اجتاحتها من تدمير خلال الفتنة كان يعني أنها لن تتمكن أبداً من استعادة مجدها القديم، إلا أن قرطبة بفضل سياسة ابن جهور الحكيمة أصبحت واحة سلام في وسط جارتها من دوللات الطوائف التي كانت تعصف بها الحروب والمنازعات في ما بينها، ولهذا فقد كانت موطناً للمفسين والعارفين من الأمراء المخلوعين عن حروشهم. وقد عمل أبو الحرم على أن ينصب نفسه رسول سلام بين جيرانه المتخاصمين وإن كان نجاحه في التوفيق بينهم محدوداً، على أن قرطبة نفسها لم تسلم من مطامع أولئك الجيران الأقوياء الذين كانوا يريدون ضمها إلى ممالكهم ولا سيما في أواخر أيام الدولة الجمهورية.

وقد حكم أبو الحرم جهور قرطبة بالطريقة الديمقراطية التي أشرنا إليها منذ إلغاء الخلافة حتى وفاته (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م - ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م)، وحلعه ابنه أبو الوليد محمد فاقصى آثار أبيه في سياسته، فمضت الأمور على هذا المنهج من الإصلاح إلى سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م حينما أدركت الشيخوخة أبا الوليد فتحلى عن تدبير الأمور لابنيه عبد الرحمن وعبد الملك فوزع سلطاته بينهما، وكان في ذلك أول مظاهر الاحتلال، إذ تحول النظام الديمقراطي إلى ملك وراثي، ثم أدى ذلك إلى التنافس بين الأميرين،

وكان لعماد الملك العلية على أخيه، فكاد يجرده من سلطته، ثم إنه وصل حبله بالمتضد ابن عماد ووراءه نفسه، فأظهر له المتضد من المودة ما خدعه به وكان يطمع في الاستيلاء على قرطبة، فأغراه بالإيقاع بوزيره ومدير أموره ابن السقاء، ففتك بهذا الوزير وأثار ذلك طمع يحيى بن ذي النون ملك طليطلة الذي كان بدوره يطمح إلى ضم قرطبة إلى ملكه. فبعث جيشاً لمحاصرته، وتوفي في أثناء ذلك المتضد بن عماد سنة ٤٦١هـ/١٠٦٩م. وحلفه ابنه المعتمد فاستجد به عبد الملك بن جهور، واعتمد المعتمد الفرصة فأرسل إليه نجدة حملت ابن ذي النون على رفع الحصار عن قرطبة، غير أن قائد جيش المعتمد خذرا بعبد الملك فلم يكذ حطر ابن ذي النون ينحسر حتى اقتحما قرطبة وناديا بخلع بني جهور وأقاما الدعوة للمعتمد في سنة ٤٦٢هـ/١٠٧٠م. أما عبد الملك وأخوه عبد الرحمن وأبوهما الشيخ أبو الوليد محمد، وكان مريضاً مصاباً بالمالج، فقد اعتقلهم جيش ابن عماد ثم تم معهم عن قرطبة إلى جزيرة شلطيئش (Saltés) في نهر الوادي الكبير، وهكذا انتهت دولة بني جهور وضممت قرطبة إلى ملك المعتمد بن عماد. على أن انتصار المعتمد كلفه ثمناً عالياً، فقد ترك ابن عماداً نائباً عنه في قرطبة، وكان ابن ذي النون قد كلف واحداً من قواده وهو ابن عكاشة بمغادرة قرطبة، فانقضَّ عليها في ليلة مظلمة من سنة ٤٦٧هـ/١٠٧٥م، وقتل عماد بن المعتمد وتملك قرطبة زمناً ثم عادت بعد ذلك إلى ملك المعتمد.

ونأتي إلى كبرى ممالك الطوائف التي كانت تحت حكم الأسر العربية، وهي مملكة إشبيلية، وأصحابها هم بنو عماد اللخميون، وأول من رأس منهم هو القاضي أبو القاسم محمد بن إسماعيل وكان قد ورث من أبيه ثروة طائلة تقدر بثلاث إشبيلية، وكان كبار رجالات البلد قد جعلوه رئيساً لهم جمع السلطة في يده وإن كان قد تمسك بخطة القضاء سياسة منه، واشتكر من العيد الذين ألف منهم جيشاً قوياً حمى به بلده من غارات البربر، وما زال يحكم إشبيلية منذ سنوات المئنة حتى وفاته (بين ٤٤٣هـ/١٠٥١م - ٤٤٩هـ/١٠٥٧م). وخلفه ابنه عماد الذي اتخذ لقب «المعتصد»، وكان من أكثر ملوك الطوائف دهاء وقسوة، وقد تمكن من توسيع مملكته، حتى صارت أكبر ممالك الطوائف إذ فتزع الجزيرة الخضراء من أيدي بني حمود وقرمونة من أيدي البرزاليين (Birzālis) ومورون من بني نوح ورندة من بني أبي قرّة، وأركش من بني حُرّون ونبلة من البحصيين وولية وشلطيئش من البكريين وشلبا (Silves) من بني مرين، وشتمرية العرب (Santamaria de Algarve) (وهي اليوم «Faro») وأكشوسة (Ossonoba) من بني هارون ومارتلة (Mértola) من امن طيفور، وتم له ذلك ما بين سنتي ٤٤٣هـ/١٠٥١م و٤٤٩هـ/١٠٥٧م وأما جيرانه من أمراء هذه الدويلات لصعيرة فقد قام باغتيالهم أو نفيهم، ودارت حروب شديدة بينه وبين جيرانه من بني لنون أصحاب طليطلة وبني الأقطس أصحاب بطليوس وبني زيري أصحاب غرناطة، وكانت له الغلبة في أكثر هذه الحروب، وعلى كل حال فإن مملكته أصبحت أكبر

بمالك الطوائف في جنوب شبه الجزيرة.

وحينما توفي المعتضد سنة ٤٦٦هـ/١٠٦٩م أورث ابنه محمداً الملقب بالمعتمد هذه المملكة العتيدة، بل إنه تمكن في أول أيامه من التغلب على قرطبة وإضافتها إلى ملكه، وتطلع إلى ملك مرسية فبعث وزيره أبا بكر بن عمار لكي يأخذها من يد بن طاهر، فلما تحقق له ذلك أراد أن يفكر بالمعتمد ويستقل بحكمها، ولكن المعتمد ما زال حتى استطاع القبض عليه وقتله سنة ٤٧٧هـ/١٠٨٤م وعلى الرغم من سعة مملكة المعتمد ومن غنى موارده فإنه كان يرى نفسه عاجزاً عن صد هجوم الأندلس المتكرر (Alfonso VI) ملك ليون على مملكته، وإزاء ذلك اضطر لاتقاء شره بوضع جزية سنوية له (كانت تدعى بالإسبانية «panas»)، شأنه في ذلك كشأن سائر ملوك الطوائف، وحينما استولى الملك المسيحي على طليطلة سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م، وشعر جميع ملوك الطوائف بالخطر على عروشهم تزعم المعتمد بن عباد مشروع الاستنجاد بيوسف بن تاشفين أمير المرابطين، اشترك معه في معركة الرلاقة في سنة ٤٧٩هـ/١٠٨٦م، وأبلى فيها بلاءً حسناً، ولكنه عاد إلى مداخلة المسيحيين بعد عودة بن تاشفين إلى المغرب، وحينئذ قرر ابن تاشفين حلع ملوك الطوائف جميعاً وكان منهم المعتمد بن عباد الذي حلع سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م وفي إلى أعماق في المغرب حيث توفي سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٥م.

وثاني مملكة كبيرة حكمها أسر عربية هي مملكة الشمر الأخرى (La Marca Superior) أي سرقسطة والمدن التابعة لها. وقد كان يليها عند وقوع الغثة ملذر بن يحيى النجيب الذي ظل يحكمها منذ الغثة حتى سنة ٤١٢هـ/١٠٢٢م، وخلفه ابنه يحيى بن ملذر ٤١٢هـ/١٠٢٢م - ٤٢٧هـ/١٠٣٦م) ثم ملذر الثاني بن يحيى (٤٢٧هـ/١٠٣٦م - ٤٣٩هـ/١٠٣٩م)، وقد انتهت أيامه باغتياله على يد ابن عم له، وبهذا انتهى حكم الأسرة النجبية، واستدعى أهل سرقسطة بعد مقتل سليمان بن محمد بن هود الجذامي صاحب مدينة لاردة وبهذا بدأ حكم بني هود للشمر، وتلقب هذا الملك بالمستعين، وظل في الحكم حتى سنة ٤٣٧هـ/١٠٤٦م، على أنه كان قد قسم مملكته قبل وفاته على أبنائه الخمسة: سرقسطة لأحمد الذي تلقب بالمقتدر، ولاردة ليوسف، وقلعة أيوب لمحمد، ووشقة لآلبي، وتطيلة للملر، غير أن أحمد المقتدر استولى على أملاك إخوانه بعد نزاع طويل، وفي أيامه وقع هجوم النورسديين على برشتر (شوقي وشفة) سنة ٤٥٦هـ/١٠٦٤م، وقتلوا آلافاً من أهلها، ولكن المقتدر استطاع استعادة المدينة في العام التالي وقد استطاع المقتدر أن يوسع مملكته على حساب جيرانه، فاستولى على طرطوشة ثم أخذ دانية من يد علي إقبال الدولة بن مجاهد سنة ٤٦٨هـ/١٠٧٦م، وعلى الرغم من ذلك فإنه فرض على رعيته ضرائب باهظة حتى يدفعها لجيرانه من الملوك المسيحيين لقاء معونتهم له في بعض حروبه. وقد توفي سنة ٤٧٤هـ/١٠٨١م وخلفه ابنه يوسف المؤقر فحكم حتى سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م، و

توفي ورث ملكه ابنه أحمد الملقب بالمستعين الثاني اتفق هذا مع دخول المرابطين الأندلس، ومع ذلك فإن يوسف بن تاشفين حينما خلع ملوك الطوائف بعد ذلك سنوات لم يتعرض له بسوء، فقد رأى أن هؤلاء الثغرين أدرى بالتعامل مع جيبراهم المسيحيين، ومن ناحية أخرى رأى أن التضييق عليهم قد يلجئهم إلى الاحتماء هؤلاء الحيران فظل المستعين يحكم الثغر الأعلى حتى توفي سنة ٥٠٣هـ/١١١٠م، غير أنه لم يستطع إيفاء الوعد المسيحي، وقد كان يعاصر المستعين ملك أراغون شانجه بن ردمير (١٠٦٣م - ١٠٩٤م) فقام هذا بمحاصرة تطيلة سنة ٤٨٠هـ/١٠٨٧م وشاركته في حصارها حملة صليبية من بلاد النورمانيين وإمارات مرتسا الجنوبية. إلا أنه فشل في الاستيلاء عليها ثم عاد لمهاجمة الثغر وتمكن في هذه المرة من الاستيلاء على منت شون (Monzón) في سنة ٤٨٢هـ/١٠٨٩م، ثم ضرب الحصار على مدينة وشقة ٤٨٦هـ/١٠٩٣م، ولكنه توفي في السنة التالية قبل التمكن من فتحها، وحلعه ابنه بدرو الأول (Pedro I) (١٠٩٤م - ١١٠٤م) فواصل حصار المدينة وهرع إليها المستعين لكي ينقذها غير أنه هرم هزيمة منكرة في موقعة «Alcaraz» (ذو القعدة ٤٨٩هـ/ تشرين الثاني/نوفمبر ١٠٩٦م)، وتلا ذلك سقوط المدينة في يد ملك أراغون. وفي سنة ٤٩٤هـ/١١٠١م استولى بدرو الأول نهائياً على برشتر، وبعد وفاة هذا ملك خلفه عن عرشه أخوه أدفونس الأول المعروف بالمحارب (Alfonso I, el Batallador) (١١٠٤م - ١١٣٤م) الذي واصل جهود أخيه في حربه ضد المسلمين، فأوقع بالمستعين هزيمة قاسية في معركة بلنيرة (Valniera) سنة ٥٠٣هـ/١١١٠م التي استشهد فيها الملك اليهودي، فحلعه ابنه عبد الملك عماد الدولة، ولما تبينت لأهل سرقسطة مداخلته للمسيحيين طردوه من المدينة واستدعوا المرابطين فدخلوها سنة ٥٠٣هـ/١١١٠م، ولكنهم عجزوا عن الاحتفاظ بها بعد سقوط عدن الثغر حولها، فحارب ألفونسو المحارب الحصار على سرقسطة (٥٠٨هـ/١١١٤م - ٥١٢هـ/١١١٨م) وأخفقت جهود المرابطين في استنقاذ المدينة فسقطت في يد الملك الأراغوني في هذه السنة الأخيرة. وانتهت بذلك دولة بني هود في الثغر الأعلى

وأما طليطلة فقد رأينا كيف حكمتها منذ بداية الفتنة أسرة من أصل بربري قديم هم من ذوي النون، الذين كانوا يتوارثون الرياسة في إقليم ششيرية، وكان أول من ولي منهم أمر طليطلة هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن دي النون الملقب بالظفر فحكم المدينة ما بين سنتي ٤٢٧هـ/١٠٣٦م - ٤٣٥هـ/١٠٤٣م ودر أمور مملكته وزيره أبو بكر بن الحديدي، ولما توفي إسماعيل خلفه ابنه مجبى الملقب بالمأمون (٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م - ٤٦٨هـ/١٠٧٥م)، ودلوت بينه وبين جيرانه من ملوك الطوائف حروب كثيرة مع سليمان المستعين بن هود (٤٣٥هـ/١٠٤٣م - ٤٦٧هـ/١٠٤٦م) ثم بينه وبين المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية، ثم مع ابن الأوطس، واستعان كل من هؤلاء بجيبراهم من المسيحيين، وأدى ذلك إلى خراب دولهم، ولا سيما أن المأمون ابن دي

السود كان مسرعاً في الإنفاق على منشآت العمرانية في بذخ أصبح مصرب المثل، وبعد وفاته في ٤٦٨هـ/١٠٧٥م ولي مملكته حفيده يحيى بن إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل الملقب بالقادر (٤٦٨هـ/١٠٧٥م - ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، وكان سيء التدبير ففتك بوريره ووريه جده أبي بكر ابن الحديدي، وأدى ذلك إلى ثورة أهل طليطلة، فهرب القادر منها إلى قوبكة وحينئذ استدعى أهل طليطلة عمر المتوكل ابن الأفطس فدحلهما سنة ١٠٧٩م وبقي بها مدة عشرة أشهر غير أن القادر راسل أذقونش (العونسو السادس) ملك قشتالة وطلب معونه وذكره بجميل جده عليه حينما كان لاجئاً إلى طليطلة أثناء حربه مع أخويه شانجه وعرسية، فانتهاز أذقونش هذه الفرصة وجاء لملاقاته، وتقدما معاً نحو المدينة، فدحلاها عندما كان المتوكل ينسحب منها. ولكن الملك القشتالي لم يلبث أن استول على المدينة سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م وعوض القادر عنها بملك بلسية وأرسل معه جيشاً بمعاونه، واستقر القادر ببليسية (٤٧٧هـ/١٠٨٤م - ٤٨٥هـ/١٠٩٢م). أما طليطلة فقد خرجت من أيدي المسلمين نهائياً، بل أصبحت منذ ذلك التاريخ قاعدة ملك قشتالة العونسو السادس.

وهي بطليوس حكمت أسرة بني الأفطس، وهم من البربر المستوطنين بالأندلس منذ قديم، أصلهم من مكاسة وهي قبيلة بربرية كانت نزل في فحصر ليلوط (El Valle de los Pedroches) (في شمال غربي قرطبة) وكان جدهم عبد الله بن محمد بن مسعدة المعروف بابن الأفطس من أهواك حاكم المنطقة الغربية (من بطليوس إلى شترين) صابور، ويظهر أنه كان من الصفالية الذين كانوا يخدمون الحكم المستنصر، وذلك إبان اشتعال الفتنة وانحيار الخلافة. فلما مات صابور استولى ابن مسعدة على مقاليد الأمور ومد ملكه على الجزء الغربي كله (وهو الذي يقابل اليوم محافظة «Extremadura» الإسبانية والشاطر الأكبر من البرتغال). وتلقب بالنصور وحكم ما بين سنتي ٤١٢هـ/١٠٢٢م - ٤٣٧هـ/١٠٤٥م. ولما توفي خلفه ابنه محمد الملقب بالمظفر (٤٣٧هـ/١٠٤٥م - ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) ودارت حروب كثيرة بينه وبين جاريه المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية ويحيى المأمون صاحب طليطلة، وفي أثناء هذه الحروب استولى فردلند الأول (Fernando I) ملك قشتالة على مدينة قنيسرية (في البرتغال) في سنة ٤٥٦هـ/١٠٦٤م وكانت في أيدي المسلمين منذ أعاد فتحها المصور ابن أبي عامر سنة ٣٧٥هـ/٩٨٥م. وعلى الرغم من ذلك فقد كان المظفر يؤدي إلى الملك القشتالي إتاوة سنوية قدرها خمسة آلاف دينار. وكان المظفر قد قسم بلاده قبل موته بين ولديه يحيى الملقب بالنصور (الثاني) وعمر الملقب بالمتوكل، فكانت بطليوس ليحيى ويايرة لعمر، ولكن النزاع شب بين الأخوين بعد موت أبيهما، ثم توفي يحيى المنصور في ٤٦٠هـ/١٠٦٨م فألت أملكه إلى أخيه المتوكل الذي استمر حكمه إلى سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م، وكان من الضعف والتخاذل بحيث أنه وعلى الرغم من استمراره في دفع الإتاوة لحاره ملك قشتالة فإن العونسو السادس انتزع من يده مدينته قورية في

سنة ٤٧٢هـ/١٠٧٩م، وهي أول معقل يفتحه المسيحيون في حوص هر تاجه. وبسبب سقوط هذه المدينة بعث المتوكل بوفد إلى يوسف بن تاشفين يستجده لدفع المسيحيين عن بلاده. وعلى الرغم من معركة الزلاقة المشهورة التي انتصر فيها المرابطون بقيادة يوسف بن تاشفين على ألفونسو فإن عمر المتوكل واصل بعد ذلك علاقته بالمسيحيين وحيثما قرر ابن تاشفين خلع ملوك الطوائف تشبث المتوكل بملكه وخأ من جديد إلى الاستغاثة بألفونسو السادس، بل إنه تخلى له في سنة ٤٨٦هـ/١٠٩٣م عن بعض القواعد الكبرى في مملكته مثل شترين والأشونة وشترنة (Cintra) (في البرتغال اليوم). وأدت هذه الخيانة إلى تصميم المرابطين على حله وقتله في سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م

وأما شرق الأندلس فقد تعلب عليه العامريون، فجد في المربة خير بن العامري الصقلي الذي استبد بالمدينة وحكمها ما بين ٤٠٣هـ/١٠١٢م حتى ٤١٩هـ/١٠٢٨م، وخلفه عليها رهير الصقلي بين ٤١٩هـ/١٠٢٨م و٤٢٩هـ/١٠٣٨م، ثم دارت حرب بين زهير وباديس بن حبوس صاحب غرناطة وانتهت بمقتل زهير، فاستدعى أهل المربة جازهم عبد العزيز الملقب بالمصور بن عبد الرحمن شحول بن المنصور العامري، وطمع مجاهد في ملك المربة، فخرج إليه عبد العزيز لاستصلاحه وترك على حكم المربة نائباً عنه صهره ووزيره معن بن صمادح التجيبي، غير أن هذا لم يلبث أن هدر به وأعلن استقلاله بالمربة وظل يحكمها من سنة ٤٣٢هـ/١٠٤١م حتى وفاته في ٤٤٣هـ/١٠٥١م، وخلفه عليها ابنه محمد الملقب بالعتصم الذي امتد حكمه حتى وفاته سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م، ودخلت على المدينة جيوش المرابطين وهو في النزاع الأخير، وبذلك انتهت دولة بني صمادح وهرب عز الدولة بن محمد بن معن إلى ديار بني حماد الصنهاجيين في المغرب الأوسط. وفي بلنسية استقر مبارك ومظفر الصقليان مشتركين في حكمها منذ بداية الفتن حتى سنة ٤١٠هـ/١٠١٩م، ثم انتقل حكمها إلى لييب صاحب طرطوشة، ولكن أهل بلنسية ثاروا به حينما علموا بمداخلته للمسيحيين المجاورين من أهل برشلونة، ولما كان في بلنسية تجمع كبير من موالي العامريين فقد عمد هؤلاء إلى استدعاء عبد العزيز بن عبد الرحمن الملقب بشنجول بن المنصور العامري، وولوه إمارتهم في سنة ٤١٢هـ/١٠٢١م، وتلقب بالمؤمن، وطال حكم هذا الأمير حفيد المنصور العامري حتى توفي سنة ٤٥٢هـ/١٠٦١م، وكان مخلصاً إلى السلم فلم يشترك في ما كان يدور بين ملوك الطوائف من حروب، ومنعت مملكته بقدر ملحوظ من السلام والاستقرار، وحينما توفي في سنة ٤٥٢هـ/١٠٦١م خلفه ابنه عبد الملك الذي تلقب بالمظفر، وكان صغیر السن، فاضطلع بأمر الدولة ورير آيه أبو نكر بن عبد العزيز، ولكن الأمور اضطربت عليه، واغتم فرذلد الأول ملك قشتالة هذه الفرصة فهاجم بلنسية سنة ٤٥٥هـ/١٠٦٣م وأوقع بأهلها هزيمة قاسية في معركة بطرنة (Paterna)، وحينما بدأت حركة تمرد بين عامة بلنسية بادر صهره يحيى المأمون

ابن دي النون - وكان والد زوجته - بإرسال جيش من طليطلة لحمايته . على أن المأمون قرر في ما يبدو خلع عبد الملك وخشم بلنسية إلى ملكه سنة ٤٥٧هـ / ١٠٦٥م وظل الأمر كذلك حتى سنة ٤٦٧هـ / ١٠٧٥م، إذ أعقب وفاة المأمون في هذه السنة أن آل حكم المدينة إلى أبي بكر محمد بن عبد العزيز الذي كان وزيراً لعبد العزيز المنصور وابنه عبد الملك، وقد دبر هذا الوزير أمور بلنسية بحكمة إلى أن استولى العوسو السادس على طليطلة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م وخلع عنها القادر حفيد المأمون بن ذي النون معوض القادر عن طليطلة ببلنسية وظل القادر يحكمها حتى سنة ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م حينما ثار به أهل البلد بقيادة القاضي جعفر بن جحاف وقتلوه، وبقي هذا القاضي يدبر أمور بلنسية، ولكن أحوالها بقيت مضطربة مما أطمع فيها القائد المظفر لدرى المعروف بالسيد القنبيطور (Rodrigo Díaz de Vivar, El Cid, Campeador) وكان محارباً قشتالياً جريئاً عمل في خدمة ملكي قشتالة شانه ثم أدهونش، وخدم أحمد المستعين ملك سرقسطة أيضاً. وبدأت له الفرصة سانحة، فهاجم بلنسية وفتحها بعد حصار شديد سنة ٤٨٧هـ / ١٠٩٥م وطالب القاضي ابن جحاف بدخائر القادر بن ذي النون التي اتهمه باحتيازها، وبسبب ذلك أحرق القاضي حياً. وظل السيد يحكم بلنسية حتى وفاته سنة ٤٩٢هـ / ١٠٩٩م، على أن روجه السيدة خيمينا (Jimena) بقيت فيها مدة ثلاث سنوات حتى اضطرت للجلاء عنها ومعها جنود زوجها حينما شدد القائد المرابطي مزعل بن سُلُكُكُان الحصار على المدينة. وكانت خيمينا قد طلبت لمساعدة من الفرنس السادس فهرع لمساعدتها ولكنه رأى استحالة الاحتفاظ بالمدينة إزاء الحصار المرابطي، وهكذا نصح بالجللاء عنها بعد أن أضرم النار فيها. وعادت بلنسية إلى سلطان المرابطين بدءاً من هذا التاريخ.

ومن أكبر عمالك شرق الأندلس التي حكمها العامريون دانية وجزر البليار، التي استقل بحكمها أبو الجيش جهاد الملقب بالرفق، منذ أول أيام الفتن حتى وفاته (٤٠٠هـ / ١٠٠٩م - ٤٣٦هـ / ١٠٤٤م)، وفي سنة ٤٠٥هـ / ١٠١٤م استقدم جهاد لفضيه عبد الله بن حبيب الله القنيطري وبادى به خليفة مناواة سليمان بن الحكم المستعين، ثم توجه في السنة التالية إلى جزيرة سردينية (Cerdeña) فاستولى على جزء كبير منها وإن كنت هذه الحملة البحرية قد أخفقت في النهاية بسبب تعظم مراكبه، حتى أن جهاداً كان قائداً عسكرياً ماهراً ورجل دولة ساس مملكة الكيرة التي أصبحت من أجل ممالك الطوائف وأعتها سبب نشاطه التجاري. وحينما توفي ورث ملكه ابنه علي الملقب بإقبال الدولة (٤٣٦هـ / ١٠٤٤م - ٤٦٨هـ / ١٠٧٦م)، وكان مخلصاً إلى السلام مع جيرانه، مهتماً بتسمية موارده التجارية، وأدى ذلك إلى مطامع جيرانه، ففي سنة ٤٦٨هـ / ١٠٧٦م هاجمه جاره وصهره القنطر بن هود صاحب سرقسطة واستولى على دانية وعلى علياً إلى سرقسطة. أما جرر البليار فقد استقل بها بعد خلع علي إقبال الدولة واليها أعاد الملقب بالمرتضى وحكمها حتى وفاته سنة ٤٨٦هـ / ١٠٩٣م،

وحينئذ حكم «خو» ناصر الدولة مبشر بن سليمان ٤٨٦هـ/١٠٩٣ - ٥٠٨هـ/١١١٥م) ففي هذه السنة الأخيرة هاجمت جزيرة ميورقة أساطيل ائتلاف مسيحي من القطلان والإمريخ وأهل يشة (بيزا) واستولوا على جزيرة يابسة (Ibiza) ثم على ميورقة فدمروا كثيراً من أهلها ودمروا بعض أحياء المدينة ونهبوها، وخلال حصار ميورقة كتب ناصر الدولة إلى علي بن يوسف سلطان المرابطين يستجده، ثم توفي بعد ذلك في أول سنة ٥٠٩هـ/١١١٦م، وأعد علي بن يوسف أسطولاً كبيراً إلى الجبل، فرأى العمرة المسيحيون الانسحاب بما حازوه من غنائم بعد أن احتلوا ميورقة بمسعة شهور. ودخلت حرر ابليار منذ هذا التاريخ في حوزة المرابطين.

والى الشمال من دانية وعلى ساحل البحر المتوسط تقع طرطوشة التي تعاقب عليها انصقابة العامريون، فحكمها أولا لبيب (٤١٢هـ/١٠٢١م - ٤٢٧هـ/١٠٣٦م) وخلفه مقاتل الذي كان حليفاً لعبد العزيز المؤمن صاحب بلنسية، ولسليمان المستعين صاحب سرقسطة وقد حكم طرطوشة في تاريخ غير معروف تماماً ويبدو أنه استمر في حكمها حتى نحو ٤٣٧هـ/١٠٤٦م، وخلفه صفلي يدعى نبيلاً حكم حتى نحو سنة ٤٥٢هـ/١٠٦١م حينما اضطر إلى النخلي عنها للمقتدر أحمد بن هود صاحب سرقسطة.

وأما مرسية الواقعة بين ممالك المرية وبلنسية ودانية وغرناطة فقد كانت مطعماً لأصحاب هذه الممالك. وقد حكمها في البداية خيران (٤٠٦هـ/١٠١٦م - ٤١٩هـ/١٠٢٨م) ثم صاحبه زهير (٤١٩هـ/١٠٢٨م - ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) ملكاً المرية، وبعد مقتل زهير انتقلت إلى ملك عبد العزيز المؤمن ثم ابنه عبد الملك المظفر ٤٢٩هـ/١٠٣٨م - ٤٥٧هـ/١٠٦٥م، على أن الذي كان يحكمها باسم هؤلاء الملوك حكماً فعلياً كان أبا بكر أحمد بن طاهر حتى وفاته سنة ٤٥٥هـ/١٠٦٣م، ثم خلفه ابنه محمد (٤٥٧هـ/١٠٦٥م - ٤٧٠هـ/١٠٧٨م). وفي هذه السنة الأخيرة دسحت في طاعة المعتمد بن عبد صاحب إشبيلية وذلك على يد وزيره أبي بكر محمد بن عمار الذي خلع محمد بن طاهر وحطب لابن هباد، غير أن ابن عمار أراد أن يستقل بحكم مرسية، ولكن الوزير عبد الله بن رشيق خدع ابن عمار وقبض عليه وبقيت مرسية تحت حكم ابن هباد حتى حله المرابطون.

وفيما بين بلنسية وطليلة تقع مملكة السهلة التي حملت اسم بني رزين (وتدعى اليوم «Albarracín») وقد حكمتها هذه الأسرة التي تنحدر من أصل بربري قديم، وعلى الرغم من صغر هذه المملكة وقلّة مواردها فقد استطاعت الاحتفاظ باستقلالها عن جيران الأقوياء وذلك بفضل منعة موقعها الجبلية، وحكمها منذ بداية «عقبة هذيل» بن حلف بن رزين (٤٠٣هـ/١٠١٢م - ٤٣٦هـ/١٠٤٥م)، ثم ابنه عبد الملك الذي «منذ حكمه نحو ستين سنة (٤٣٦هـ/١٠٤٥م - ٤٩٦هـ/١١٠٣م)، وقد كان أسعد

حفظاً من سائر ملوك الطوائف إذ إن المرابطين الذين حلحوا معظم ملوك لطوائف لم يتعرضوا له بسوء، وحينما توفي ورث ملكه ابنه يحيى الذي سرعان ما خلع المرابطون بعد أقل من ستة (٤٩٦هـ/١١٠٣م - ٤٩٧هـ/١١٠٤م).

وتنقضى في النهاية الطوائف البربرية التي انحصرت كتلتها الكبرى في الركن الجنوبي الشرقي من شبه الجزيرة. وقد تمت البربر منذ نشوب الفتنة بأسرة بني حمود التي كانت تتحلل من بيت الأدارسة العلويين ملوك المغرب، وقد رأينا أن بعض أفراد هذه لأسرة ولز الخلافة في قرطبة في سنوات الفتنة. فلما ألغيت خلافة بني أمية استقر بعضهم في مالقة والجزيرة الخضراء. أما مالقة فقد تعاقب عليها هؤلاء الحموديون من ٤٢٧هـ/١٠٣٥م حينما حكمها إدريس بن علي بن حمود «المتأهب» إلى سنة ١٠٥٧م وفيها توفي آخرهم محمد (الثاني) بن إدريس «المستعلي» وتعلب على مالقة باديس بن حبوس ملك عريانة بعد خلع محمد بن إدريس هذا في سنة ٤٦٥هـ/١٠٧٢م. وأما الجزيرة الخضراء فقد حكمها محمد بن القاسم بن حمود (٤٢٧هـ/١٠٣٥م - ٤٣٩هـ/١٠٤٨م) وخلعه القاسم بن محمد فملك الجزيرة حتى سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م حينما استولى عليها عباد بن محمد المعتضد ملك إشبيلية وأزال ملك الحموديين.

عن أن أقوى دول البربر هي دولة بني زيري الصنهاجيين في غرناطة وأول من ملك فيهم هو زوي بن زيري (٤٠٣هـ/١٠١٢م - ٤١٠هـ/١٠١٩م)، وأتى بعده ابن أخيه حبوس بن ماكسن بن زيري (٤١٠هـ/١٠١٩م - ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) ثم ابنه باديس ابن حبوس (٤٢٩هـ/١٠٣٨م - ٤٦٥هـ/١٠٧٣م). وآخر ملوكهم هو عبد الله بن يلفين بن باديس (٤٦٥هـ/١٠٧٣م - ٤٨٣هـ/١٠٩٠م) حينما خلعه يوسف بن تاشفين ونفاه إلى أحمات. وضمت غرناطة بذلك إلى ملك المرابطين.

وتبقى بعد ذلك دويلات بربرية صغيرة ينتمي أصحابها إلى قبيلة زناتة، مثل قرمونة ومورون ورندة وأركش، وهي معاقل ضئيلة القيمة، غير أن أصحابها اشتموا فيها زمناً بسبب منعها، ولكنها لم تستطع الصمود لهجمة المعتضد بن عباد الذي انتزعها من أيدي أصحابها فيما بين سنتي (٤٥٠هـ/١٠٥٩م و٤٦٠هـ/١٠٦٨م).

خامساً: دولة المرابطين (٤٨٣هـ/١٠٩١م - ٥٤١هـ/١١٤٧م)

في أواخر القرن الرابع الهجري كانت تعيش في أقصى جنوب المغرب في الصحراء الممتدة إلى حوض نهر السغال جنوباً مجموعة من القبائل الصنهاجية التي تدعى «صنهاجة الصحراء» وأهمها جدالة وتشفة ولتونة وترغة ولطة وجرونة وكان الرماثيون قد طردوا هذه القبائل إلى الجنوب وأجأوها إلى هذه المناطق الصحراوية الواقعة على ساحل المحيط الأطلسي (والتي تقابل اليوم موريتانيا ومالي والساقية

الصحراء). وكان هؤلاء الصحراويون يعيشون حياة خشنة تقوم على الرعي وقليل من الزراعة، وكانوا قد دخلوا الإسلام ولكن الإسلام لم يكن قد تصق في نفوسهم بعد، فقد ظلوا بدواً يسودهم الجهل والفوضى. وكان يتزعم هذه القبائل في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي يحيى بن إبراهيم الجدالي، وفي نحو سنة ٤٢٦هـ/١٠٣٥م خرج يحيى لأداء فريضة الحج ومر في طريق عودته بالقيروان وحضر بها مجلس فقيهاها المشهور أبي عمران العباسي. فطلب إلى الشيخ أبي عمران أن يبعث معه فقيهاً من تلاميذه ليعلم أبناء قبيلته ويفقههم في الدين، فكتب أبو عمران إلى تلميذه له يدعى وجاح بن زلو كن مستوطناً في بلاد السوس. فلما اجتمع يحيى بوجاح اختار هذا له أحد طلبته وهو عبد الله بن ياسين الجزولي لكي يمضي معه إلى الصحراء. وكان عبد الله قد دخل إلى الأندلس وحصل بها علماً كثيراً. ومضى عبد الله إلى الصحراء وأدى مهمته في تعليم جدالة وانتقادات له لثبوت وزعيمهم يحيى بن عمر الذي ولي الرياسة بعد وفاة يحيى بن إبراهيم، وأمر عبد الله بن ياسين الأمير يحيى بن عمر بالخروج من الصحراء إلى سجلماسة ودرعة وأهلها خاصعون آنذاك لقبيلة مغراوة الزناتية، ففتحوا هذه البلاد ولكن يحيى بن عمر قُتل في بعض المعارك فقدم عبد الله ابن ياسين بعده أخاه أبا بكر بن عمر الذي مد سلطته شمالاً إلى بلاد مصمودة واستولى على أغمات سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م. وقتل بعد ذلك عبد الله بن ياسين في حرب له مع قبيلة برغواطة في منطقة تامسا سنة ٤٥١هـ/١٠٥٩م، وانفرد أبو بكر بن عمر بالسلطة، ولما اتسع ملكه شرع في بناء عاصمة جديدة سنة ٤٦٢هـ/١٠٧٠م، وهي مراكش التي أصبحت قاعدة لهذه الدولة التي أطلق عليها ابن ياسين اسم «المرايطين» لما كان يحثهم عليه من الجهاد في سبيل الإسلام.

وفي سنة ٤٦٣هـ/١٠٧١م بلغ أبا بكر بن عمر انتفاض جدالة في الصحراء وقتلهم بلمثونة، فقرر السير إليهم بعد أن استخلف ابن عمه يوسف بن تاشفين، ثم لم يلبث أن قتل في حرب له مع السودان في جنوب الصحراء. واتسع ملك يوسف ابن تاشفين ففتح مدينة فاس ثم تلمسان واكمل له ملك المغرب الأقصى كله وشرط من المغرب الأوسط، وتسمى بأمير المسلمين.

وفي هذه الأثناء كانت أحوال الأندلس تخضع من سيء إلى أسوأ. وحينما بلغ أهل الأندلس قيام هذه الدولة الجديدة في المغرب وما كان عليه يوسف بن تاشفين من إجهاد في سبيل الإسلام، كان أول من استنجد بأمير المرابطين من ملوك الطوائف هو عمر المتوكل بن الأمطر ملك بطليوس بعد أن استولى الفونش السادس على مدينة قورية في ٤٧٢هـ/١٠٧٩م، ثم تزايد الشعور بالخطر بعد أن انتزع الملك القشتالي نفسه طليطلة من أيدي المسلمين في سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م. وكانت هذه غربة قاصمة ملأت نفوس ملوك الطوائف ورعاياهم بالذعر، فقد كان موقع طليطلة في وسط الأندلس مؤذناً بعص الشفر الأعلى عن المناطق الجنوبية والانفراد بكل شطر على حدة. فكانت

المعتمد بن عباد أيضاً يوسف بن تاشفين طالباً نصرته. غير أن أمير المرابطين بعد مشورته لرجاله اشترط على ابن عباد أن يسلمه الجزيرة الخضراء حتى يكون جوازه من المغرب إليها وأرسل المعتمد والمتوكل وعبد الله بن بلقين الربري صاحب غرناطة سفارات إلى يوسف بن تاشفين تكرر دعوته للجواز. واستجاب هذا للدعوة فعرى بجيوشه لمصيق إلى الجزيرة ومنها توجه إلى إشبيلية حيث استقبله المعتمد وعبد الله بن بلقين وسار الجميع إلى بطليوس حيث استقبلهم المتوكل ثم اتخذ الجيش طريقه نحو طليطلة، ولم يكذ الفونسو السادس يعرف النبا حتى أسرع بجمع جيش كبير توجه به للقاء المسلمين وفي موضع يدعى الزلاقة (Sagrajas) على بعد ثلاثة فراسخ من بطليوس دارت المعركة العنيفة يوم الجمعة ١٢ رجب ٤٨٠هـ / ٢٣ تشرين الأول / أكتوبر ١٠٨٧م. وانهت بهزيمة ساحقة لجيش الملك القشتالي وفر الفونسو الهرب وهو في خمسمائة من فرسانه. وكان من نتائج هذا الانتصار أن استرد المسلمون عدداً من المدن التي احتلها الفونسو من قل مثل الأشبونة وشترين، كما انقطع ملوك الطوائف عن دفع الإتاوات إلى جيرانهم من الملوك المسيحيين بل يمكن أن يقال إنه بفضل هذا الانتصار قد في عمر الإسلام بعدما كان مرشحاً على الانقطاع.

وعلى الرغم من ذلك فإن يوسف بن تاشفين لم يستطع أن يستثمر هذا الانتصار كما كان ينتظر، فهو لم يواصل زحفه لاسترداد طليطلة، ولعله رأى من سير المعركة وكانت غاية في العنف أن الأمر أصعب بكثير من أن يخوض فيه مثل هذه المعامرة، كما أنه لا بد أن يكون قد فطن إلى ما يسود الأندلسيين من ضعف وتخاذل، وملوك الطوائف من أبنائية وتباغض في ما بينهم. يضاف إلى ذلك ما يذكر أنه بدعته بعد الانتصار وفاة ابنه الأكبر وولي عهده أبي بكر، فاضطر إلى التعميل بعودته إلى المغرب.

ولم يعب هذا الوضع عن قادة المسيحيين، فإذا بهم يعودون إلى مهاجمة المواقع الإسلامية ولا سيما في شرق الأندلس، حيث كان الخلاف ناشباً في مرسية بين المعتمد بن عباد وابن رشيق، فكان السيد القنيطور لا يكف عن مهاجمة المنطقة، وكذلك ألفاند القشتالي غرسة خيمينث (García Jiménez) الذي احتل معقل ليط (Aledo) المبيع على مقربة من لورقة، وكان يعبر منه على منطقة مرسية. وكان هذا الحصن يقع على جبل شاهق ويسع نحو ثلاثة عشر ألفاً من المحاربين، وقد ألحق المعتصمون به أشد الأضرار بمن جاورهم من المسلمين. وهذا هو ما دفع المعتمد بن عباد - وكان يرى أن المعقل من أملاكه - إلى الجواز إلى المغرب والاجتماع بيوسف بن تاشفين طالباً منه العودة إلى الأندلس لكي يستنقذ هذا المعقل. وترددت سفارات الفقهاء على أمير المرابطين تهيب به أن يرجع لإنقاذ الأندلس. وبالفعل جهر يوسف جيشاً عر به المضيق في جوازه الثاني في صيف سنة ٤٨٠هـ / ١٠٨٨م ودعا ملوك الطوائف إلى الاجتماع به لحصار ليط، فقدم عليه المعتمد وعبد الله الربري وأخوه تميم صاحب مائة والمعتصم بن صمدح صاحب المرية وابن رشيق صاحب مرسية. غير أن

هؤلاء الأمراء لم يلبثوا أن «نشروا غسيلهم القذر» في عضر يوسف بن تاشفين، فبدأ كل منهم في اتهام أقرانه والظعن عليهم تقريباً إلى أمير المسلمين، بل بدا من بعضهم ابعد، فقد كان ابن رشيق يبحث بالزُّن سراً إلى المسيحيين المعتصمين بالحصن وطال حصار الحصن بغير نتيجة، وحاول يوسف بن تاشفين أن يصلح بين هؤلاء الأمراء بغير جدوى، وصجر ابن تاشفين لطول مقامه ولفشل الحصار، فقرر الانصراف وقد ملأه الشعور بالاشمئزاز من ملوك الطوائف جميعاً والاستياء لما أصاب هيئته بسبب فشل الحصار، ولم يلبث يوسف أن تلقى بعد رجوعه إلى المغرب رسائل من الرعايا الأندلسيين ومن الفقهاء تدعوه إلى خلع هؤلاء الملوك واتهامهم بخيانة قضية الإسلام، ولا سيما بعد أن عادوا إلى التفاوض مع جيرانهم المسيحيين وإبداء استعدادهم للعودة إلى دلع الجزية، وعزز الفقهاء مطالبهم بفتاوى من أبي حامد الغزالي وأبي بكر الطرطوشي بشرعية احتلال الأندلس وإسقاط أولئك الملوك.

وفي سنة ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م عبر يوسف بن تاشفين البحر في جوازه الثالث إلى الأندلس. فحل هذه المرة بقرطبة وأرسل إلى عبد الله الزيري يستدعيه بعد أن علم بمداخلته للقائد الفشتالي ألبار فاتش (Alvar Fañez) نائب ألفونسو الثالث واتفاقه معه على دفع الجزية له لقاء حمايته من المرابطين، ولم يقدم عليه عبد الله وإنما أرسل سفراء فأساء يوسف معاملتهم وأعلن من عزمه على خلع عبد الله بسبب مداخلته للمسيحيين، ولم يلبث شعب غرناطة أن أعلن الثورة، مما سهل على يوسف بن تاشفين مهمة خلع عبد الله عن عرشه ونفيه هو وأخيه إلى أغمات بالمغرب. فكان عبد الله هو أول من خلع من ملوك الطوائف ثم دخلت جيوش المرابطين المرية حيث كان المعتصم بن صمادح في النزاع الأخير، وتبين ليوسف بن تاشفين أن المعتصم بن عباد والمتوكل بن الألفونس قد كاتب ألفونسو السادس بطلبان حمايته لهما، فوجه يوسف جيشاً إلى إشبيلية احتلها بعد مقاومة صيفة من المعتصم، وشير ملك إشبيلية المخلوع إلى منفاه بأغمات أيضاً. وتم ذلك في رجب ٤٨٤هـ/ آذار/ مارس ١٠٩١م وتساقتبت بعد ذلك عواصم الأندلس في أيدي المرابطين، وكان آخرها بطليوس التي قام ملكها عمر المتوكل باستدعاء ألفونسو السادس مسلماً له الأثبونة وشتيرين وشترة ثمناً لمعرفته، وكانت هذه المدن قد استردها المسلمون بعد وقعة الرلافة، وأدى ذلك إلى ثورة شعب بطليوس عليه، غير أن المتوكل قاوم المرابطين بالقوة، مما اضطر يوسف بن تاشفين إلى الأمر لا بخلعهم وبمعه فحسب، بل بقتله لقاء خيافته. واستمر خلع بقية ملوك الطوائف حتى لم يبق منهم بعد هذه السنة إلا بنو هود أصحاب الثغر الأعلى، وأغلب المرتضى الذي كان يحكم حزر البليار، وذلك لما سبق أن ذكرناه من الخوف من أن يلبثوا بأيديهم إلى جيرانهم المسيحيين، ثم لأنهم لم يقصروا في جهاد الأعداء.

ومد خلع ملوك الطوائف في سنة ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م أصبح الدفاع عن الإسلام في شبه الجزيرة مسؤولية المرابطين إذ إن الأندلس أصبحت مجرد ولاية في الامبراطورية

المرابطة التي امتدت من نهر الإبرو (Rio Ebro) شمالاً إلى نهر السفال في إفريقيا
المدنية العربية جوباً، وكانت تلك مهمة ثقيلة بسبب فساد أوصاف الأندلس السياسية
والاقتصادية وتعاطف القوى المسيحية التي كانت تمدها الدول الأوروبية في ما وراء
جدل البرتات. وكانت هيئة المرابطين قد تزعزت بعد فشلهم في الاستيلاء على حصن
ليبس، وفي سنة ٤٧٨هـ/١٠٩٤م هاجم السيد بلنسية في قلب البلاد الإسلامية
واستولى عليها ولم يفلح قواد المرابطين في استردادها، وتزايد ضغط ملوك أراغون على
الشعر الأعلى، فاستولوا على مست شون في ٤٨١هـ/١٠٨٩م ثم على وشقة سنة
٤٨٩هـ/١٠٩٦م وبريشتر سنة ٤٩٤هـ/١١٠١م.

غير أن قواد المرابطين لم يقتصروا في جهودهم لاسترداد ما استولى عليه
المسيحيون وفي الحفاظ على ما بقي في أيديهم من أرض الأندلس. وفي سنة ٤٨٦هـ/
١٠٩٣م قام يوسف بن تاشفين بجوازه الرابع إلى الأندلس لتتقد أحوالها، وكان معه
ابناه تميم وعلي الذي عينه ولياً لعهد بعد عودته إلى مراكش. وفي سنة ٤٩٥هـ/
١١٠٢م سترد مزدلي ابن أخي يوسف بلنسية بعد جلاء المسيحيين عنها.

وكانت وفاة يوسف بن تاشفين في سنة ٥٠٠هـ/١١٠٦م وولي بعده ابنه علي
الذي حكم حتى سنة ٥٣٧هـ/١١٤٣م، وكان اهتمامه بأمور الأندلس لا يقل عن
اهتمام أبيه. ومنذ بداية حكمه عهد بولاية الخواصر الأندلسية الكبرى إلى قواد وعمال
من ذوي قرابته وكانوا على جانب عظيم من الكفاءة والمقدرة. وجاز علي بن يوسف
في أول سنوات حكمه إلى الأندلس متمقداً مناطفها، وفي هذا اجوز ضم إمارة بني
رزيح الصغيرة (سهلة بني رزين ولكه أقر بني هود على الشعر الأعلى). ولعل من أهم
ما قام به علي بن يوسف في السنوات الأولى لحكمه إصلاح الأحوال الاقتصادية في
الأندلس بما أتاح للبلاد قدراً من الرخاء والاستقرار.

وفي رمضان ٥٠١هـ/أيار/مايو سنة ١١٠٨م يحرز المرابطون انتصاراً كبيراً على
قشتالة في معركة ألبيش التي تلي معركة الرلاقة في أهميتها، وكانت قوات المرابطين قد
توجهت إلى هذا المعقل الواقع في منطقة شتيرية والذي كان ألفونسو السادس قد
استولى عليه في ما تخلف عليه من حصون بعد استيلائه على طليطلة. وكان يموذ
جيوش المرابطين أحراراً للأمير علي: تميم ومحمد المعروف بابن عائشة والقائد عبد الله
بن فاطمة وكانوا عمالاً لعل بن يوسف على غرناطة ومرسية وبلنسية، فلما بدأ
المرابطون حصار ألبيش بعث ألفونسو بجيش كبير مع ابنه الوحيد شانجه وكان في
الخامسة عشرة من عمره ومعه قائدان من أبطال رجاله هما ألبار هانش وغرسيه
ردونس (García Ordoñez) في عشرة آلاف فارس لإغاثة المدينة، وهزم المسلمون
أولاً ثم كروا على الجيش المسيحي فأوقعوا به هزيمة منكرة. وقتل في المعركة شانجه
ابن ألفونسو الوحيد وولي عهده كما قتل غرسيه ردونس وسائر قواد الجيش القشتالي،

واستولى المسلمون على أفلش. وكان وقع الهزيمة شديداً على الملك القشتالي حتى إنه لم يعيش بعدها إلا أقل من سنة (ذو الحجة ٥٠٢هـ / أيلول / سبتمبر ١١٠٩م).

وفي تموز / يوليو من السنة نفسها (ذو الحجة ٥٠٢هـ / ١١٠٩م) كانت الغروة التي اصطلح بها علي بن يوسف بنفسه ضد طليطلة (الواقعة على نهر التاجو غربي طليطلة)، محاصر المدينة واستولى عليها عتوة، ثم توجه إلى طليطلة فحاصرها ثلاثة أيام وسف ما حولها ولكن المدينة امتنعت عليه فصدر عنها بعد أن فتح بعض حصونها مثل حصن قبالش.

على أن المسلمين إذا كانوا قد تنفسوا الصعداء قليلاً بعد موت ملك قشتالة فقد بقي عليهم أن يراجعوا ملكاً آخر لا يقل عنه ضرراً وهو ألفونسو الأول المنقّب بالمحارب ملك أراغون (Alfonso I, el Batallador) الذي رآباً كيف كان يلح بهجماته على مدن النغر الأعلى، وقد مر بما أنه أوقع بالمستعين بن هود هزيمة منكرة في «Valtierra» قتل فيها الملك اليهودي سنة ٥٠٣هـ / ١١١٠، وحلعه به عماد الدولة عبد الملك الذي هزم على إقامة علاقات مع ألفونسو فثار عليه أهل سرقسطة وأخرجوه واستندعوا القائد المرابطي محمد بن الحاج صاحب بلنسية وأدخلوه البلد، وهكذا دخلت سرقسطة ومدن النغر في ملك المرابطين، وتقدم ألفونسو من المدينة فخرج إليه محمد ابن الحاج وابنه أبو يحيى، ولكن المعركة انتهت بهزيمة المسلمين وبمقتل أبي يحيى. وظلت الحرب بعد ذلك سجالاً إلى أن ضرب ملك أرغون الحصار على سرقسطة على مدى أربع سنوات (٥٠٨هـ / ١١١٤م - ٥١٢هـ / ١١١٨م) حتى تمكن من فتحها وبسقوطها سقط معظم مدن النغر الأعلى. وحاول المرابطون استرداد سرقسطة فتوجه إليها إبراهيم بن يوسف بن تاشفين أخو السلطان علي، ولكنه مني بهزيمة شديدة في معركة كتنده (Cutanda) في سنة ٥١٤هـ / ١١٢٠م وفي الوقت نفسه استولى ألفونسو على روضة (Rueda) وركلة (Rikla) وبُرْجة (Borja) وطرسونة (Tarazona) ثم على قلعة أيوب ودروقه (Daroca).

وقبل ذلك هاجم جزر البليار ائتلاف من أساطيل قطلونية وبيرو (Pisa) وإفرنجة فاحتلوا بيسة وميورقة وأعملوا فيهما القتل والتخريب (٥٠٨هـ / ١١١٥م - ٥٠٩هـ / ١١١٦م) كما سبق أن ذكرنا، ولكن المرابطين استنفذوا الحزر ووسطوا عليها سلطتهم. وفي سنة ٥٠٨هـ / ١١١٤م قتل الأمير مردي العامل على قرطبة بعد غروة دوخ فيها أرض طليطلة. وفي السنة نفسها وقعت هزيمة أخرى كبيرة على المسلمين في معركة «البورت» (El-Congost de Martorell) التي قتل فيها القائد محمد بن الحاج وذلك حينما توجه لغزو برشلونة. وفي السنة التالية قتل القائد محمد بن مردي أيضاً ومعه عدد من كبار قواد المرابطين.

وفي سنتي ٥١٩هـ / ١١٢٥م و ٥٢٠هـ / ١١٢٦م قام ألفونسو المحارب بأجرا حمة

على الأندلس، فقد خرج من سرقسطة على رأس جيش كبير مختلواً أرض بنسبة ومرسية ثم منحدرًا إلى الجنوب ماراً بمقرية من أقاليم قرطبة وعرناطة إلى أن وصل إلى ساحل البحر المتوسط ونزل بيلش (Vélez-Málaga)، واستغرقت حملته هذه سنة وثلاثة أشهر، ونصم إليه في أثناء هذه الحملة النصارى المعاهدون (المستعمرون Los Mozárabes) حتى قدر عدد من لحق بجيشه منهم بأربعة عشر ألفاً. وأبدى قواد المرابطين في هذه الحملة تحاذلاً غربياً إذ لم يجرؤ أحد على التعرض له، لا في طريق احتراقه لأرض المسلمين ولا في طريق عودته. وأظهرت هذه الحملة مدى الضعف الذي طرأ على المرابطين، وأفقدت أهل الأندلس الثقة في قدرة المرابطين على حماية أرضهم. ومن هنا بدأ التذمر والثورات التي قام بها بعض الزعماء المحليين ضدهم. وبسبب هذه الحملة أتمى العقبة أبو الوليد ابن رشد قاضي الجماعة بقرطبة بنفي من بقي من النصارى المعاهدين من الأندلس إلى المغرب حتى يكونوا تحت نظر السلطان.

وبعد ذلك بسنوات وقعت هزيمة أخرى على المرابطين في شرق الأندلس عند قرية قليرة (Cullera) على مقربة من بلسية وذهب من المسلمين في هذه الواقعة (سنة ٥٢٣هـ/١١٢٩م) نحو اثني عشر ألفاً بين قتيل وأسير، وبسبب هذه الهزيمة أمر علي بن يوسف كاتبه ابن أبي الحنصال بتوجيه رسالة إلى قواده من لمتونة بالأندلس يريخهم أقصى التوبيخ على تحاذلهم.

ونحن نرى من هذا العرض كيف سرى الاختلال إلى دوة المرابطين في الأندلس ولا سيما في السنوات الأخيرة من حكم علي بن يوسف، وكان من أقوى أسباب هذا الاختلال الثورة التي أعلنها علي المرابطين محمد بن تومرت المهدي القائم بدعوة الموحدين في جبال السوس بجنوب المغرب، وذلك ابتداء من سنة ٥١٥هـ/١١٢١م، وسرعان ما انتشرت دعوته بين الصامدة (قبيلة مصمودة)، واضطر المرابطون إلى توجيه حملاتهم للقضاء على هذه الثورة وإرسال خيرة قوادهم إلى معانل الثورة، فتوزعت جهودهم بين نصارى الأندلس والموحدين، مما أضعف قواهم في شبه الجزيرة. ومع ذلك فإنهم لم يألوا جهداً في صد هجمات المسيحيين الموجهة إليهم من ملك أراغون الشجاع من ناحية ثم من ملك قشتالة ألفونسو السابع (Alfonso VII) محمد ألفونسو السادس (ابن أمته Urraca) الملقب بالسليط (Rex Parvus) الذي ولي قشتالة بين سنتي ١١٢٦م و١١٥٧م. وقد أبدى هذا الملك منذ شابه المكر نشاطاً حربياً كبيراً فتكررت غاراته على إشبيلية وغرب الأندلس، في سنوات ٥٢٣هـ/١١٢٩م و٥٢٧هـ/١١٣٣م، و٥٣٣هـ/١١٣٩م.

ومع ذلك فإن المرابطين لم يخلدوا تماماً إلى التخاذل، فعلى الرغم من فقدانهم لكثير من أشجع قوادهم في هذه الحروب فقد واصلوا الجهاد، وأحرزوا بعض الانتصارات الكبيرة حتى السنوات الأخيرة من حكمهم للأندلس. وقد برز نشاطهم

الحربي بصفة خاصة منذ ولي علي بن يوسف ابنه تاشفين الأندلس في أواخر سنة ٥٢٣هـ/١١٢٩م، وكان تاشفين الذي انتارت على يده دولة المرابطين - على جانب عظيم من الشجاعة والمقدرة الحربية. ففي شوال ٥٢٤هـ/صيف سنة ١١٣٠م قاد بنفسه حملة حاصرت حصن السكة (Azeca) في منطقة طليطلة واستولى عليه عموة وأسر قائده «Tello Fernández» وعدداً من أصحابه بعد قتل الكثيرين من رجاله ومن أعظم الانتصارات التي أحرزها المرابطون في أيام ولاية تاشفين معركة إفراغة (Fraga) في سنة ٥٢٨هـ/١١٣٤م، وكان هذا المعقل مما بقي بأيدي المسلمين من مدن الشطر الأعلى. فتوجه إليه ألفونسو المحارب للاستيلاء عليه، وحاصر المدينة حتى كادت تستسلم وأرسل أهلها إلى يحيى بن علي بن غانية الصحراوي عامل تاشفين على بلنسية ومرسية، فسار بخيرة جنوده للقاء الملك الأراغوني وأوقع به هزيمة مكررة كانت سبباً في إصابته بالجلل ثم توفي في وثقة سنة ١١٣٤م بعد شهور قليلة من هزيمته. وفي السنة نفسها أحرز تاشفين نفسه انتصارين على حساكر قشتالة أحدهما لدى بطليوس على مقربة من الموضع الذي دلت فيه موقعة الزلاقة والآخر عند عقبة البقر (التي تدعى اليوم El Vacar) على الطريق المتوجه من قرطبة إلى بطليوس. وفي سنة ٥٣٠هـ/١١٣٦م انتزع يحيى بن غانية مدينة مكناسة (Mequinenza) من أيدي الأراغونيين ولم يفلح رذفير الثاني الملقب بالراهب (Ramiro II el Monje) أخو ألفونسو محارب وحليفته على عرشه (١١٣٤م - ١١٣٧م) في صد المسلمين واستنقاذ المدينة. وفي ربيع الأول ٥٣١هـ/كانون الأول/ديسمبر سنة ١١٣٦م هزم تاشفين جيشاً قشتالياً قرب بلدة إشكلونة (Escalona) واستولى عليها عموة.

وهكذا نرى أن الحرب كانت سجالاً بين المرابطين وبين مملكتي قشتالة وأرغون، وكانت لهم في هذه الحرب انتصارات ووقعت عليهم هزائم، على أن الملاحظ هو أن المرابطين أنفسهم بجنودهم القادمين من المغرب هم الذين اضطلموا بسبب الجهاد على حين أن رعيتهم الأندلسية استنامت إلى حكمائها من المرابطين، فقد حدث في نفوسهم الروح القتالية، ومع ذلك فقد كانوا لا يكفون عن إبداء التذمر والتزوع إلى الثورة على حكمهم من المرابطين، والاستعلاء عليهم إذ كانوا يرون أنفسهم خاضعين لشعب يرويه أدنى منهم في مضمار الحصار. وكثيراً ما بدا هذا الحقد الدفين فيما سطرته أقلام الكتاب والشعراء الذين كانوا يشعرون بالحس إلى عصر ملوك الطوائف على الرغم مما كانوا يعترفون به من معاسد ذلك العصر. ولعل من أسباب صيق الشعب الأندلسي بالمرابطين ما جرى عليه هؤلاء من إساءة كثير من أمور الدولة إلى مستشاريهم من الفقهاء، وكان هؤلاء لا يخلون من تزمت وجهود. وقد بدا ذلك في انقياد علي بن يوسف لمشورة فاضي الجماعة بقرطبة محمد بن علي بن حمدين وأصحابه من الفقهاء حينما أوصوه بإحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، وذلك في عرم ٥٠٣هـ/آب/أغسطس سنة ١١٠٩م، ثم تعقب المتصوفة من أمثال ابن العريف

(المتوفى ٥٣٦هـ/ ١١٤١م) وتلاميذه أبي بكر البورقي وأبي الحكم بن بزرجان الإشبيلي وابن قسي الشلبي. وكان لهؤلاء الصوفية شعبية كبيرة في صفوف الجماهير، فأدى إحراق كتاب الإحياء واضطهاد الصوفية إلى نفور الشعب من حكم المرابطين حتى إننا نرى في أواخر دولتهم ثورة دينية سياسية يعلنها ابن قسي في منطقة العرب (Algarve) وتعرف من التاريخ باسم «ثورة المرينيين».

ولهذا فعلى الرغم من كل ما بذله المرابطون من جهود في سبيل الدفاع عن الإسلام في الأندلس فلما لا نصل إلى السنوات الأخيرة من حكم علي بن يوسف بن تاشفين حتى نرى العديد من الثورات تنشب ضد المرابطين في كثير من نواحي الأندلس، والغريب أن هذه الثورات كان يتزعم أكثرها العضاة من أمثال حمدين بن حمدين بقرطبة، وأبي الحكم ابن حسن بمالقة، وعبد الملك بن عبد العزيز ببلنسية، وابن أبي جعفر الحشني بمرسية، وأحمد بن عصام بأوريهولة (Orihuela)، هذا فضلاً عن بعض الزعماء المحليين الطامعين في السلطة مثل محمد بن سعد بن مردنيش وعصره إبراهيم بن هُمُشك.

وحينما توفي علي بن يوسف سنة ٥٣٧هـ/ ١١٤٣م خلفه ابنه وولي عهده تاشفين (٥٣٧هـ/ ١١٤٣م - ٥٣٩هـ/ ١١٤٥م) وكان من حيرة الملوك شجاعة وسياسة، ولكنه كان سييء الحظ، فقد تفاقمت في أيامه ثورة الموحدين بزعمامة عبد المؤمن بن علي بالإضافة إلى الثورات التي شها الأندلسيون، وكان عبد المؤمن لا يكف عن الثورات يطلقها ما بين فاس وتلمسان مستخدماً أسلوب حرب المصائبات. وكان تاشفين يني حصناً على مقربة من وهران اتخذ مقرّاً لقيادته من أجل مطاردة عبد المؤمن، فحاصره به الموحدون، وفي محاولة للفرار حينما اشتد عليه الحصار إذا به يتردى بغرسه من أعين الحصن ويمر عليه المحاصرون ميتاً، وذلك في ٢٦ رمضان ٥٣٩هـ/ ٢٢ شباط/ فبراير ١١٤٥م. وحلف تاشفين ابنه وولي عهده إبراهيم، غير أن عمه إسحاق حالف عليه، وكان هذا النزاع بذراً يسقوط الدولة، وفي محرم ٥٤١هـ/ حزيران/ يونيو ١١٤٦ حاصر عبد المؤمن مدينة مراكش وبها إبراهيم بن تاشفين وفتحها صوة وقبض على آخر أمراء المرابطين معجل بقتله. وبهذا انتهت هذه الدولة التي بدأت قوية رابعة راية الجهاد في سبيل الإسلام، ولكنها انهارت فجأة وهي لا تزال في شبابها.

سادساً: دولة الموحدين (٥٣٩هـ/ ١١٤٥م - ٦٤٣هـ/ ١٢٣٨م)

كانت دولة المرابطين كياناً سياسياً ظهر إلى الوجود في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي بفضل طاعة ديني هو عبد الله بن ياسين الحرولي وبعد قرن من الزمان تظهر دولة أخرى هي دولة الموحدين تدين بوجودها أيضاً لداعية آخر هو عمدة ابن تومرت الملقب بالهندي. وإذا كانت الأولى قد وجدت بين قبائل صهاجة الصحراء

وحملت مهم قوة سياسية هائلة فإن الثانية قد فعلت مثل ذلك بقبائل المصامدة الذين كانوا يعيشون على جبال الأطلس في جنوب المغرب.

وشخصية محمد بن تومرت مؤسس هذه الدولة وراعيها الروحي شخصيته عربية معقدة يلعبها الغموض وتلتقي فيها المتناقضات. ولد في تاريخ يتراوح بين ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م و٤٧٤هـ/ ١٠٨١م في قبيلة هرغة البربرية التي تنتمي إلى مجموعة مصمودة، ويبدو أن أسرته كانت شريفة على الرغم من فقرها. وكان يحس منذ صباه بأنه مؤهل لكي يقوم برسالة كبيرة، فحدها طموحه إلى طلب العلم فذهب إلى قرطبة حيث درس قليلاً ثم رحل إلى المشرق في حدود سنة ٥٠٠هـ/ ١١٠٧م فالتقى في الإسكندرية بالعقبة الأندلسي أبي بكر الطرطوشي، ويقال إنه التقى بالإمام الغزالي ولو أن ذلك أمر مشكوك في صحته، وإن كانت تعاليمه تدل على أنه تأثر بالتيارات الفكرية المنتشرة في المشرق مثل «الأشعرية» التي كانت مذهباً متوسطاً بين فكر أهل السنة والمعتزلة، كما تأثر بحركات التصوف، ويبدو أن مقامه بمصر جعله يتأثر ببعض عقائد الشيعة كما أنه استفاد من الفاطميين الذين كانوا يحكمون مصر إحكامهم لأساليب الدعوة وللتنظيمات السرية. وفي المشرق قضى ابن تومرت عشر سنوات وفي سنة ٥١١هـ/ ١١١٧م بدأ رحلة العودة عبر مدن الشمال الإفريقي، وفي أثناء الرحلة نفسها بدأ يحس بالدور الذي عليه أن يقوم به، إذ كان يدعو في جرداء إلى تغيير ما يراه من منكرات، وهو ما أدى بحكام بعض المدن التي مر بها إلى طرده ويذنه، وقرب تلمسان يلتقي بعبد المؤمن بن علي، وكان شاباً صعباً يطلب العلم فذهاه إلى اتباعه، ومنذ ذلك التاريخ ارتبطت حياة الرجلين عبد المؤمن أقرب تلاميذه إليه وخليفته على دعوته.

وفي مراكش عاصمة دولة المرابطين عاد ابن تومرت لتغيير أسكر وكان يجاهر بمهاجمة الفقهاء ورجال السلطان، ولم يأبه علي بن يوسف به، واكتفى بطرده من مراكش. وفي سنة ٥١٥هـ/ ١١٢١م يصل إلى إيجليز في موطن قبيلته هرغة ويبدأ في إعلان دعوته ويأدي بنفسه باعتباره «المهدي» الذي وصف في الأحاديث النبوية بأنه «يملا الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً». وفي السنة التالية تبدأ ثورته المسلحة ضد المرابطين بعد أن راد عدد أنصاره، وكان لا يتورع عن التصفية الحسدية لكل من يشكك في أمره، وفي سبيل ذلك استخدم واحداً من أكثر أصحابه إخلاصاً هو عبد الله بن محسن الملقب بالبشير كان هو المكلف بـ «التمييز» أي الحكم بعدم كل المعارضين. كذلك اصطنع نظاماً للدعوة قسم فيه أنصاره إلى طبقت أهل العشرة وأهل الخمسين وأهل الدار والطلبة... الخ. وفي هذا جميعه يبدو أنه تأثر بالدعوة الفاطمية لإسماعيلية، كما تأثر بها أيضاً في مناداته بأنه «الإمام المعصوم» وبعد ثلاث سنوات انتقل المهدي إلى مدينة تيمملت إلى الشمال الغربي من إيجليز، فأصبحت هذه المدينة مقراً للحديد، ومنها انتشرت الدعوة إلى سائر القبائل البربرية في جبال

الأندلس. وشعرت الدولة المرابطية بحظر هذه الدعوة التي سماها ابن تومرت «دعوة الموحدين» باعتباره هم المحافظين على التوحيد الإسلامي الصحيح على حين كان يسمى المرابطون بـ «المجتمعين»، فوجه علي بن يوسف عدة حملات إلى تبمليل وإلى القتائل التي تبعت ابن تومرت ولكنها فشلت في القضاء على الثورة، بل تزايدت قوة ابن تومرت فقرر المواجهة الصريحة مع المرابطيين محاصراً عاصمتهم مراكش، وقاد الجيش عبد المؤمن بن علي، ودارت المعركة المعروفة باسم «البُحيرة» على أبواب مراكش في جمادى الأولى ٥٢٤هـ/نيسان/أبريل سنة ١١٣٠م، ولكن الموحدين منوا فيها بهزيمة شديدة ثم لم يلبث المهدي بن تومرت أن توفي في آب/أغسطس من السنة نفسها، ولكن بعد أن ترك لأنصاره كتاب تشريع هو أهم ما يطلب واستحلف عليهم تلميذه عبد المؤمن بن علي الكومي.

ورصل عبد المؤمن خلال السنوات التالية حربه مع المرابطيين حتى كانت المواجهة الأخيرة مع تاشفين بن علي في وهران، فقتل تاشفين سنة ٥٣٩هـ/١١٤٥م ولم تحض سنة على ذلك حتى استولى عبد المؤمن على مراكش حاضرة المرابطيين.

أما الأندلس فإن أبناء الدعوة الموحدية شجعت الثوار على التعجيل بسقاط دولة المرابطيين في البلاد، ولا سيما بعد ما تداعت هيتهم نتيجة لهزائهم في المغرب أمام الموحدين وفي الأندلس أمام القوى المسيحية. ولهذا فإن السنوات الأخيرة من حكم المرابطيين شهدت ما يمكن أن نسميه عصر الطوائف الثاني، إذ عادت الأندلس ليه إلى الانقسام واستقل كل رئيس بما في يده على نحو ما كان الحال قبل دخول المرابطيين. وقام معظم هؤلاء الرؤساء بمكاتبه عبد المؤمن بن علي معلين دخولهم في دعوة الموحدين. وكان ابن قسي المتصوف القائم بثورة المرينيين في الغرب أول من بحث بتأييده لعبد المؤمن وهو يحاصر تلمسان في سنة ٥٣٩هـ/١١٤٥م، وتلاه القائد البحري علي بن عيسى بن ميمون الذي كان أول من حط على منابر يده قانس (Cádiz) باسم عبد المؤمن. وحينما كان عبد المؤمن يحاصر مراكش في محرم ٥٤١هـ/حزيران/يوليو ١١٤٦م بحث بعض الزعماء الأندلسيين بسفاراتهم إليه منهم القاضي ابن حمد بن المتعب على قرطبة وأبو العمر بن عَزْرُون التائر في شريس (Jerez). بل إننا نرى ابن قسي يضطلع بالوفادة بنفسه إلى مراكش فيسأل عبد المؤمن ألا يكتفي بهذا التأييد المعوي من جانب بعض أمراء الأندلس، بل يوجه جيشاً يضم له نحو سلطة المرابطيين من الأندلس وإحصاء البلاد لدعوته. واستجاب عبد المؤمن لهذا المطلب فبعث بجيش كبير على رأسه برّاز المَشْوَفي في صيف سنة ٥٤٢هـ/١١٤٧م فاحتل مدينة طريف والخريرة والخضراء، ثم توجه إلى المغرب فأخذ بيعة أبي العمر ابن عَزْرُون ويوسف البَطْرُوجي واحتل مرتولة وسلمها إلى ابن قسي تحت إمرة حاكم شِلْب (Sílves) ومضى بعد ذلك إلى باجة وطلوس حيث أخذ بيعة صاحبها ميندراي بن وريز وفي بداية السنة التالية ١١٤٨م يتوجه برّاز بعد تلقيه مزيداً من الإمدادات إلى شسبية بعد أن

نحضع له طلياطة (Tejada) وحصن القصر (Aznalcázar) ويبحث أهل إشبيلية بسفارة إلى عبد المؤمن على رأسها الفقيه أبو بكر بن العربي تلميذ الغزالي والطرطوشي وهي ربيع سنة ٥٤٣هـ/١١٤٩م يرسل الخليفة الموحد مزيماً من القوات إلى قرطبة، ويغسلها بصطر ألفونسو السابع لرفع الحصار عن المدينة، ويبحث القروطيون بسفارة إلى عبد المؤمن يطلبون فيها طاعتهم له.

وكان ألفونسو السابع ملك قشتالة (الذي حكم بين سنتي ٥٢٠هـ/١١٢٦م و٥٥٢هـ/١١٥٧م) قد دأب منذ بداية حكمه على مهاجمة أراضي المسلمين، وتصدى له ناشعون بن بني وقول المرابطين فوقععت بين الجانبين معارك تداول فيها الهزيمة والنصر، ومنذ تداعت دولة المرابطين شدد هجماته على الأندلس منتهزاً فرصة الاضطرابات والثورات السائدة، وكان يحاول في حملاته سيف الدولة أحمد المستنصر ابن عبد الملك بن أحمد المستعين بن هود (وهو الذي تلغبه المدرجات المسيحية «Zafadola»). وفي سنة ٥٤٢هـ/١١٤٧م تمكن ألفونسو من الاستيلاء على المرية، ولم يمكن الموحديين استنقاذها إذ كان عبد المؤمن منشغلاً بإعداد حملته الكبيرة التي استولى فيها على إفريقية (تونس) وتم له بذلك ملك المغرب كله من طرابلس إلى المحيط وطرده النورمنديين من المدن التي كانوا قد فتحوها في شمال إفريقية من سنة ٥٤٣هـ/١١٤٨م. على أنه قبل أن يشرع في هذه الحملة أمر قواده باتخاذ العدة نحو استرداد المرية، وبالفعل نجد أسطولاً للموحدين يتوجه من سبتة فيضرب على المدينة المحاصرة لمدة سبعة أشهر حتى تم فتحها في جمادى الثانية ٥٥٢هـ/نموز/يوليو ١١٥٧م وقام جيش المرحدين بمطاردة فلول ألفونسو السابع في بياسة وأبدة (Ubeda) ولم يلبث الملك القشتالي أن توفي بعد ذلك وهو في طريقه للمهرب في ١٣ رجب/٢١ آب/أغسطس من السنة نفسها. وبعد فراغ عبد المؤمن من حملة إفريقية التي توجهها بفتحها المهدية وأخذها من يد النورمنديين في ١٠ ذو الحجة ٥٥٤هـ/٢١ كانون الثاني/يناير ١١٦٠م. وفي تشرين الثاني/نوفمبر من هذه السنة توجه عبد المؤمن إلى جبل طارق أو جبل الفتح فقصي شهرين هناك متعقداً التحصينات التي أمر بوقامتها. وفي رجب ٥٥٧هـ/نموز/يوليو ١١٦٢م استعاد الموحدون غرناطة وكان ابن همشك قد استولى عليها في السنة السابقة بمساعدة جيش مسيحي، وذلك بعد أن أوقعوا بس همشك وحليفه وصهره بن مرديش ومن معهما من المسيحيين هزيمة منكرة تعرف باسم وقعة السيكة وهي السهل الذي يطل عليه قصر الحمراء بقرناطة.

وفي جمادى الثانية ٥٥٨هـ/آيار/مايو ١١٦٣م توفي عبد المؤمن بن علي بعد أن شدد تلك الدولة العظيمة التي امتدت من حدود مصر العربية إلى المحيط الأطلسي وأضاف إلى ذلك ما بقي في أيدي المسلمين من أرض الأندلس، وكان رجل دولة عظيماً أقر الأمن في إمبراطوريته الشاسعة التي فاقت دولة المرابطين والتي كانت تضم شعوباً وأجاساً متباينة عرف كيف يؤلف بينها بشخصيته القوية.

وكان يوسف بن عبد المؤمن الذي خلف أباه بعد وفاته هو عامله على إشبيلية، ولهذا فإنه وجه اهتمامه إلى الأندلس منذ بداية خلافته التي امتدت بين ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م و ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م، وكان عليه أن يقضي على محمد بن سعد بن مردنيش الذي كان قد استولى على مدن شرقي الأندلس. وفي ذي الحجة ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م انطلق جيش الموحدين من إشبيلية بقيادة السيد بن عمر وعثمان أخوي الخليفة إلى مرسية حيث التقيا بابن مردنيش في فحصى الجلاب وهو سهل على بعد عشرة أميال من مرسية، فأوقعا به هزيمة شديدة.

وبينما كان الموحدون يوطنون سلطتهم في شرق الأندلس كان الخطر يتهدد المناطق الغربية، فقد ظهر البرتغاليون على مسرح السياسة كقوة بحسب حسابها، وبرزت شخصية مغامر برتغالي هو جيرالدو سم بافور (Gerald Sem Pavor) (أي الجريء) الذي يشبهه المؤرخون بالسيد القنبيطور، وفي سنة ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م نفسها هاجم هذا المغامر مملكة (Evora) وترجاله (Trujillo) ثم استولى على قصرش (Cáceres) ومونتانجش (Montánchez) وشربة (Serpa) وجلمانية (Jurumenha)، وكل هذه مدن تحيط ببطليوس وتهدد بالانقراض عليها، وفي ذلك الوقت كانت تتنازع الاستيلاء على عرب الأندلس مملكتان مسيحيتان: مملكة ليون التي كان يحكمها فرناندو الثاني (Fernando II) ابن ألفونسو السابع (١١٥٧م - ١١٨٨م) وكانت قد انفصلت عن قشتالة، ومملكة البرتغال الوليدة التي كان يحكمها ألفونسو إنريكت الثاني (Alfonso II Henriquez) (الذي تدهوه المصادر العربية ابن الريق). أما جيرالدو الجريء فقد كان مغامراً يعمل لحسابه الخاص وإن كان في حملاته الأخيرة متحالفاً مع ألفونسو إنريكت ملك البرتغال، إذ اشتركا في حصار بطليوس. وحينما بدعت هذه الأنباء يوسف بن عبد المؤمن أسرع بإرسال جيش لإنقاذ بطليوس، وكان قد عقد لصلح مع ملك ليون الذي عد تدخل البرتغاليين اعتداء على سلطته، فتعاون الجيش الموحد مع فرناندو على صد الجيش البرتغالي بل وأسر ألفونسو إنريكت وحليفه المغامر البرتغالي. أما المواقع الأخرى فظلت متعادلة بين الموحدين والبرتغاليين وملك ليون. وفي سنة ٥٦٥هـ/ ١١٧٠م استطاع الموحدون استرداد معظم هذه المواقع وإبعاد الخطر عن بطليوس.

وفي شوال ٥٦٦هـ/ ربيع سنة ١١٧١م قدم الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بنفسه إلى إشبيلية ومعه انتقل إلى قرطبة حيث جهز حملة توغلت في أرض قشتالة ووصلت إلى صفوف نهر تاجو وعادت بغنائم كثيرة. ثم عاد الخليفة إلى إشبيلية وفيها بدأ مشاته لعمرانية الكبيرة ومنها عدد من القصور الفخمة وتحصينات وأبراج للمدينة ومنتزه البحيرة وقنطرة طريانة (Triana)، وإنشاء المسجد الجامع الكبير، ويبدو أن المقام طاب له في إشبيلية التي كان قد قضى فيها شبابه، إذ إنه بقي فيها نحو أربعة أعوام (حتى ٥٧٢هـ/ ١١٧٦م) وفي هذه الأثناء كان قد تم إخضاع منطقة مرسية بأجمعها ولا سيما

بعد موت ابن مردنيش في رجب ٥٧٢هـ / آذار / مارس ١١٧٢م. ولما كان ابن مردنيش يعتمد في ثورته على القشتاليين فقد جهز يوسف حملة كبيرة قادها بنفسه وكان هدفها الاستيلاء على ويدا ولكن هذه الحملة التي استغرقت نحو ثلاثة شهور لم تنجح في التغلب على المدينة، وإن كانت قد خربت ما مرت عليه في طريقها، واضطر الخليفة لرفع الحصار عنها والعودة إلى مرسية.

وفيما بين سنتي ٥٦٩هـ / ١١٧٤م و ٥٧٣هـ / ١١٧٨م تبودلت الحملات بين الموحيدين وفرناندو الثاني، واسترد الموحدون باجة التي كان البرتغاليون قد فتحوها في سنة ٥٧١هـ / ١١٧٥م، فعملوا على تعميرها من جديد. وفي رجب ٥٧٢هـ / كانون الثاني / يناير ١١٧٧م قام ملك قشتالة ألفونسو الثامن (Alfonso VIII) بضرب حصار على قونكة إلى أن فتحها في ربيع الثاني / تشرين الأول / أكتوبر، واستمرت الحملات القشتالية والبرتغالية ضد الأندلس إلى أن هزم يوسف على تجهيز حملة كبيرة ضد البرتغال. وبدأت الأعمال العسكرية بتوجيه أسطول كبير من سبتة (Ceuta) بقيادة أبي العباس الصقلي إلى شلب، وأحرز الموحدون نصراً كبيراً على أسطول الأشبونة الراض في الميناء. وكان ذلك سنة ٥٧٧هـ / ١١٨٢م انتقاماً لهريمتهم في العام السابق، وفي سنة ٥٧٩هـ / ١١٨٤م أعد يوسف بن عبد المؤمن حملة كبيرة ضد مدينة شتريين، وكان الخليفة نفسه على رأس هذه الحملة، وبعد حصار استمر عدة أيام رأى الخليفة استحالة الاستيلاء على المدينة ولا سيما بعد أن أنهى أبناء عن توجه الملك فرناندو الثاني إليها بجيشه لتجديتها بعد رفعه الحصار عن قصرش. وهكذا أخففت حملة شتريين على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلت في إعدادها. وفي طريق العودة إلى إشبيلية مرض الخليفة - وكان معتل الصحة دائماً - وأنته وفاته في منتصف ربيع الثاني ٥٧٩هـ / أواخر تموز / يوليو ١١٨٤م.

وولي الخلافة بعد يوسف ابنه يعقوب الذي تلقب بالمنصور، وكان من أول ما شغل به الخليفة الجديد هو القضاء على ثورة بني غانية. وكان محمد بن غانية المؤلفي الصحراوي عاملاً للمرابطين على جزر البليار حينما انهارت دولتهم فتمسك بدعوتهم ورفض المنايعة للموحدين كما فعل معظم المتغلبين على نواحي الأندلس. وحلف محمد ابن غانية ابنه إسحاق، ولم يستطع عبد المؤمن ولا ابنه يوسف لاشتغال بأمره، وحيسما ولي أمر الخزر علي بن إسحاق لم يكتب برفضه الاعتراف بسلطة الموحيدين، بل به قام في ٥٧٩هـ / ١١٨٤م بإرسال قواته البحرية فاستولت على ثغر بجاية في المغرب الأوسط، ومنذ ذلك التاريخ أصبح بنو غانية شوكة في جنب الدولة الموحدية إلى أن استولى الموحدون على الجزر سنة ٥٠٩هـ / ١٢٠٣م بعد حروب دامية حصت صحراء الشمال الإفريقي. واستحوذت هذه الحرب على جهود يعقوب المنصور خلال السنوات الأربع الأولى من حكمه.

ثم بدأ في توجيه عنايته إلى الأندلس، ولكن بالبطء والتشاغل الدفين غيرهما دائماً إعداد الموحدين لحملاتهم. فاستغرق ذلك سنة كاملة (٥٨٣هـ/١١٨٨م - ٥٨٤هـ/١١٨٩م) ولم تبدأ الحملة حركتها إلا في أواخر ٥٨٥هـ/أوائل سنة ١١٩٠م. واستخدم لمسيحيون هذا الوقت في تعزيز مراكزهم واكتساب مواقع جديدة، وكان شانجه (Sancho) الذي خلف أباه (Alfonso Henriquez) على ملك البرتغال صاحب المبادرة الأولى، فقد أسرع بمحاصرة مدينة شلب مستعيناً بأسطول للصليبيين المتوجهين إلى فلسطين، وكان هذا الأسطول قد توقف في الأشبونة وبعد حصار استمر ثلاثة أشهر استولى شانجه على المدينة في رجب ٥٨٥هـ/أيلول/سبتمبر ١١٨٩م، وفي الوقت نفسه قام ملك قشتالة ألفونسو الثامن بحملة أخرى ضد مدن الغرب وإشبيلية. ولم يصل الخليفة يعقوب المنصور إلى شلب إلا بعد حمة أشهر من استسلامها. وفي هذه الحملة استولى على بعض المواقع البرتغالية ومنها (Torres-Novas) بينما قام جيش آخر بقيادة السيد يحيى بن عمر ابن عم الخليفة بمحاصرة شلب. ولكن مرض الخليفة وتعدر الإمدادات حملاه على الانسحاب بقواته إلى إشبيلية قبل الاستيلاء على شلب.

وفي ربيع الثاني ٥٨٧هـ/نيسان/أبريل سنة ١١٩١م قاد المنصور حملة جديدة حاصرت قصر أبي دانس (Alcácer do Sal) واستولت عليه، ثم توجه إلى شلب وتمكن من فتحها هذه المرة في تموز/يوليو من السنة نفسها، وبعد هذا الانتصار وعقد الهدنة مع الملوك المسيحيين عاد إلى المغرب، غير أن ملك قشتالة ألفونسو الثامن عاد إلى مهاجمة منطقة إشبيلية بعد انتهاء الهدنة، فعزم المنصور على تجهيز حملة تأديبية كبيرة وبالفعل توجه إلى الأندلس، فحل بإشبيلية ومنها تحرك في رجب ٥٩١هـ/حزيران/يونيو ١١٩٥م إلى قرطبة، ثم سار شمالاً ليواجه الحملة المسيحية المشتركة المؤلفة من جيوش قشتالة وأراغون والبرتغال بقيادة ألفونسو الثامن. وفي ٩ شعبان ٥٩١هـ/١٩ تموز/يوليو ١١٩٥م دارت هذه المعركة العيفة التي تعرف باسم «الأرك» وانتهت بهزيمة ساحقة لقوات الائتلاف المسيحي. وكان هذا الانتصار الموحد لا يقل في أهميته عن انتصار المرابطين في معركة «الزلاقة» إذ ثبت خطوط الإسلام في حوض وادي آنه (Río Guadiana) حيث استعاد كثيراً من حصون الغرب. وفي السنة التالية ٥٩٢هـ/١١٩٦م قاد المنصور حملة أخرى اخترق فيها منطقة العرب ثم أرض قشتالة واستولى على كثير من حصونها بعد أن ضرب الحصار على طليطلة. وفي صيف شعبان ٥٩٣هـ/١١٩٧م قاد المنصور حملة أخرى توغلت في أرض قشتالة شمالاً، فحاصرت طليطلة ومكادة (Maqueda) وطليطلة وأوريلى (Oreja) وجريط ووصلت شمالاً إلى وادي الحجارة ثم اتحدت إلى وبلنة وأقليس وقونكة قبل هودتها إلى قرطبة ثم إشبيلية. وكانت هذه آخر حملة تصل فيها الجيوش الإسلامية إلى هذه المواقع في الشمال وكانت وفاة المنصور في ٢٢ ربيع أول ٥٩٥هـ/٢٢ كانون الثاني/يناير ١١٩٩م، وبموته ختم آخر فصل في تاريخ عظماء رجال الدولة في الأندلس.

وحلف المنصور ابنه محمد الناصر الذي حكم بين ٥٩٥هـ/١١٩٩م و٦١٠هـ/١٢١٣م وقد بدأ حكمه بالصراع مع بني غانية، ونجح في الاستيلاء على ما كان يدهم من جزر البليار (سنة ٥٩٩هـ/١٢٠٣م). ثم بدأ بإعداد حملة على فشتالة التي كان ملكها ألفونسو الثامن قد تقضى موثيق الهدنة التي أعقبت هريمته في «الأرك». وفي دي انقعدة ٦٠٧هـ/أيار/مايو سنة ١٢١١م اجتازت قوات الناصر المضيق إلى طريف ومنها إلى إشبيلية. وفي ذي الحجة ٦٠٨هـ/حزيران/يوليو ١٢١٢م استرد المسلمون حصن شليطرة (Salvaterra) الذي كان القشتاليون قد أخذوه في ٥٩٤هـ/١١٩٨م، واستنمر ألفونسو ملوك إسبانيا المسيحية فقدم عليه شانه الملقب بالقوي (Sancho el Fuerte) ملك نبرة، وكذلك ملك أراغون بطره الثاني (Pedro II). وبدأت المعركة بانتصار المسلمين، ولكن مسارها تغير بعد ذلك، إذ انتهت بهزيمة منكبة، وتعرف هذه المعركة باسم «العقاب» وبالإسبانية بـ «Las Navas de Tolosa» وذلك في ٨ صفر ٦٠٩هـ/١٧ تموز/يوليو سنة ١٢١٢م. واضطر الناصر إلى الفرار إلى جين. أما جنوده فقد قتل منهم في أثناء الفرار أكثر ممن قتلوا في المعركة نفسها. وكانت هذه الهزيمة أخطر ما مني به المسلمون من الهزائم، إذ تعد النهاية الحقيقية لقوة الإسلام في الأندلس. ولم يلبث بعدها محمد الناصر أن مات كمدأ في كانون الثاني/يناير سنة ١٢١٣م.

وولي بعد الناصر ابنه يوسف الملقب بالمستنصر (٦١٠هـ/١٢١٣م - ٦٢٠هـ/١٢٢٢م) وفي أيامه بدأ تمكك دولة الموحدين وانهارها السريع، أما في المغرب فقد نشبت الثورات ضد الموحدين وكان أخطرها بداية تمرد بني مرين الذين قدر لهم أن يخلفوا دوتهم هناك. وأما في الأندلس فقد بدأ تساقط القواعد الأندلسية الكبرى واحدة في إثر أخرى. هل أن ذلك تأخر بضع سنوات، فقد توفي ألفونسو الثامن في سنة ١٢١٤م، وكانت الهدنة التي عقدت بينه وبين المسلمين بعد معركة لعقاب م زالت سرية. غير أنه بمجرد انتهائها سنة ٦١٤هـ/١٢١٧م بدأت الأعمال الحربية من جديد، وزاد تفقم أحوال الدولة الموحدية ما نشب بين أفراد أسرهم من نزاع على الخلافة بعد وفاة المستنصر. هذا على حين كانت فشتالة تتوحد من جديد مع ليون في ظل الملك فرناندو الثالث الملقب بالقدیس (Fernando III, el Santo) (١٢١٧م - ١٢٥٢م) وذلك بعد وفاة والده ألفونسو التاسع ملك ليون سنة ١٢٣٠م. على أن هذا اندك تمكس خلال هذه السنوات من الاستيلاء على عدد من المدن الأندلسية في ستي ٦٢٦هـ/١٢٢٩م و٦٢٧هـ/١٢٣٠م، ومنها مونتاجش ثم ماردة وبطليوس وإلبش (Elvás)

وهكذا هوت الحبهة الغربية كلها تقريباً بكبريات قواعدها. وحيث بدأ فرناندو يوجه نظره إلى بقية المدن الأندلسية في وسط الجنوب، فقد هبطت الخطوط الدفاعية للمسلمين من نهر وادي آنة إلى الوادي الكبير ومزقت الخلافات والشورات دولة

الموحدين. وفي أول حملة له (سنة ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) تمكن من الاستيلاء على أندوجر (Andújar) ومواقع أخرى في منطقة قرطبة. وفي عام ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م استولى على أبدة ثم مدلين (Medellín) وحصن الخنث (Alanje) وشنت اقروج (Santa Cruz) وأم عرالة (Magacela) (سنة ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م) وهذه مواقع في غرب الأندلس.

وأدى تمرد دولة الموحدين إلى قيام عدد من الزعماء المحليين الأندلسيين بالاستيلاء على ما بأيديهم من مدن وأقاليم، وبهذا بدأ ما يسمى بعصر الطوائف الثالث، وكان أهم هؤلاء الزعماء ابن هود الجذامي (وهو سليل بني هود ملوك الثغر في عصر الطوائف) ومحمد بن يوسف بن نصر الملقب بابن الأحمر، وزيان بن مدافع من سلالة ابن مرديش، وهريز بن خطاب، إلى عدد من أصاغر الثوار. وكان فرناندو الثالث يراوج بين استخدام القوة العسكرية واصطناع السياسة في التعامل مع هؤلاء الزعماء ليتحالف مع بعضهم ضد بعض بحسب ما تقضي مصلحته.

وفي ٢٢ شوال ٦٣٣هـ/ ٢٩ حزيران/ يونيو ١٢٣٦م استولى فرناندو على قرطبة وفي سنة ٦٤١هـ/ ١٢٤٤م شن الغارات على غرناطة فاضطر صاحبها محمد بن يوسف ابن الأحمر المعروف بالشيخ إلى مهادنته بل ومعاونته في حصار جيان التي استولى عليها بعد عدة أشهر (رجب ٦٤٣هـ/ كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٢٤٥م). وفي ٥ شعبان ٦٤٦هـ/ ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٢٤٨م استولى على إشبيلية ثم ما يليها جنوباً إلى قادس.

أما شرق الأندلس فقد تكفل بانتزاع مدن المسلمين فيه ملك أراغون وقطونية خايمي الأول الملقب بالماتح (Jaime I, el Conquistador) الذي حلف أباه بطره الثاني في سنة ١٢١٣م، وكان لا يقل عزيمة ولا حماسة عن فرناندر الثالث. وقد استطاع خلال حكمه الطويل (١٢١٣م - ١٢٧٦م)، أن يتزع من المسلمين مناطق من أغس بلادهم وأهمها. وقد بدأ بطرطوشة (١٢٢٢هـ/ ١٢٢٥م) ثم ثنى بجزيرة مالورقة (Mallorca) التي تغلب عليها بعد حصار طويل (١٢٢٦هـ/ ١٢٢٩م - ١٢٢٧هـ/ ١٢٣٠م) ثم جزيرة ياسة (Iluiza) (دو القعدة ٦٣٢هـ/ آب/ أغسطس ١٢٣٥م). أما الجزيرة الثالثة منورقة فقد استطاع واليها سعيد بن حكم أن يعقد الصلح مع ملك أراغون ويضمن بذلك استقلالها لمدة نصف قرن، فهي لم تسقط إلا في عهد حفيد ألفونسو الثالث (Alfonso III) في ذي الحجة ٦٨٦هـ/ كانون الثاني/ يناير ١٢٨٧م. ولم يكف خايمي الأول يصرغ من ميورقة حتى اتجه ببصره إلى مملكة بلنسية التي استغرق الاستيلاء عليها ثلاث عشرة سنة (١٢٣٣هـ/ ١٢٤٣م - ١٢٤٥م)، وكان الخلاف آنذاك عتدماً بين زعماء شرق الأندلس أبي زيد عبد الرحمن بن محمد من أمراء الموحدين وزيان بن مدافع حفيد ابن مرديش ومحمد بن يوسف بن هود، فتقدم خايمي ومعه بعض رجال الإسمتارية وشرع في الاستيلاء على معاقل بلنسية وحصونها والمدن

لواقعة في رمامها، وانتهى الأمر باستسلام بلنسية في صفر ٦٣٦هـ/تشرين الأول/أكتوبر ١٢٣٨م ومعها دانية وقليرة وبعدها سقطت جزيرة شقر (Alcira) وشاططة في ٦٤٦هـ/١٢٤٨م.

ولم يبق في ما بين شرق الأندلس وجنوبها إلا مملكة مرصية، وكانت مشار مراع بين قشتالة وأراغون، إذ كانت كل من الدولتين تدعي أحقيتها في فتحها، وكان أهل مرصية أعادوا حصونهم للأمير ألفونسو ولي عهد فرناندو الثالث ملك قشتالة، وإن كانوا قد ظلموا مستقلين، وحينما حاول ابن الأحمر جمع المدجنين من مسلمي المدن الأندلسية الخاصة للمسيحيين تحت رايته والقيام بثورة شاملة استنجد الأمير ألفونسو بحميته خابيمي الأول (والد زوجته فيولانتى (Violante) صارخ إلى معونته. ولكن الحرب كانت طويلة وشارك فيها خابيمي الأول بالاستيلاء على إلش (Elche) ولقنت (Alicante). وفي ٦٦٤هـ/١٢٦٦م استسلمت مرصية لألفونسو الذي كان قد ولي العرش بعد أبيه في سنة ١٢٥٢م.

وبذلك أتمت قشتالة وأراغون فتح كل المناطق الإسلامية في لغرب والوسط والشرق. ولم تبق بأيدي المسلمين إلا مملكة غرناطة التي نهض بلم شعنها محمد بن يوسف بن نصر (ابن الأحمر) الذي أعلن نفسه ملكاً على ما تبقى للمسلمين من أراضي الجنوب وإن كانت مقتضيات السياسة قد فرضت عليه إعلان تبعيته للملك قشتالة بمقتضى معاهدته مع فرناندو الثالث المعقودة في جيان في ١٢٤٦م.

وفي هذه الأثناء كانت دولة الموحدين تختصر في المغرب احتصاراً بطيئاً تحت ضربات دولة فنية ظهرت على أنقاض خلافتهم هي دولة بني مرين. وأخيراً تم مصرع أبي دهبوس آخر حلفاء الموحدين في ١ محرم ٦٧٨هـ/٣١ آب/أغسطس سنة ١٢٦٩م بعد نحو قرن ونصف قرن من بداية دعوة المهدي بن تومرت.

سابعاً: دولة بني الأحمر

في غرناطة ٦٣٦هـ/١٢٣٨م - ٨٩٧هـ/١٤٩٢م

رأيا كيف كانت وقعة العقاب (في سنة ٦٠٩هـ/١٢١٢م) فاتحة لاسير الجبهات الإسلامية الثلاث في الأندلس: في الغرب والوسط والشرق، وكيف كان الاجتياح المسيحي لهذه الجبهات بالغ العنف والسرعة، فقد أطبق على الأندلس البرتغاليون في المغرب ومدك قشتالة فردلند في الوسط وخابيمي الأول (المانح) في الشرق، وبعد سقوط كسرمات، الحواضر الأندلسية بدا وكان أيام الإسلام أصبحت معدودة في شبه الجزيرة إذ إن ما بقي في أيدي المسلمين لم يكن يجاوز عشر مساحتها، ولكن العرب هو أن هذه البقية الباقية استطاعت أن تظل على قيد الحياة قرنين ونصف قرن من الزمان، وكان ذلك بفضل زعيم استطاع هو وفريقته من بعده أن يلهموا شعث هذه

القوية ويستندوها من أيدي جيرانهم الأقوياء ويحسنوا الحفاظ عليها خلال العصور
لتانية

هدد الرعيم هو محمد بن يوسف بن نصر الذي ينهي نسه إلى الصحابي المعروف
قيس بن سعد من عادة الخرجي، وكان كثيره من الزعماء الأندلسيين الذين شاركوا
في لعنتن الواقعة في أواخر عصر الموحدين، إلا أنه كان أكثرهم ذكاء وأقومهم
سياسة، وكان من أسرة استقرت قديماً في منطقة جيان ومولده في إحدى قرىها
المصغرة أرجونة (Argona)، وقد رأى في ظل الاجتياح المسيحي الشامل أن السياسة
تقصي عليه بأن يحمي رأسه للمصانة، فلم يجد بداً من الاتفاق مع ملك قشتالة فرناندو
الثالث، فعقد معه معاهدة جيان (سنة ٦٤٣هـ/١٢٤٦م) التي يمكن اعتبارها شهادة
ميلاد للمملكة عرابية، وبمقتضاها اعترف بتبعيته لملك قشتالة، بل كان عليه أن يؤدي
دوراً مهنياً هو مشاركة بجملة من فرسانه في الحصار الذي ضربه فرناندو على إشبيلية
حتى افتتحها في سنة ٦٤٦هـ/١٢٤٨م، ودفع جزية مالية كبيرة، غير أنه يفصل هذه
الشروط استطاع محمد المعروف بابن الأحمر أن ينعم بسنوات من الهدوء أعاد فيها
ترتيب أوقافه، ويضمن السلام لما ظل تحت حكمه من بلاد في إطار حدود يمكنه
الدفاع عنها ولهدا فانه لم يحاول أن يفق في وجه المد القشتالي الجارف الذي اجتاح
ليه الملك ألفونسو العاشر مدد شريش وشذونة ونبريشة (Nebrija) وأركش في سنة
٦٦١هـ/١٢٦٣م، فقد كان يعرف أنه غير قادر على حماية هذه المدن.

وقد عاصر محمد (الأول) من ملوك إسبانيا المسيحية ملكي قشتالة فرناندو الثالث
(١٢١٧م - ١٢٥٢م) ثم ابنه ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم (Afonso X, el Sabio)
(١٢٥٢م - ١٢٨٤م)، إذ إنه حكم حتى سنة ١٢٧٣م وإذا كان قد هادن قشتالة بل
واعترف بتبعيته لها خلال أيام فرناندو ثم السنوات الأولى من حكم ابنه ألفونسو فإن
ذلك لم يكن سياسة ثابتة له ولا لخلعائه من بعده، بل إن ملوك غرناطة سوف
يتجهجون سياسة مرنة تتراوح بين المهادنة عند قوة خصومهم واستعمال القوة إذا آتسوا
في جيرانهم الضعف، وكثيراً ما كانوا يعملون على التصريب بين جيرانهم المسيحيين أو
يتدخلون في شؤونهم الداخلية متبعين السياسة نفسها التي يقوم خصومهم بها، فإذا
رأوا أنهم لا طاقة لهم بمقاومتهم لجأوا للاستعانة بإخوانهم المسلمين في شمال
إفريقية، وهكذا كان سلوكهم السياسي مزيجاً من اللجوء للقوة وللعمل الدبلوماسي
الذي سمح لهم بإقامة توازنات دقيقة بين القوى المحيطة بهم، وهذا هو العمل
الأساسي في إطالة عمر مملكة بني الأحمر في غرناطة مع ما كان يبدو أول الأمر من
أن نهايتها غدت وشيكة.



وفي سنة ٦٧١هـ/١٢٧٣م توفي محمد الأول وحلعه ابنه محمد الثاني الملقب

بالمعنى وهو الذي مهد الدولة وأقام وسوحها واستطاع القضاء على ما وقع في البلاد من ثورات، وفي عهده ظهرت دولة بني مرين بصفتها قوة جديدة فنية في شمال إفريقيا بعد انهيار دولة الموحيدين، وبدأ سلاطين بني الأحمر يستخدمون هذه القوة الجديدة في لعبة التوازنات السياسية التي كانوا يقومون بها إزاء إسبانيا المسيحية فهم يتحالفون مع بني مرين حيصا يشتد الضغط المسيحي عليهم باعتبارهم إخوانهم في العقيدة، ولكنهم كثيراً ما يفصون هذا التحالف إذا رأوا منهم تدخلاً في شؤون بلادهم الداخلية. فقد استنجد محمد الثاني بالسلطان المريني أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق، فمير السلطان المصيق، غير أنه اشترط قبل عبوره أن يترن له ابن الأحمر عن طريف ورننة والحريرة الخضراء حتى يؤمن ظهره، ويتكرر هنا ما حدث عند جوار يوسف بن تاشفين إلى الأندلس قبل قرنين من الزمان. وهنا يسوء ظن السلطان لنصري، ولا سيما بعد مداخلة المريني لبيسي أشقيلولة وهي أسرة شريفة ذات أصل مسيحي قديم (Los Escayuela) كانوا أصهاراً لبني الأحمر ولكنهم كانوا كثيري التمرد على سلاطين غرناطة، ولكن المريني بمعونة هذه الأسرة يفتحهم أرض فشتالة برسم لجهاد ويوقع بجيش القشتالي هزيمة كبيرة لدى إستجة (Ecija) وفيه يقتل القائد المسيحي (Don Nuño de Lara). وفي ٦٧٧هـ/١٢٧٨م يجور السلطان أبو يوسف مرة أخرى فيزل بمالقة حيث يحنفي به رؤساؤها المنردون بر أشقيلولة، ويتوغل في أرض فشتالة حتى أحواز إشبيلية. وفي عام ١٢٨٢م يعلن الأمير شانجه الثورة على أبيه ألفونسو العاشر، ويلجأ الملك إلى أبي يوسف ويلتقي به في معسكره قرب رننة ويوهن لديه ناجه، فيمده السلطان المغربي بمائة ألف قطعة من الذهب، ثم يغزو أرض فشتالة ويحاصر قرطبة. وفي جوار السلطان المريني الرابع سنة ٦٨٤هـ/١٢٨٥م يغزو مدينة شريش وأحواز إشبيلية ثم يتصالح هو وسلطان غرناطة، ويتفقن على أن تستقر في مملكة غرناطة بشكل دائم فرقة عسكرية مغربية يوكل أمرها إلى قائد مريني يحمل لقب «شيخ الغرارة». وقد أدت هذه الوظيفة خدمات كبيرة لمملكة غرناطة، ولكنها كانت في الوقت نفسه قاعدة لتدخل المرينيين في شؤون غرناطة الداخلية. وعلى الرغم من لتحالف الذي تم بين الدولتين الإسلاميتين على جانبي المصيق، فإن ذلك لم يمنع شانجه الرابع الذي خلف أباه على فشتالة (١٢٨٤م - ١٢٩٦م) وهو الملقب بـ «الشائر» (El Bravo) من الاستيلاء على مدينة طريف في سنة ٦٩١هـ/١٢٩٢م وفي سنة ٦٩٤هـ/١٢٩٥م يأتي رد محمد المعقب على حملة أسك لقشتالي، فيعزو منطقة جيان، ويسولي على قيجاطة (Quesada) ثم على الفتدق (Alcaudete) في سنة ٦٩٩هـ/١٢٩٩م. هذا على حين يعقد معاهدة تحالف في سنة ٧٠٠هـ/١٣٠١م مع حايمي الثاني (Jaime II) ملك أراغون.

ويرث عرش غرناطة بعد ذلك محمد الثالث المعروف بالمخلوع (٧٠١هـ/١٣٠٢م - ٧٠٨هـ/١٣٠٩م)، فيرى من الخير لبلاده أن يعقد هدنة مع فشتالة

(٧٠٢هـ/١٣٠٣م) وتسوء على أثر ذلك العلاقات بينه وبين السلطان المريني، وينتهر محمد فرصة الاضطراب الواقع في المغرب في أواخر أيام السلطان المريني أبي يعقوب يوسف، فيستولي على ميناء سبتة سنة ٧٠٥هـ/١٣٠٦م، ويتدخل في شؤون المغرب، وأغرى ذلك باستعراض قوته، فنقض حلف غرناطة التقليدي مع مملكة أراغون، وأغار على منطقة بلنسية، وحيث عقد خايمي الثاني ملك أراغون اتفاقاً مع فرناندو الرابع ملك قشتالة والسلطان المريني سنة ٧٠٨هـ/١٣٠٩م، وتحالفت الدول الثلاث على مهاجمة غرناطة، فاسترد المريني سبتة عنوة، على حين حاصر الأراغويون مدينة المرية. وفي السنة التالية (٧٠٩هـ/١٣١٠م) استولى فرناندو الرابع على جبل طارق وحاصر أسطولاً الجزيرة الخصراء ولكنه لم يتمكن من فتحها. وأدى ذلك إلى عودة السلطان مجديد نصر (٧٠٨هـ/١٣٠٩ - ٧١٣هـ/١٣١٤م) إلى التحالف مع بني مرين، وفي سبيل ذلك نزل لهم عن الجزيرة ورندة. وتتشبث ثورة أهل غرناطة بسبب هذه الأحداث على سلطانهم نصر ويطيحون به.

وبلى عن أثره إسماعيل الأول بن فرج (٧١٣هـ/١٣١٤م - ٧٢٥هـ/١٣٢٥م). وكان يحاصره في قشتالة الملك ألفونسو الحادي عشر (Alfonso XI) (١٣١٢م - ١٣٥٠م). وكان قد ولي العرش طفلاً صغيراً فقام بالوصاية عليه الأميران خوان (D. Guan) وبهرو (D. Pedro)، ورأى الوصيان على عرش قشتالة الفرصة سانحة للتدخل في غرناطة بلذريعة مزاورة السلطان المحلي نصر اللاجيء إلى وادي أش (Guadix)، فقررنا تجريد حملة كبيرة اخترقت أرض غرناطة حتى بلغت مرجها النسيح (La Vega)، على أن المعركة الدائرة هناك كانت كارثة على القشتاليين إذ هزم جيشهم وقتل القائدان الوصيان عن العرش في ربيع الثاني ٧١٩هـ/حزيران/يونيو ١٣١٩م، وأعقب ذلك استيلاء السلطان الغرناطي على حصص أشكر (Huésca) الذي استخدم في حصاره البارود ثم على مدينة مارتش (Martos) واضطرت قشتالة إلى طلب الهدنة، ولا سيما بعد نشوب النزاع الداخلي بين المتنافسين على وصاية العرش.

وفي غرناطة بلى العرش محمد الرابع بعد مقتل أبيه إسماعيل عبلة ومع أن حكمه لم يطل (٧٢٥هـ/١٣٢٥م - ٧٣٣هـ/١٣٣٣م) فقد هاجم قشتالة وفتح مدينتي فبرة (Cabra) وباعة (Priego)، ولكن فتنة وقعت بينه وبين «شيع العراة» عثمان بن أبي العلاء في سنة ٧٢٧هـ/١٣٢٧م، وانتهز ملك قشتالة الفرصة فاستولى في سنة ٧٣٠هـ/١٣٣٠م على حصن إطابة (Teba)، وأحس الغرناطي بالخطر فقرر أن يعود إلى التحالف مع السلطان المريني أبي الحسن علي بن عثمان المريني (٧٣١هـ/١٣٣١م - ٧٥٢هـ/١٣٥١م) وهو أعظم ملوك بني مرين وأوسعهم ملكاً. فبرل له عن رسد ومربلة (Marbella) واشترك ملكا غرناطة والمغرب في حصار جبل طارق واستردوا من أيدي القشتاليين في ٧٣٣هـ/١٣٣٣م، ولكن محمداً الرابع قتل بعد ذلك بشين.



وحلعه على عرش غرناطة أخوه يوسف الأول (٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م - ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م) واستمرت الهدنة خلال السنوات الأولى من حكمه بينه وبين قشتالة، غير أن الصلح ينتقصر في سنة ٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م، ويجوز أبو الحسن المريني البحر إلى ثغر طريف ويشارك مع يوسف الأول في حصاره من أجل استرداده، فيهرع الملك القشتالي ألفونسو الحادي عشر وحموه ألفونسو الرابع ملك البرتغال، وتندور معركة بحرية عيفة هي المعروفة باسم «وقعة طريف» (بالإسبانية (Batalla del Río Salado)) في ٨ جمادى الأولى ٧٤١هـ/ ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٣٤٠م، وتنتهي هزيمة ساحقة لأسطولي غرناطة والمغرب، وتعد هذه الهزيمة ثانية لوقعة العقاب (في ٦٠٩هـ/ ١٢١٢م) في بعد أثرها، إذ أعقبها حصار ألفونسو للجزيرة المحصورة، وقد شاركت في الحصار قوى أوروبية عديدة واستمر عشرين شهراً، وعلى الرغم من المقاومة انباسة للمدينة فقد سقطت في النهاية في صفر ٧٤٥هـ/ آذار/ مارس سنة ١٣٤٤م.

وأغرقت هذه الانتصارات الملك القشتالي، فعاد إلى حصار جبل طارق في سنة ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م، وكادت المدينة تسقط حين أصابه الطاعون الذي كان منتشرًا في كل مكان، وقضى عليه سنة ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م، منقذاً مملكة غرناطة من كارثة أكبر. وكانت الحيلوش لقشتالية بعد انتصارها في «موقعة طريف» قد زحفت عن قلعة بني سعيد (Alcalá la Real) وباعة واستولت عليها في سنة ٧٤٢هـ/ ١٣٤١م.

وتبين مرة أخرى أن أيام غرناطة المسلمة باتت معدودة، بعد أن خسرت طريف وجزيرة الخضراء، وهما القاعدتان الكبيرتان اللتان تصلان المملكة بشمال إفريقيا. وسرعان ما تبدل الحال بشكل جذري بعد وفاة الملك القشتالي ونولي عرش غرناطة محمد الخامس بن يوسف الأول. ويعتبر هذا السلطان الملقب بالفي بالله أعظم ملوك غرناطة، وكان له أطول عهد فيها إذ حكم من سنة ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م إلى سنة ٧٩٣هـ/ ١٣٩١م، من هذا السنوات الثلاث في ٧٦٠هـ/ ١٣٥٩م إلى ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م حين خسر العرش إثر مؤامرة أطاحت به، وعاش منفياً في المغرب.

في ما يتعلق بقشتالة، استغل محمد الخامس حكمه بنوثيق عرى الصداقة مع ملكها الجديد بطره الأول المعروف بلقب «القاسي» (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م - ٧٧٠هـ/ ١٣٦٩م). ونحولت هذه الصداقة إلى حلف قوي دفع الملك الغرناطي إلى التصحية بالصداقة التقليدية التي تربط غرناطة بمملكة أراغون، إثر نشوب صراع بين ملك قشتالة وطره الرابع ملك أراغون. وقد برع سلطان غرناطة في استغلال هذا الصراع للحفاظ على سلامة مملكته، وعمل على التدخل مباشرة بشؤون إسبانيا المسيحية، وهي سياسة حقها وزيره الكاتب الموسوعي لسان الدين ابن الخطيب، وحاجبه أبو النعيم رصون. وعندما اندلعت الحرب بين المملكتين المسيحيتين أسرع محمد العسي بالله مساعدة حليفه ملك قشتالة، وزوده بجيش أغار به على منطقة مرسية سنة ٧٦٣هـ/

١٣٦٢م ثم شنت حرب سنة ٧٦٧هـ/١٣٦٦م بين بطرء الأول وأبيه أريكي دي تراستامارا (Enrique de Trastamara) الذي كان يطالب بعرش قشتالة، واستغل محمد الفرصة ثبته وأرسل قواته لمساندة حليفه. وأغارت هذه القوات على أطرية (Utrera) وهاجمت جيان وأندة وحاصرت يامسة، كما ضربت حصاراً على قرطبة وكادت تستولي عليها في سنة ٧٦٩هـ/١٣٦٨م. وهكذا استطاع محمد أن يستغل الصراع القائم بين الأحرار بما فيه مصلحة بلاده، مستولياً على ثغور عديدة بين مملكته ومطقتي قرطبة وجيان وكان من بين أهم الانتصارات التي أحرزها استيلاؤه على الجزيرة المحصورة في أواخر ذي الحجة عام ٧٧٠هـ/تموز/يوليو ١٣٧٩م لكنه أدرك أنه لا يمكنه الاحتفاظ بها بشكل دائم، فانسحب منها بعد عشر سنوات تاركاً المدينة في حابة من الدمار الشامل. وعند انتهاء الحرب بين أريكي وبطرء بمقتل هذا الأخير سنة ٧٧٠هـ/١٣٦٩م، عمل محمد على عقد صلح مع الملك الجديد، وفي شوال عام ٧٧١هـ/أبر/مايو ١٣٧٠م تم توقيع هدنة لمدة ثمانية أعوام بين غرناطة وفاس وقشتالة. وفي العام التالي وقعت هدنة أخرى مع أراغون.



وعُتبت افوضى خلال هذه السنوات دولة بني مرين هي فاس، فتمكن محمد من للتدخل علماً في شؤون البلاد إلى حد أصبح فيه يتحكم بأمر تعيين السلطان المريني. كما احتل جبل طارق وألمى وظيفة «شيخ الفראה» واصباً بذلك حذاً للوجود العسكري المغربي في بلاده. وبفضل السياسة الحكيمة التي اتبعتها محمد الخامس، تمتعت غرناطة بسلام دام طويلاً لم تشهد من قبل، الأمر الذي سمح للسلطان النصراني بالمباشرة في عدة مشاريع إحصارية منها تشييد القسم الأكبر من قصر الحمراء (Alhambra)، والاهتمام بأمور الثقافة والعلوم كما عاشت المملكة في عهده رخاءاً اقتصادياً عظيماً بعد أن توثقت عرى الصداقة بينها وبين الدول الإسلامية في المغرب وفي الشرق: الدولة الربانية في تلمسان، والحفصيون في تونس والمماليك في مصر.

وبعد عصر محمد الغني بالله هو آخر عصور ازدهار مملكة غرناطة، إذ إن خلفاءه كانوا في الغالب أمراء ضعافاً لم يعرفوا كيف يواصلون سياسته التي زوجت بين العمل الدبلوماسي البارع واستعمال القوة عند الضرورة. هذا وإن كان الوضع لم يتغير كثيراً خلال ربع القرن الذي تلا وفاة محمد الخامس (٧٩٣هـ/١٣٩١ - ٨٢٠هـ/١٤١٧م) وهي الفترة التي حكم فيها غرناطة ثلاثة من السلاطين هم يوسف الثاني ومحمد السابع ويوسف الثالث. وذلك لأن معاصري هؤلاء السلاطين من ملوك قشتالة كانوا يدورهم ضعافاً وكانوا مشغولين محروهم الداخلية إما مع منافسيهم على العرش أو مع النبلاء المتمردين. والحدث الوحيد الجدير بالذكر خلال السنوات الأولى من القرن الخامس عشر هو سقوط ملجبة أنتفيرة (Antequera) في أيدي القشتاليين. وكان

يحكم قشتالة أنداك خوان الثاني (Juan II) (١٤٠٦م - ١٤٥٤م) وقد بدأ حكمه طفلاً في لثامنة من عمره، فوضع تحت وصاية عمه الأمير فوناندو، وكان رجلاً حارماً قوياً الشكيمة، وهو صاحب الحملة المشهورة التي استطاع فيها أن يستولي عموة على تلك القاعدة العرناطية التي كانت من أحصن معاقل البلاد وكان استيلاؤه عليها في حادى انشاي ٨١٣هـ / أيدول / استمر سنة ١٤١٠م بعد حصار استمر نحو خمسة شهور. وبسبب هذا الانتصار لقب هذا الوصي على العرش بمصاحب أنتيقرية (Fernando de Antequera) وفي سنة ٨٢٤هـ / ١٤٢١م شبت حرب جديدة بين اليبدين، ونوجهت من قشتالة حملة بقيادة الوزير ألبارو دي لونا (Alvaro de Luna)، واقتحم الجيش القشتالي أرض عرناطة ووصل إلى ضواحيها، ودارت هناك معركة حامية تدهى المعركة الشجرة (La Higuera) وفيها أحرز القشتاليون نصراً كبيراً، غير أنهم لم يستثمروا هذا النصر، إذ انسحبوا بعده إلى بلادهم، وفيما عدا هذين الحداث ظل السلام سائداً بين عرناطة وقشتالة طوال أيام خوان الثاني.



وهكذا يضل الوضع في عرناطة مستقراً إلى حد ما خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر، غير أن هجمات القشتاليين ترداد ضراوة في عهد إريكي الرابع (Enrique IV) ابن خوان الثاني (١٤٥٤م - ١٤٧٤م) ولا سيما في السنوات الأولى من حكمه، فقد تكررت الحملات القشتالية على عرناطة ما بين ٨٥٩هـ / ١٤٥٥م و٨٦١هـ / ١٤٥٧م، هذا على حين كانت المزارعات الداخلية والتنافس على العرش بين الأمراء المصريين تتعاقم بشكل حطير، ولعل أخطر ما أصاب عرناطة خلال هذه السرات هو استيلاء القشتاليين على جبل طارق في رمضان - ذي القعدة ٨٦٦هـ / صيف سنة ١٤٦٢م وبهذا قطع آخر خيط يربط بين الأندلس وبلاد الشمال الأريقي التي كانت تأتي منها المعونة للملكة عرناطة. ولسوء حظ هذه المملكة كانت دولة بني مرين ماضية بسرعة في طريق التعكك والانحلال. وكان النصف قد أدرك أيضاً بمملكة بني عبد الواد في فلمسان والخفصيين في تونس، وبعث العرناطيون بسفارة إلى مصر تطلب معونة سلاطنها الماليك، ولكن مصر لم تكن بدورها أحسن حالاً من عرناطة. أما القوة الإسلامية الوحيدة التي كان يوسعها أن تقدم المعونة للأندلس فهي دولة العثمانيين العتية التي كانت قد فتحت القسطنطينية سنة ٨٥٧هـ / ١٤٥٣م وبرزت على مسرح السياسة بصفتها أعظم القوى الإسلامية في شرق البحر المتوسط، ولكن العثمانيين كانوا مشغولين عن الأندلس بفتوحهم لبلاد الإسلام في المشرق

ويريد في سوء أحوال عرناطة نشوب الحرب الأهلية بين أمراء البيت المالط العرناطي. ففي سنة ٨٧٨هـ / ١٤٧٤م ثار على السلطان سعد بن محمد بن يوسف انه أبو الحس علي ٨٦٥هـ / ١٤٦١م - ٨٨٧هـ / ١٤٨٢م الذي التفت به بسر سراج وهم

أسرة سبيلة كان لها نفوذ كبير في الحياة السياسية في غرناطة. وقام أبو الحسن بخلع أبيه ونفيه حيث توفي في السنة التالية. غير أن الخلاف نشب بعد ذلك بين وبين سراج، فأعلن هؤلاء الثورة عليه، ولا سيما بعد أن هجر زوجته الحرة أسة محمد التاسع أحر المدوك الأعظام من بني الأحمر، وقرب إليه جارتته «ثرية» التي كانت سبيبة مسيحية. ونادى الثوار بالإمارة لأخي هذه السلطان محمد بن سعد الملقب بالزعفر، وكانت مالقة مسرح هذه الثورة. ولكن أبو الحسن علياً أخذ تلك الثورة وكان بطبعه محارباً حليداً، فاعتتم فرصة الاضطرابات والثورات التي كانت تفتح قشتالة آنذاك لكي يوجه حملاته السنوية إلى أرض قشتالة، وذلك مدة حكم إريكي الرابع حتى وفاة هذا الملك في ٨٧٨هـ/١٤٧٤م.

ولما كان إريكي قد توفي بغير ولد يخلفه فقد اجتمعت إرادة القشتاليين على تنصيب أخته إيزابيل على العرش وكانت قد تزوجت في تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٤٦٩م من أمير أراغون فرناندو ابن خوان الثاني. وهو الذي ولي عرش أراغون بعد وفاة أبيه خوان الثاني سنة ١٤٧٩م. وهكذا يتوحد هرثا قشتالة وأراغون وبهذا التوحد تلتقي جهود الدولتين على الإطاحة بما بقي في أيدي المسلمين من مملكة غرناطة.

وفي هذه الأثناء يشتد الصراع بين أبي الحسن علي وأخيه محمد «الزعفر». فطلب أبو الحسن من ملكي قشتالة وأراغون عقد الهدنة، ولكنهما يشترطان اعترافه بتبعية لقشتالة، ودفع جزية كبيرة، فرفض ذلك ونفع على الحدود أحداث تنبادل فيها الدولتان الحملات. وفي محرم ٨٨٧هـ/شباط/فبراير ١٤٨٢م يستولي القشتاليون على مدينة الحامة (Alhama) ثم على لوشة (Losa) بعد أشهر. وأثرت هذه الهزائم الشعب عن أبي الحسن، فمهر إلى مالقة، وأجلس الثوار ابنه أبا عبد الله محمد، مكانه على العرش في غرناطة. وفي هذه الأثناء استطاع أبو الحسن وأخوه محمد صد هجوم قام به القشتاليون على مالقة وأحرزوا انتصاراً ساحقاً في معركة «الشرقية» (Ajarquia) لدى جبل مالقة (صفر ٨٨٨هـ/آذار/مارس ١٤٨٣م). وأراد أبو عبد الله أن يفسد أباه وعنه في إحراز انتصار مماثل فقاد حملة هاجم بها منطقة قرطبة ولكنه هزم قرب اليانة (Lucena) وحل أسيراً إلى فرناندو ملك قشتالة. ورأى هذا أن يتحذه صنيعة له فأطلق سراحه وبصبه أميراً على وادي آش. وكان فرناندو يرى الاكتفاء بذلك والانصراف عن مواصلة الحرب غير أن زوجته إيزابيل صممت على خوض الحرب حتى النهاية. وفي عام ٨٩٠هـ/١٤٨٥م احتل أبو عبد الله مدينة المرية ولكنه سرعان ما طرد منها. فهرب إلى قشتالة وفي أثناء ذلك توفي أبو الحسن علي ونودي بأخيه «الزعفر» مكانه سلطاناً، إذ إنه كان يمثل أمام الشعب الغرناطي حرب المتشددين المصممين على الحرب. واشتد عصف الحملات القشتالية خلال السنوات (٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م - ٨٩٢هـ/١٤٨٧م) وكان هدفها الاستيلاء أولاً على جبال رندة أشط مراكز المقاومة، ثم مالقة وساحلها وأخيراً فحصى غرناطة (La Vega). وفي حزيران/يونيو

١٤٨٥م استطاع القشتاليون الاستيلاء على رنقة وإسقاط شريطها الساحلي الممتد حتى مالقة وفي العام التالي اقتحموا فحص غرناطة. وفي السنة نفسها عاد أبو عبد الله إلى المنطقة الشرقية بمعونة القشتاليين. وفي جمادى الثانية ٨٩١هـ/ربيع ١٤٨٦م استولى على حيّ لبيارس في غرناطة (Albaicín). وبدأ في التفاوض مع عمه، ويبدو أنه أدرك خطأه فقرر الاعتراف بإمارته والانضمام إلى صفه لمقاومة العرو القشتالي وأثار ذلك ملك قشتالة فألقى بثقل جيشه كله على فحص غرناطة، وفي ما بين جمادى الثانية - رجب ٨٩١هـ/أيار/مايو وحزيران/يونيو سنة ١٤٨٦م تمكن من الاستيلاء على لوثة ومقنيس (Moclín) ومننفرید (Montefrío) وقلميرة وعاد إلى أسر أبي عبد الله من جديد، ونخرج موقف الرغل في الحمراء. وفي ٨٩٢هـ/١٤٨٧م اضطر إلى الانسحاب إلى المرية. أم مالقة فقد تزعم مقاومة التزو فيها أحد الثمري. وفي جمادى الثانية - شعبان ٨٩٢هـ/صيف ١٤٨٧م بدأ حصار مالقة التي قاومت ببسالة منقطعة النظير، واستمر القتال نحو أربعة أشهر حتى هم القشتاليون بالانسحاب لكثرة خسائرهم ولكن الملكة كانت مصممة على استمرار الحرب. وفي عرم ٨٩٥هـ/كانون الأول/ديسمبر ١٤٨٩م استسلمت بسطة بعد حصار استمر ستة أشهر واضطر الرغل بعد ذلك إلى التسليم بعد أن أحرز شروطاً فيها كثير من التسهل. ومع ذلك فقد استمرت المقاومة في غرناطة. وخلال سنة ٨٩٧هـ/١٤٩١م كلها كان هم الملكين الكاثوليكين هو تشديد الحصار على غرناطة. وفي أيار/مايو بدأ في فحص غرناطة بناء مدينة شنتفى (Santa Fé) لكي تكون مركز القيادة العامة للقوات المحاصرة. وفي أواخر تشرين الثاني/نوفمبر بدأ أبو عبد الله معاوضاته السرية للتسليم، وكانت الشروط المتفق عليها متساهلة جداً مع أهل غرناطة. وفي ليلة ٢٩ صفر ٨٩٧هـ/أون كانون الثاني/يناير سنة ١٤٩٢م بدأت قوات الملكين الكاثوليكين احتلالها لحدراء غرناطة. ودخلها الملكان أخيراً في يوم ٥ ربيع الأول/السادس من كانون الثاني/يناير وبهذا سقط هذا المعقل الأخير من معاقل الإسلام في الأندلس، وطويت صفحة من صفحات التاريخ لتبدأ إسبانيا مرحلة جديدة من حياتها.

وقد اشتملت معاهدة التسليم على ضمانات كثيرة بتأمين أهل غرناطة في أنفسهم وأموالهم وسائر حقوقهم المادية واحترام شعائهم، غير أن قدوم الكاردينال فرانسيسكو خيمينث دي ثيسنيروس (Francisco Jiménez de Cisneros) إلى غرناطة في تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٤٩٩م كان مؤذناً بنقض كل تلك الشروط نصاً وروحاً فقد كان هذا القس المتعصب يرى ضرورة إرغام شعب غرناطة لمسلم على اعتناق الدين المسيحي. وأدى ذلك إلى اندلاع الثورة في حيّ اليازيس في ١٨ كانون الأول/ديسمبر من هذه السنة، ولكن الثورة لم تزد الكاردينال وسلطات الاحتلال إلا تشدداً وفسورة. واندلعت ثورة أخرى في منطقة البُجرات (Las Alpujarras) ولكنها أخمدت بالقسوة نفسها.

خاتمة

كان تاريخ الثاني من كانون الثاني/يناير سنة ١٤٩٢م هو الذي انتهت فيه آخر دول الإسلام في الأندلس، ولكن سقوط الدولة - أي الكيان السياسي المستقل - لم يكن نهاية للوجود الإسلامي في شبه الجزيرة، فقد بقي الشعب المسلم محتفظاً بعقيدته لا في عرناطة التي أصبحت منذ ذلك التاريخ ولاية تابعة لإسبانيا الموحدة فحسب، بل كذلك في سائر أنحاء شبه الجزيرة، فقد كان المسلمون مشيرين في «بلاد كلهم»، ولا سيما في «مناطق التي كانت إسلامية قبل سقوط غرناطة»، بل كانت هناك جاليات مسلمة كثيرة في مناطق لم يستقر المسلمون فيها باعتبارهم فاتحين مثل نبرة وقطلونية وجليقية. وكان يطلق على هؤلاء المسلمين الذين ألغوا نسبة كبيرة من مجمرع السكان «سم المدجنين» (والاسم مشتق من الفعل دَجَن أي استكان وخضع). وكان هؤلاء المدجون يعيشون حتى فتح غرناطة في ظل سياسة معتدلة فيها كثير من التسامح، ولا سيما أنهم كانوا هم المصطلعين بالحرف والهن المختلفة، فكان على أكتافهم يقوم البناء الاقتصادي للبلاد إلى حد بعيد. ولهذا فقد أحسن المسيحيون معاملتهم. وعلى أيدي هؤلاء ظهر طراز جديد من الفن المعماري بنسب إليهم... طراز يجمع بين عناصر إسلامية ومسيحية، وتوجد منه نماذج رائعة في عديد من المدن الإسبانية مثل طليطلة وتبروال وسهنة بي رزين. غير أن هذه المعاملة الحسنة لم تلبث أن تغيرت بعد زوال ملكة غرناطة، إذ ترسخت في إسبانيا الموحدة عقيدة الوحدة الدينية بصفتها ملازمة للوحدة السياسية، أي أن مواطن الدولة الجديدة الواحدة يجب أن يكون مسيحياً كاثوليكياً، وألا يسمح لفرد أن يكون على غير دين الدولة الرسمي. ولهذا فإنه لم يكن من الغريب أن تصدر في السنة نفسها التي سقطت فيها غرناطة أولى مرسوم طرد اليهود. ثم أعقب ذلك محاولة إجبار المسلمين على التنصر، وكان ذلك نقضاً للضمانات التي منحت لهم في معاهدة تسليم غرناطة وأدى ذلك إلى تمردهم وثوراتهم كما رأينا. وما وجدت السلطات الكسبية في تمردهم ذريعة لنفيهم من البلاد إذ أصرروا على الاحتفاظ بعقيدتهم. وبالفعل تم طرد الآلاف من الأسر الغرناطية المسلمة إلى مختلف مدن الشمال الأفريقي في ظروف قاسية. وقام هؤلاء بتعمير كثير من مدن المغرب وما زال كثير من نسل تلك الأسر يحتفظون بأسمائهم الإنسانية القديمة.

ومع أن فرص التنصر أو الطرد على هؤلاء المسلمين بدأ المسيحيون يطلقون عليهم مصطلحاً جديداً استبدل به مصطلح «المدجنين» القديم، وهو اسم «الموريسكيين» (Moriscos) (وهو تصغير قصد به التحقير للفظ Moro) الذي كان يعي المسلم بوجه عام. أما محاولات تنصير المسلمين أو اليهود فقد بدأت في الحقيقة قبل سقوط عرناطة، وذلك منذ أنشئ «ديوان التفتيش» (La Inquisición) الذي كان له الدور الأكبر في مطاردة المسلمين. ولم يكن هذا الديوان شيئاً جديداً في أوروبا،

فقد عرف منذ أوائل القرن الثالث عشر، وكان مؤسسة تابعة للكنيسة الكاثوليكية، وكانت مهمته الأولى هي تعقب المارقين والملاحدين وتوقيع العقوبات عليهم من إعدام وسجن مؤبد ومصادرة، كما كان من مهماته إصدار الأحكام ضد الكتب التي تعتبر محظورة من وجهة نظر العقيدة الكاثوليكية، ومنها أحكام صدرت بإحراق التلمود وبعض كتب أرسطو وغيرها من كتب الفلسفة. ثم اتسع اختصاص محاكم التفتيش، فأسد إليها تعقب المتهمين بالسحر والشعوذة. أما في إسبانيا فإن إنشاء ديوان التفتيش تم في قشتالة سنة ١٤٧٨م بمصل القس توماس دي توركيمادا (Tomás de Torquemada) وأنشئت أول محكمة للتفتيش في إشبيلية سنة ١٤٨٠م وبدأت عملها بمطاردة اليهود، فقدم منهم ألوف للمحاكمة وصدرت الأحكام بإعدامهم حرقاً أو بالسجن والعمرات والمصادرة والتجريد من الحقوق المدنية. واتسع بعد ذلك نشاط هذا الديوان، ولا سيما بعد أن صدر مرسوم بابوي بتعيين توركيمادا رئيساً للديوان أو «مفتشاً عاماً» (Inquisidor General) مع منحه سلطة مطلقة في وضع دستور لهذا الديوان وتنظيم أعماله، وهو ما قام به فعلاً في سنة ١٤٨٥م، وكانت إجراءات المحاكمة مشفرة بأقصى ألوان التعذيب. وكان من أبرر من قاموا - هي ظل ديوان التفتيش - بمحاولات التصير القهري لليهود والمسلمين الكاردينال خيمينث دي ثيسيروس الذي وفد على غرناطة في تموز/يوليو ١٤٩٩م وتمكن بسياسة هي مريج من الرجوع والإرهاب من تحويل الكثيرين إلى المسيحية، كما حول كثيراً من مساجد غرناطة إلى كنائس. ثم رأى أن الثقافة العربية تمثل خطراً على جهوده في التصير، فأمر بجمع كل ما استطاع جمعه من الكتب العربية من أهالي غرناطة وأراضيها، ونظمت منها أكاداس ضخمة في ميدان باب الرملة (Plaza de Bibarrambra) وأضرم النار فيها، ويقدر بعض المؤرخين عدد هذه الكتب بحوالي مائة ألف مجلد. وهو إجراء كان موضع إدانة عنيفة من النقد الغربي، بما فيه نقد المؤرخين الإسبان أنفسهم.

واتسمت جهود ديوان التفتيش بعد ذلك، فلم تقتصر على مسمي غرناطة، بل شملت المدجنين في سائر أنحاء إسبانيا، ثم انتقلت أيضاً إلى البرتغال، إذ أصدرت حكومتها في سنة ١٤٩٦م قرارات مماثلة بضرورة تنصير المسلمين في أراضيها وإلا كان عليهم أن يخرجوا من البلاد. واستمرت سياسة اضطهاد المورييسكيين خلال حكم الملكين الكاثوليكين حتى وفاة الملكة إيزابيل سنة ١٥٠٤م ثم وفاة زوجها فرناندو في ١٥١٦م. وقد ولي عرش إسبانيا حفيد هذا الملك كارلوس الأول (Carlos I) أول من حكم إسبانيا بهذا الاسم ووارث عرش ألمانيا باسم شارل الخامس (شركان Charles V) بنت مورييسكيين يارقة من الأمل في أن تخف عنهم موجة الاضطهاد والتكسر وأبدى الامبراطور كارلوس بالفعل شيئاً من اللين والتسامح خلال السنوات الأولى من حكمه، ولكن الضغط الذي مارسه العناصر الرجعية المتعصبة في الكنيسة عاد بالأحوال إلى ما كانت عليه، فصدر في ١٥٢٤م مرسوم بموجب تنصير كل مسلم

نفي على ديه وإحراج من يرفض المسيحية من إسبانيا. وفي سنة ١٥٤١م صدر قرار يمنع الموريسكيين من التوجه إلى بلنسية ويتحريم الهجرة من الموانئ الإسبانية إلا بتصريح خاص، وكان ذلك خوفاً من اتصالهم بمسلمي المغرب أو مسعى الدولة العثمانية التي كانت تشن الغارات على الموانئ الأوروبية. ثم زادت سياسة الإسبانية تشدداً في عهد ابن الإمبراطور كارلوس وخليفته على العرش فيليب الثاني (Felipe II) (١٥٥٦م - ١٥٩٨م)، فقد كان هذا الملك بطبيعته متعصباً وواقعياً تحت تأثير رجال الكنيسة الذين كانوا يرون في للموريسكيين على الرغم من تنصرهم خطراً على كيان الدولة الإسبانية التي أصبحت تعد نفسها حامية الكاثوليكية. وكان من أخطر ما صدر في عهد فيليب الثاني من القوانين هو حظر حمل السلاح على الموريسكيين (في سنة ١٥٦٣م)، وشرعت السلطات في تنفيذ هذا الحظر في عصف بالغ. ثم صدر قانون آخر في أيار/مايو ١٥٦٦م بتحريم استعمال اللغة العربية وإقامة الحفلات الغنائية (التي تدعى مجالس الرُقم (Zambra) على طريقتهم المعتادة. وكان ذلك آخر ما بقي لهذا الشعب من مظاهر تمسكه بما بقي له من سمات تراثه القومي. ولم يكن هذا المرسوم جديداً تماماً إذ إنه سبق أن صدر قانون مماثل في عهد كارلوس الأول سنة ١٥٢٦م، غير أن الموريسكيين التمسوا تأجيل تنفيذه لمدة أربعين عاماً، فأجيبوا إلى طلبهم في مقابل دفع ضريبة إضافية باهظة. وتشدد ديوان التفتيش في تطبيق مرسوم الحديدي إلى أبعد حد، وقررت السلطات إلى جانب ذلك تدمير الحملات العربية التي كانت مثاراً للشك في احتفاظ الموريسكيين بعقيدتهم الإسلامية بالرغم من تنصرهم لظاهري. وحاول الموريسكيون الغرناطيون والبلسبيون تأجيل تنفيذ هذا القانون، ولكن مطالبهم رفضت.

وحينما بلغ اليأس هذا الشعب منتهاء بدأ التذمر يسري في صفوفهم، وشرع الموريسكيون الغرناطيون في إعداد المدة للثورة. وفي كانون الأول/ديسمبر سنة ١٥٦٨م اندلعت الثورة بعد إعداد محكم ثم في سرية مطلقة. واختار الثوار لقيادتهم أميراً يدعى فرناندو دي كوردوبا إي فالور (Fernando, de Cordoba y Valor) وكان ينتسب إلى بني أمية أمراء الأندلس وخلفائها منذ قرون، واسترجع هذا الأمير اسمه القديم الذي يذكر بأصله، فدعا نفسه «ابن أمية» (Abenumeya)، ولحاً مع أنصاره إلى جبال البُشُرَات الوعرة (Las Alpujarras) وبعث برسله إلى الموريسكيين في سائر أنحاء غرناطة يدعوهم إلى حلع الطاعة والعودة الصريحة لديهم القديم. وانتشرت الثورة في سائر أنحاء غرناطة والمرية وبسطة ووادي آش. ولم يتمكن حاكم غرناطة المركزي دي مونديجر (El Marqués de Mondéjar) من إخماد الثورة على الرغم من مقتل «ابن أمية» على أثر مؤامرة دبرتها له. إذ اختار الثوار لقيادتهم ابن عم له يدعى «ابن عبو» (Abenaboo) واسمه الإسباني دييجو لوبيث (Diego López)، ودعا هذا الرعيم نفسه عبد الله محمداً. واستعملت الثورة، ولا سيما بعد استيلاء الثوار على أرجية (Orgiva)

التي كانت مفتاح غرناطة في تشرين الأول/أكتوبر ١٥٦٩م. وهنا قرر الملك فيليب الثاني أن سمح بأكفأ قواده وهو أخوه دون خوان لمعالجة الوضع المتفقم. وتمكن هذا من القضاء على الثورة بعد معارك عنيفة كانت هي الحقيقة مذابح مروعة في ما بين شط/فبراير وأيار/مايو ١٥٧٠م.

وفي آذار/مارس ١٥٧١م سقط القائد عبد الله محمد قتيلاً بعد أن أبى في لقتال أشد السلاء. وعلى أثر إخماد الثورة أصدر الملك قراراً في ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٥٧١ بمضي المورييسكيين من غرناطة وتفريقهم في أنحاء البلاد ومصادرة أملاكهم. وهكذا سحقت ثورة المورييسكيين الأخيرة بعد أن أقصت مضاجع السلطات الإسبانية ثلاث سنوات كاملة.

وزداد عن أثر ذلك نشاط ديوان التفتيش في تعقب المورييسكيين، وكانت أحكام الإعدام الجماعي تصدر عليهم بعد محاكمات شكلية، وكان مورييسكيو بدنية ومنطقتها هم هدف هذه المحاكمات، إذ كانوا يؤلفون مجتمعاً متماسكاً غنياً. وكانت السلطات ترى خطراً كبيراً في اتصالهم بالحملات التي كان يشنها المعمارون البحريون الأتراك والجزائريون على سواحل إسبانيا الشرقية والجنوبية منذ أوائل القرن السادس عشر. وكان من أشهر هؤلاء الأخوان غرّوح وخير الدين المعروفان بلقبهما بـبارباروسا (Barbarossa) (أي ذي اللحية الحمراء). وقد قدر عدد لغارات التي وقعت على الشواطئ الإسبانية في ما بين سنتي ١٥٢٨م و١٥٨٤م بثلاث وثلاثين غارة. وفي إحدى هذه الغارات أسر الكاتب الإسباني الكبير ميغيل دي سرفانتس سافيدر (Miguel de Cervantes Saavedra) مؤلف رواية دون كيشوت (دون كيشوتي) (*Don Quijote de la Mancha*) وقضى في الأسر نحو خمس سنوات في مدينة الجزائر. (بين ١٥٧٥م و١٥٨٠م) وصور لنا في هذه الرواية نفسها وفي إحدى مسرحياته حياة هؤلاء السجناء من أسرى الإسبان. وراة إحساس الساسة الإسبان بالخطر من المورييسكيين بصفة خاصة بعد الأحداث الواقعة في السوات الأولى من القرن السابع عشر.

كان فيليب الثاني قد توفي سنة ١٥٩٨م وخلفه على العرش ابنه فيليب الثالث (Felipe III) وكان ملكاً صغير السن ضعيف الشخصية واقعاً تحت تأثير رجال انكية ومعود وزيره الدوق دي ليرما (El Duque de Lerma)، وكان هذا بدوره من أشد أنصار فكرة التخلص من المورييسكيين. وقد طرحت مشروعات عديدة لذلك كان من بينها الإبادة الجماعية لهم. وفي هذه الأثناء حدث أن توفي سلطان المغرب أحمد المصور سنة ١٦٠٣م وعلى أثر موته اشتعلت الحرب الأهلية بين أبنائه الثلاثة أبي عبد الله لمامون المعروف بالشيخ وأبي فارس الواثق بالله ومولاي زيدان واستمرت هذه الحرب خمس سنوات لجأ خلالها الشيخ إلى إسبانيا مستغيثاً بفيليب الثالث ومتعهداً

أن يقدم به شعر العرائش نظير معاونته على استرداد عرشه. وفي مقابل ذلك عرص الموريسكيون في بلنسية وشرق الأندلس على خصمه مولاي زيدان أن يقوم بعرو إسبانيا على أن يعاونوه بألاف من المقاتلين. وسارع فيليب لانتهاز الفرصة فأرسل قواته لمعاونة الشيخ فاستولت على العرائش وحانت في شمال المغرب. غير أن خوء الشيخ إلى ملك إسبانيا أثار موجة من السخط ضده، فلم يلبث أن قتله بعض رعماء قبيلة غمارة المغربية في سنة ١٦١٣م، وتوطد بذلك مركز السلطان مولاي زيدان. وكان اتهام الموريسكيين بمدخلهم سراً وتحريضهم له على غزو إسبانيا هو الدريعة لتمي الموريسكيين عقاباً لهم على ذلك. وفي كانون الثاني/يناير ١٦١٩م بحث مجلس الدولة مشكلة الموريسكيين لآخر مرة. وقدم تقريره بوجود نفى الموريسكيين لأسباب دينية وسياسية أهمها تعرض إسبانيا لخطر الغزو من المغرب. وفي ١٥ أيلول/سبتمبر ١٦٠٩م صدر قرار النفي من أرض قشتالة، وكان أول ما طبق في بلنسية وأعمالها ابتداء من أول تشرين الأول/أكتوبر من السنة نفسها، وخرجت أول دفعة منهم من ثغر دانية والثغور الغربية منها، وكان عددهم نحو ثمانية وعشرين ألفاً حملتهم السفن إلى وهران ثم نقلوا إلى تلمسان. وتعددت الرحلات بعد ذلك من بلنسية وبلغت وغيرهما. وفي حرنطة صدر قرار النفي في ١٢ كانون الثاني/يناير ١٦١٠م، وفي قطلونية وأراغون في أيار/مايو ١٦١٠م، وفي إشبيلية وإكسترامادورا (Extramadura) (المنطقة الغربية) وفي مرسية في ١٦١٤م. وظلت السفن شهوراً بل أحوالاً تحمل الأما من أفراد لشعب الموريسكي، فتلقى بهم على سواحل الشمال الإفريقي ومصر وبغتف بلاد الدولة العثمانية وبعض موانئ الدول الأوروبية. أما عدد الموريسكيين المبرودين فلا يعرف على وجه التحديد، وبختلف المؤرخون في تقدير هذا العدد بين ثلاثمائة ألف وثلاثة ملايين. وربما كان العدد الأقرب إلى المعقول ما بين ستمائة ألف إلى مليون. وينمي هذه الجموع من الموريسكيين تكون قد طويت آخر صفحات الوجود الإسلامي في إسبانيا.

وإذ كانت حياة هذا الشعب الموريسكي قد حتمت بهذه النهاية المأساوية فإن الطرد لم يكن فيه حل لمشكلات إسبانيا كما كان ساستها يتوقعون. وكان هؤلاء الصامة مد سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م ينظرون إلى مستقبل البلاد نظرة يحملوها لتعادل، ولا سيما وأنه لم تمص على نهاية الدولة الإسلامية في الأندلس عشرة شهور حتى تم كشف العالم الجديد في ١٢ تشرين الأول/أكتوبر من السنة نفسها، وبدأ مد هد التاريخ استعمار القارة الأمريكية بكل ما تضمه من ثروات هائلة. ثم لم تمص سنوات حتى كانت إسبانيا تتحول في ظل كارلوس الأول (شارلكان) وارث العرش الألماني إلى أكبر إمبراطورية في الغرب المسيحي، فقد كانت تبسط سلطانها على نحو نصف أوروبا وعلى معظم القارة الأمريكية، بل امتدت سيطرتها إلى كثير من السواحل الإفريقية وإلى بعض البلاد الآسيوية مثل الفلبين التي احتلها الإسبان في سنة

١٥٨٠م. وهكذا أصبحت إسبانيا «إمبراطورية لا تغيب عنها الشمس». وأدى ذلك بالسياسة الإسبانية ورجال الكنيسة - وكانت لهم هيمنة على السياسة - إلى الاستهانة بمسألة طرد بقية الشعب المسلم، بل اعتبروا ذلك أعظم ما يمكن أن يقوموا به من معجرات في سبيل الدين والوطن. وغاب عن هؤلاء أن الموريسكيين كانوا عماد الاقتصاد الإسباني، فقد كانوا هم المشتغلين بالمهن والحرف من زراعة وصناعات وتجارة وفنون. وهذا ما جعل الكثير من النبلاء الإقطاعيين يمارضون دائماً قوانين لطرد المتوالية ويتوسلون بغوذهم إلى تأجيل تطبيقها، إذ كانوا في أمس الحاجة إليهم. وبهذا فقد كان لقرار الطرد أسوأ الآثار الاجتماعية والاقتصادية على إسبانيا، ولم تعوضها عن تلك الخسائر الثروات والمائم التي ظفرت بها من مستعمراتها في العالم الجديد. على أن هذه الحقيقة التي يعترف بها كثير من الباحثين الأوروبيين المحدثين ومن الإسبان أنفسهم كثيراً ما يكرها باحثون آخرون، وبخاصة من رجال الدين الذين يقولون إن كل ذلك أمر هين في مقابل تحقيق إسبانيا لوحدها الذهبية التي كانت في تلك العصور ركيزة للوحدة السياسية والاجتماعية. كذلك لا يمكن أن يسب ما أصاب إسبانيا من خراب خلال أواخر القرن السابع عشر وعلى طول القرن التالي إلى حرد الموريسكيين باعتباره العامل الوحيد، فقد تماوت على ذلك الخراب عوامل أخرى منها الحروب المتصلة التي خاضتها إسبانيا ضد الخلافة العثمانية والدول الأوروبية وب كانت تعبته هذه الحروب من نزيف اقتصادي مستمر، ومنها سوء إدارة المستعمرات الجديدة وما أدى إليه اكتشاف العالم الجديد من احتقار الإسباني للعمل اليدوي والرغبة في الهجرة من أجل الإثراء السريع بأقل جهد ممكن. وأخيراً أدت العصبية الدينية التي هيجهها طرد بقايا الشعب المسلم إلى أن يعتقد الإسباني أنه يكفيه كونه حامي حمى الدين الحقيقي الوحيد، ولذلك فقد كان عاجزاً عن مشاركة سائر الأوروبيين في البحث العلمي وبهضة العسكرية التي كانت أساس تقدم أوروبا العظيم في العصور التالية.



وأخيراً ما هو حكم الباحث وهو ينظر نظرة شاملة إلى ذلك «الوجود العربي الإسلامي» في إسبانيا على مدى هذه القرون التسعة (٧١١هـ/١٣١٤م)؟ الحقيقة أن الإنصاف يقتضي الاعتراف بأن هذا الشعب الأندلسي - على الرغم من حياته المضطربة والحافلة بالصراع من أجل الحفاظ على بقائه - قد استطاع أن يكتب صفحة من أكثر صفحات الحضارة الإنسانية مجداً. فقد كان شعباً اكتسب من العناصر المتنوعة التي تألف منها مميزات كثيرة، ومكنه ذلك من استثمار موارد البلاد على خير وجه، مهص بالزراعة والصناعة، وكان من أنشط الشعوب الإسلامية في ميدان التبادل التجاري، ومن أكثرها طموحاً إلى المعامرة، ولا شك في أن بيئة شبه الجزيرة بطبيعتها «حسنة» لوعرة وقلة نصيبها من المياه كانت بمثابة تحدٍّ حضاري واجهه الأندلسيون في شجاعة وحرم وتصميم، فاستطاعوا أن يستخرجوا من هذه البيئة كل ما يمكن أن تعطيه،

واسسوطوا وسائل وطرقاً في الري والزراعة حولت كثيراً من المناطق المجدية إلى حقول وحدائق وافرة الخيرات. وانعكس كل ذلك على العمران الذي انتشر في شبه الجزيرة، فبسطوا مدناً وأنشأوا قرى جديدة تشهد أسماءها العربية بمدى تقدمهم في ميدان العمارة، كما تشهد بذلك الآثار الرائعة التي خلفوها في العديد من مدن مثل قرطبة وإشبيلية وعريانة وبلنسية ومرسية وسرقسطة وبليوس وطليطلة. وكان لهم الفصل في ابتكار طرز هبة جديدة ما زالت مثار الإعجاب. وأما المجرات الثقافية فهي بالغة لقيمة سواء من ناحية الكم أو الكيف، فقد نبغ أندلسيون كثيرون في سائر مجالات المعرفة، ودا كانوا قد بدأوا نشاطهم الفكري تلاميذ للشرق العربي فبهم سرعان ما ردوا، هذا الدين أصعاً مضاعفة. فقد قدموا للعالم العربي الإسلامي ثمرات فكرية تعد اليوم من أعظم ما يعتز به العرب من تراثهم، ويكفي أن تشير إلى شخصيات مثل ابن حزم وابن عبد البر السري وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وعبيد الدين بن عربي في ميادين الدراسات الدينية والفلسفية والصوفية، وإلى ابن حبان وابن سعيد وابن الخطيب في ميدان الكتابة التاريخية، وإلى أبي القاسم الزهراوي وابن زهر في الطب والتشريح، وإلى عباس بن فرناس ومسلمة المجريطي والرقائي في علوم الرياضة والملك والكيمياء، وإلى الزبيدي الإشبيلي وابن سيده المرسى والأعلم الشنتمري وابن السيد البطليوسي وابن مالك الحياتي وأبي حبان الغرناطي في الدراسات اللغوية والنحوية، وإلى ابن دراج القسطلي وابن ريدون وابن حمازة وابن زمرق في الشعر. وعلمت أن منوه بقيام الأندلسيين بأكثر ثورة شعرية بابنكارهم عن الموشحات ثم فن الزجل، وهما فنان قلدهم فيها أدباء الشرق، وكان لهما تأثير في ظهور أول شعر غنائي في فرنسا وهو شعر التروبادور، وفي الشعر الإسباني كذلك.

ولم يقف تأثير الثقافة الأندلسية عند عالم الشرق العربي، بل كانت هي التي رفدت الثقافة الإسبانية عن طريق الترجمة (في مدرسة ترجمة طليطلة وفي الجهد الكبير الذي بذله ألفونسو العاشر الحكيم في إشبيلية ومرسية) ثم كانت من بين الأسس التي قامت عليها النهضة الأوروبية. فقد ترجم الكثير من تراث هذه الثقافة أو من التراث لشرقي الذي وصل إلى أوروبا عن طريق إسبانيا. وكان في ذلك مظهر رائع من مظاهر ترابط حلقت الثقافة الإنسانية على مر العصور.

وقد جرى الاستشراق الأوروبي خلال عصور طويلة - بدافع العصبية الدينية والقومية - على إنكار فضل الثقافة العربية وتجاهل دور الأندلس التي كان لها فضل كبير في نقلها إلى أوروبا. على أن الأمر قد تغير منذ أواخر القرن الماضي حينما وجد من العلماء المنصفين من تحرروا من تلك العصبية القديمة، وانعكس ذلك على مسيرة البحث العلمي في إسبانيا أيضاً. إذ عاد كثير من علمائها في أواخر القرن الماضي وفي مطلع هذا القرن إلى الاهتمام بالثقافة الأندلسية يبحوثها في تجرد وبزاهة ثم بشعور من الاعتزاز والتقدير والحب باعتبارها جزءاً من تاريخ إسبانيا وتراثها.

وبكفي أن يشير إلى جهود باسكوال دي جايانجوس (Pascual de Gayangos) وفرانسيسكو كوديرا (Francisco Codera) وحوليان ريبيرا (Julían Ribera) وآسين بالاثيوس (Asín Palacios) وأنخل غونزاليز بالنشيا (Ángel González Palencia) وإميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez) ثم جيل تلاميذ هؤلاء وعددهم اليوم لا يكاد يحيط به الحصر. وقد انتقل تقدير الحضارة الأندلسية من دائرة المشتغلين بالدراسات العربية إلى جمهور الباحثين في إسبانيا بشكل عام مما يتمثل في مؤلفات علماء من أمثال مسدث بيدال (Menéndez Pidal) وأميريكو كاسترو (Américo Castro) وغيرهما، ممن يُعد عملهم نوعاً من رد الاعتبار للحضارة الأندلسية ومن «المصالحة» مع تلك الحضارة بعد قطعة طويلة.

لقد خلق الأندلسيون تراثاً عبقراً امتد أثره إلى بلاد الشرق العربي والإسلامي وبقي كثير من أثره في إسبانيا نفسها على نحو جعل لها طابعاً مبرهاً عن سائر البلاد الأوروبية. ثم كان له فضل على أوروبا في نهضتها الحديثة.

المراجع

١ - العربية

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله إعتاب الكتاب. حققه وعلق عليه وقدم له صالح الأشر. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦١.

_____. التكملة لكتاب الصلة. تحقيق عزت المطار الحسيني. القاهرة، ١٩٥٥.

_____. الحلة السراء. حققه وعلق حواشيه حسين مؤنس القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣. ٢ ج.

_____. المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدي. تحقيق فرنسيس كودارا وزيد بن. هجريط: روضح، ١٨٨٥.

_____. المقتضب من كتاب تحفة اللقادم. اختيار وتقييد أبي اسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم البلفيقي؛ تحقيق إبراهيم الأبياري؛ قرئ على طه حسين. القاهرة المطبعة الأميرية، ١٩٥٧.

اس أبي ررع، أبو الحسن علي بن عبد الله. . . الأئيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. اعتنى بتصحيحه . كارل يوحن نورنبرغ. أوسالة: دار الطباعة المدرسية، ١٨٤٣ - ١٨٤٦؛ الرباط، ١٩٧٣.

ابن لأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ - ١٩٦٧. ١٣ ج.

ابن سبعم، أبو الحسن علي. اللخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.

ابن بشكوان، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم. تحقيق ف. كوديرا وج. ريسيرا مدريد، ١٨٨٣. ٢ ج.

———. عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت المطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ ج. (من تراث الأندلس؛ ٤)

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. جهرة أنساب العرب. تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢. (ذخائر العرب؛ ٢)

———. رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ - ١٩٨٣. ٤ ج.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن حوقل. كتاب صورة الأرض. وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٢٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استنبول وكذلك على صور هذه النسخة وقد استثم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى ط ٢. لندن: مطبعة بريل، ١٩٣٨ - ١٩٣٩. ٢ ج.

(Bibliotheca Geographorum Arabicorum, pars 2)

ابن حيان، أبو مروان حيان بن حلف. كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس: وهو مشتمل على تاريخ دولة الأمير عبد الله الأموي بقرطبة أبي مروان حيان بن خلف القرطبي المعروف بابن حيان. اعتنى بنشره عن النسخة المخطوطة المعروفة بالخرانة البديانة باكسمره الأب ملشور م. انطونية. باريس: بولس كشر الكتبي، ١٩٣٧.

———. المقتبس في أخبار بلاد الأندلس. تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥. الترجمة الإسبانية [إ. غارسيا غوميز. مدريد، ١٩٦٧.

———. المقتبس من أنباء أهل الأندلس. تحقيق ب. شلميطا، ف. كوريتي. وم. صبيح. مدريد، ١٩٧٩.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد عبد الله عان. القاهرة، ١٣١٩هـ.

— . تحقيق محمد عبد الله حنان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣ - ١٩٧٧.
(دحائر العرب؛ ١٧)

— . تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويغ قبل الاحتلال من
ملوك الإسلام. تحقيق وتعليق [لـ] ليفي پروغنسال. ط ٢ بيروت دار
المكشوف، [١٩٥٦].

— . تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال
الأعلام تحقيق وتعليق أحمد مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني. لدار
البيضاء: دار الكتاب، ١٩٦٤.

— . الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية. تحقيق ي. س. علوش. الرباط:
المطبعة الاقتصادية، ١٩٣٦.

— . تحقيق ع. زمارة وس. زكار. الدار البيضاء، ١٩٧٩.

— . رقم الحلل في نظم الدول. تونس، ١٣١٦هـ.

— . الكنبية الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة. تحقيق إحسان
عباس. بيروت. دار الثقافة، ١٩٦٣.

— . كناسة الدكان بعد انتقال السكان: حول العلاقات السياسية بين مملكتي غرناطة
والمغرب في القرن الثامن الهجري. تحقيق محمد كمال شبانة، مراجعة حسن
محمود. [القاهرة]: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٦]. (تراثنا.
وزارة الثقافة)

— . النسخة البدرية في الدولة النصرية القاهرة المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/
١٩٢٨ - ١٩٢٩م.

— . تحقيق محب الدين الخطيب بيروت، ١٩٧٨.

— . مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة
رسائل). نشر وتحقيق أحمد مختار العبادي. الاسكندرية: مطبعة جامعة
لاسكندرية، ١٩٥٨.

— . معاضة الجراب في حلالة الاختراب. تحقيق أحمد مختار العبادي، مراجعة
عبد العزيز الأهواني. القاهرة: دار المكاتب العربي للطباعة والنشر، [د. ت.]

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. العبر وديوان المتن والخبر في أيام العرب
والمعجم والبربر ومن حاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. القاهرة. بولاق،
١٢٨٤هـ. ٧ ج.

— المقدمة — ترجمه إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه فنسان مونتاي. بيروت.
اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦٧. (مجموعة الروائع الإنسانية، الأوسكو،
السلسلة العربية)

ابن دحية الكلبي، أبو الخطاط عمر بن الحسن. للطرب من أشعار أهل المغرب.
تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي؛ راجعه طه
حسين. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٤.

ابن دراج لقسطل، أبو عمر أحمد بن محمد. ديوان. حققه وعلق عليه وقدم له محمود
علي مكي. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦١.

ابن الربير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم. القسم الأخير من كتاب صلة الصلة، وهو
ذيل للصلة المشكوكية في تراجم أعلام الأندلس. أصدره معتمداً على الأصل
المخطوط... ومعتنياً بتصحيحه وتعليق الحواشي عليه. إ. لافي بروفانصال.
الرباط: المطبعة الاقتصادية، ١٩٣٨.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. بسط الأرض في الطول والعرض.
تحقيق خرون فرنيط خنيس. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٨.

— — — تحقيق أ. العربي. بيروت، ١٩٧٣.

— المغرب في حل المغرب. تحقيق شرقي طيف. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣].
[١٩٥٥]. ٢ ج. (فخائر العرب ١٠)

ابن صاحب الصلة، أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي. تاريخ المن بالإمامة على
المستضعفين بأن جعلهم أئمة وجعلهم الوارثين. استخرجه من مخطوط
أكسفورد... عبد الهادي النازي. بيروت: دار الأندلس، [١٩٦٥].

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر وأخبارها. تحقيق
شارلر كنلر توري. [بيوهامن: مطبعة جامعة يال، ١٩٢٢] (سلسلة الدراسات
الشرقية لجامعة يال)

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد. الذيل والتكملة لكتابي الموصول
والصلة.

ح ١: تحقيق م. بن شريعة. بيروت، [د.ت.].

ح ٤ و ٥ تحقيق إسماعيل عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤ ١٩٦٥.

ح ٦ تحقيق إسماعيل عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

ح ٨: تحقيق م. بن شريعة. الرباط، ١٩٨٤.

ابن عداري المراكشي، أبو عبد الله محمد. البيان للغرب في أخبار الأندلس والمغرب.

ج ١ - ٢. تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروقتسال. باريس، ١٩٤٨.

ج ٣. تحقيق إ. ليفي بروقتسال. باريس، ١٩٣٠.

_____. تحقيق إحسان عباس. بيروت، ١٩٦٧.

_____. تحقيق م. أ. الكتاني، محمد بن تاروت الطنجي وع. رمامة. بيروت،
الدار البيضاء، ١٩٨٥.

ابن حميرة الصبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. بغية للمتمس في تاريخ رجال الأندلس.
تحقيق فرنسيسكه قدوره وخ. رياره. مجريط. روجس، ١٨٨٤.

ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد. الديباج المذهب في معرفة أعيان
علماء المذهب وبهامشه كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس سيدي
أحمد بن أحمد... القاهرة: [مطبعة المعاهد، ١٣٥١هـ].

ابن لفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس.
[القاهرة]: عزت الحسيني، ١٩٥٤. ج ٢ (من تراث الأندلس ١، ٣)

ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك. نظم الجمان لثريب ما سلف من
أخبار الزمان. تحقيق محمود علي مكي. تطوان، ١٩٦٤.

_____. درسه وقدم له وحققه محمود علي مكي. بيروت: دار الغرب
الإسلامي، ١٩٩٠.

ابن الكردوبوس، أبو مروان عبد الملك بن قاسم. تاريخ الأندلس لابن الكردوبوس
ووصفه لابن شباط: نصاب جديبلان. تحقيق أحمد مختار المبادي. مدريد: معهد
الدراسات الإسلامية، ١٩٧١.

الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. نابولي،
١٨٨٢.

نخبة العصر في انقضاء دولة بني نصر. تحقيق م. خ. مولر. ميونيخ، ١٨٦٣.

أحمد بن محمد، أبو عبد الله محمد بن فتوح. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: أسماء
رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر. قام بتصحيحه وتحقيقه
محمد بن تاروت الطنجي. القاهرة. مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢]
(من تراث الأندلس ١)

الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. الروض للمطار في خبر الأقطار. تحقيق

إحسان عباس. بيروت: دار الأمانة؛ دار بيروت، ١٩٧٥.

الحشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. *قصة قرطبة*. تحقيق وترجمة ح. ريسه مدريد، ١٩١٤.

رسائل مؤرخية من إنشاء كتاب الدولة المؤتمية. الرباط، ١٩٤١.

لسقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد. في آداب الحسبة. النص لعربي حرره مع مقدمة وشرح للكلمات بالفرنسية ج. س. كولان وإ. ليفي بروفسال باريس لوروا، ١٩٣١. (منشورات معهد الدراسات المراكشية العالية ٢١)

لصنهاجي، عبد الله بن بلكين بن باديس. *التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري*. تحقيق إ. ليفي بروفسال. القاهرة، ١٩٦٣.

لعديري، أحمد بن عمر بن أنس [ابن الدلائي]. *ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار*. تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥.

عباض، أبو الفضل عباس بن موسى. *ترتيب المدرك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*. تحقيق أ. ب. محمود. بيروت؛ طرابلس الغرب، ١٩٦٧، ٣ ج.

_____. الرباط، ١٩٦٥ - ١٩٨١.

الفتح بن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله. *قلائد العقاب ومحاسن الأعيان*. [باريس: مجلة برجييس، ١٢٧٧هـ].

_____. [القاهرة؟، ١٢٨٤هـ].

_____. *مطعم الأنفس ومسرح الناس في ملح أهل الأندلس*. القاهرة، ١٢٨٣هـ.

المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*. تحقيق محمد سعيد العربيان. القاهرة، ١٩٦٣.

نفري، أبو العباس أحمد بن محمد. *لزهار الرياض في أخبار هياض*.

ج ١ - ٣ تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي. القاهرة بيت المغرب، ١٩٣٩ - ١٩٤٢.

ج ٤ - ٥. تحقيق س. أ. أعراب، محمد بن تاويت الطنجي وع. الهراس [د. م.]. ١٩٧٨ - ١٩٨٠.

_____. *نفع الطب من حصن الأندلس للطبيب*. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨، ٨ ج.

ابن أبي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد. *تاريخ قصة الأندلس* . . [أول كتاب

المروية العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. نشر إ. ليفي برنيسال. القاهرة. دار
الكاتب العربي، ١٩٤٨.

نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر أو تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين إلى المغرب.
حققه ألفريدو بستانو؛ ترجمه كارلوس كويروس العرائش، ١٩٤٠.

الوشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. المعيار المغرب والجامع المغرب من
فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب. فاس، ١٨٩٦ - ١٨٩٧، ١٣ ج.

———. خروجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي. بيروت: دار الغرب
الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣، ١٣ ج.

دوريات

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. «نقط العروس». تحقيق شوقي ضيف. مجلة كلية
الآداب (جامعة القاهرة): السنة ١٣، ١٩٥١.

ابن غالب، محمد بن أيوب الغرناطي. «فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس». تحقيق
أ. عبد البديع. مجلة المخطوطات العربية: السنة ١، العدد ٢، ١٩٥٥.

٢ - الأجنبية

Books

Akhbār maymū'ah, colección de traducciones. Crónica anónima del siglo XI,
dada a luz por primera vez, traducida y anotada por don Emilio Lafuente
y Alcantara. Madrid. Impr. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867.

Al-Himyarī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im. *La Péninsule
ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'ār fī ḥabar al-aḡḡār
d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī*. Texte arabe des notices relatives
à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une
introduction, un répertoire analytique, une traduction annotée, un
glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal. Leyde. E. J. Brill,
1938. (Publications de la «Fondation de Goeyen», no. xii)

Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum
libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum.
partem, quae superest, ad fidem codicis Escorialensis arabice nunc
primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydīn. Matriti
Apud J. de Rojas, 1886-1889. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana, t. 5-6)

———. *Al-Takmila li-kitāb al-ḡila*. Edited by Angel González Palencia and
M. Aarón. *Miscelánea de estudios y textos árabes*. Madrid, 1915

- Ibn 'Abd al-Ra'ûf, Aḥmad Ibn 'Abd Allāh. «Risāla fi'l-ḥisba.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe* Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge; 1. sér.)
- Ibn 'Abdun, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. «Risāla fi'l-ḥisba.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe* Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge; 1. sér.)
- Ibn al-Aṭṭar, Abū'l-Ḥasan Muḥammad Ibn 'Alī. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Traduit et annotées par E. Fagnan. Alger A. Jourdan, 1898.
- Ibn al-Farādī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum editis, indicibus additis, Franciscus Codera. Matrit: In typographia La Guzmaldā, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)
- Ibn al-Qūṭīyah, Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Umar. *Historia de la conquista de España de Abenalcotia el Cordobes seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*. Traducción de Don Juan Ribera. Madrid, 1868
- Al-Jarāfī, 'Umar Ibn 'Uṭmān. «Risāla fi'l-ḥisba.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe*. Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge; 1. sér.)
- Molina, Luis. *Una descripción anonima de al-Andalus*. Editada y traducida, con introducción, notas por Luis Molina. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», 1983.
- Una Crónica Anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*. Edited and translated by Evariste Lévi-Provençal and Emilio García Gómez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», 1950.

Periodicals

- Al Zuhri, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr. «Kitāb al-ja'rafiyya.» Edite par M. Ḥajj Sadok. *Bulletin des études orientales* (Damascus): vol. 21, 1968.

المدن

غرناطة:

مثال من المنيّة العربية في الأندلس

جيمس دكي (يعقوب زكي) (*)

أولاً: بنية المدينة

إن من يعرف شكل المدن الإسلامية مسجد في غرناطة قبل ١٤٩٢/١/٢ مثلاً من طراز المدينة الإسلامية. فعندما جاء زاوي بن زيري (٤٠٧ - ٤١٦ هـ/١٠١٦ - ١٠٢٥ م) بعد هام (٤٠٣ - ٤٠٤ هـ/١٠١٢ - ١٠١٣ م) واختار موضعاً لعاصمته الجديدة، انتقل جميع سكان مدينة البيرة إلى الموقع الجديد على ضفاف نهر «دازو» فأوجدوا بذلك مدينة إسلامية بُنيت حسب القرض، لا دخل فيها لمدينة سابقة. إن هذا العامل هو الذي يجعل غرناطة مختلفة عن أماكن أخرى مثل قرطبة ودمشق، حيث توجب إنزال إطار مديني عربي فوق بنية أساسية رومانية، لكنه عامل يجعلها شبيهة بأماكن مثل بغداد أو القاهرة. وإلى حين انتقال السكان، كانت غرناطة مستوطنة يهودية بشكل رئيسي، بل إنها كانت تعرف باسم «غرناطة اليهود». والواقع أن العمران الذي سبق «الخمر» مباشرة كان قلعة تقوم على الموقع الذي تشغله «القصة» حالياً، وقد بناها لناديس وزيره إسماعيل بن التمريلة اليهودي بين عامي ٤٤٦ هـ - ٤٤٨ هـ/١٠٥٢ - ١٠٥٦ م) ليحمي المنطقة التي كان يعيش فيها أبناء دينه.

(*) جيمس دكي (James Dickie) شغل وظائف أكاديمية في جامعات مانشستر ولانكستر وهارفرد وتركز اهتماماته في حقول البحث التالية: مسابقا الإسلامية والتاريخ الإسلامية وحلم الطقوس الدينية. يشكر المؤلف القائمين على «وديمة كارنيغي لإعانة الجامعات الاسكتلندية» (Carnegie Trust for the Universities of Scotland) التي ساعدت على إكمال العمل اللغوي لإنجاز هذه الدراسة. قدم بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

إن المدينة التي يشير إليها اليوم خطأ على أنها مدينة واحدة كانت هي المعصور الوسطى مدينتين مدينة ملكية تسمى مدينة الحمراء، تقع على تل سبيكة، ومدينة لعامة الدس، هي مدينة غرناطة وتقع تحتها على السهل وتمتد إلى التلال المجاورة. وكان بين المدينتين علاقة متكاملة تؤدي إلى تقسيم الوظائف. وبما أن المدينة الملكية هي موضوع بحث يشغلي حالياً، فإني أقترح تجاوز الحديث عنها في هذا المجال، إلا عندما يتدخل ذلك الحديث في فهمنا طريقة قيام المدينة الثانية بوظيفتها. وتحديد مجالات دراستنا لمدينة غرناطة يعني استبعاد ميزات خارجية أخرى مثل المدخل الريفية في «جنة العريف» و«البشاريس»، وهي، خلافاً للمقابر (التي قد تكون داخل المدينة أو خارجها)، لا علاقة لها بمدينة غرناطة. ومن المفضل كذلك الإشارة إلى غرناطة عن أنها عاصمة السلطنة؛ فالحمراء كانت هي العاصمة، وكان موقع غرناطة منها كموقع باريس من «فرساي» حتى عام ١٧٨٩. وفي عهد بني نصر لم يكن لغرناطة من علاقة بالحكومة. كان مؤسس السلالة التي افتتحت عصر غرناطة الذهبي محمد بن الأحمر (٦٢٩ - ٦٧١ هـ / ١٢٣٨ - ١٢٧٣ م) قد أقام أول الأمر في قصبة الزيريين، ولكنه في غضون بضعة أشهر من وصوله قرّر نقل شؤون الحكم والإدارة إلى «تل سبيكة»، وفتح «ساقية السلطان» لتسهيل إقامة المدينة. وبعد الانتقال، حدثت قصبة الزيريين تعرف باسم «القصبة القديمة» تمييزاً لها عن «القصبة الجديدة» التي تقابلها. وبما أن الحمراء وغرناطة كانتا بلديتين مختلفتين فقد كان يشار إلى القلعتين عادة باسم «قصبة غرناطة» و«قصبة الحمراء». واسم «قصبة الحمراء» كثير الوجود في النصوص العربية، لذا يكون من المهم عدم الخلط بينها وبين مدينة الحمراء. لأن الأولى ليست سوى جزء من الثانية.

يشير ابن خلدون إلى الدولة فيصفها بالكيان العضوي، وهي صفة تنطبق كذلك على المدينة الإسلامية والواقع أن المدينة الإسلامية تُفهم على أحسن وجه عند وصفها بالكيان العضوي. فالجامع يشكل القلب من المدينة، فهو مركزها الحيوي، الذي يصدر عنه الغذاء الروحي الذي يبعث الطاقة في كيان المدينة بأسره. ويجب ألا نحسب الجامع مقتصرًا على أداء الشعائر وحسب، لأنه يقع في المركز من نظام متشعب من أعمام الإحسان التي تقدم كل شيء، من الطعام بالمجان إلى دفن الموتى بالمجان، وذلك عن طريق ما لديه من أملاك الأوقاف. وحسب هذا التشبيه، تكون الأسواق شبيهة بالأحشاء، حيث يقع جهاز الهضم من كيان المدينة العضوي؛ بينما تقع الخانات قريباً مما يشبه الفم، حيث تتناول المدينة المواد الأولية والبضائع المستعنة.

وتحدد المدينة الإسلامية هي العادة موقعاً على طريق التجارة، قد يمتد ألف أو أمدل مرمى أرض جرداء أو صحراوية، تنتظمها خانات لإيواء القوافل على بعد ثلاثين ميلاً من بعضها (مسيرة يوم على ظهر بعير) وعلى طول الطريق. ويقع آخر هذه الخانات في حدود المدينة ويقتصر اسمه على «الحان» مشكلاً نقطة توزيع، إذ يوزع

لسبع والبصائع المصنوعة على الأسواق والمواد الأولية على مشاغل المدينة وبما أن مواقع الأسواق كانت في العادة من أوقاف المسجد الجامع، فإن ريع الإيجار الذي كان يدفعه المستأجرون يعين الجامع على القيام بأدوار شتى حسب المجتمع الذي يخدم. إن هذه لعلاقة الحيوية المتبادلة بين التجارة والدين تشير إلى أن الحياة الإسلامية، وتشكل المدينة الإسلامية عالمها الأصغر، تعمل من خلال نظام قيم يميئها فيه تماسكه الدخلي على تشغيل نظام دائري متكامل في جميع أجزائه. وتتواجد المكونات الدينية والديوية معاً في نسيج من العلاقات المتشابكة، ويشتمل المحيط على أبنية مدنية ودينية. وتعرض غرباطة جميع هذه الخصائص، ويمكن تمييز مكونات شتى من مصادر النصوص، وفي بعض الحالات من أبنية ماثلة. ولا يكتمل فهم أحوال المدينة إذا لم نأخذ في الحسبان المشهد الاجتماعي الذي ينعكس فيما يحيطه من بناء.

وبناء على ذلك، لو قُبِضَ لساغر مسيحي أن ينتقل فجأة من محيط قوطي إلى محيط إسلامي لأصابته صدمة. ففي الإسلام لا يوجد مجتمع مدني، ولا رموز عزّة مدنيّة مثل المحكم المطلقين في إيطاليا القروسطية. فقد نما المجتمع المدني في أوروبا بديلاً عن سلطة الكنيسة، وهي حالة استبعدتها الجمع بين شؤون الدين والدولة في الإسلام. ففي الإسلام لا يوجد سوى «الجماعة» التي تقتصر عضويتها على المؤمنين. وهكذا نجد القاضي الرئيس في غرباطة يدعى «قاضي الجماعة». وخارج نطاق «الجماعة» لا يوجد سوى «الكفار» وبعضهم «دقيون» يتمتعون بامتيازات يكفلها القانون^(١). فالمجتمع المتمدن لا يتماشى مع السلطة المطلقة، وفي الإسلام تكون سلطة الدولة المطلقة صورة لسيادة الله المطلقة الذي يحكم عن طريق الشريعة.

تنتشر المدينة الإسلامية السمطية حول مركز هو في المادة حصن (قصبه) أو «قلعة» وتضم القصر الملكي و«المدينة» أو الحي التجاري الذي ينمو تحت حماية القلعة. ولم تكن لهرطقة مختلفة عن هذا النمط؛ فقد كانت نواحي القصبه القديمة على الضفة اليمنى لنهر «درو». ويقول مارمول (Marmol) إن المهاجرين من البيرة قد استوطنوا أول الأمر في الأرض المنبسطة الواقعة تحت حي (Cenete) [السند] متداداً إلى موقع الساحة الجديدة حيث ينحدر التل الذي تقع عليه القصبه القديمة نزولاً إلى السهل^(٢).

(١) لم يكن في غرباطة من الدمين سوى اليهود. وبعد ذلك كان المسيحيون المقيمون في حدود الدولة من غوالي. ويقدر هيرونيوموس مونسر عند الزوال المسيحيين في المدينة (في القرن الخامس عشر ميلادي) بحدود سبعة آلاف. Hieronymus Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada* (Granada, 1987), pp. 38-39.

وهذه طبعة ثانية من طبعة مدريد ١٩٥٦ مع مقدمة جديدة. والاشارة هنا إلى هذه الطبعة الثانية المعادة من نشر TAT في السنة نفسها للطبعة الأولى مع اختلاف في أرقام الصفحات.

(٢) انظر: Francisco Javier Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos*.

وقد كان نمو غرناطة تراكمياً، لأن توافد المهاجرين من أصقاع الأندلس الأخرى جعل من الضروري الاستمرار في إضافة «الأرباض» إلى نواة المدينة. وإذا كانت هذه الأرباض تتراكم حول النواة صارت الأسوار التي تحمي نواة المدينة والأرباض الملحقة بها تشكل حلقات مركزية. وقد تسبب ذلك في وجود تحصينات ثلاثية الأسوار تحيط بمدينة حيث لا توجد أبية مأهولة، أو القليل من الأبنية العامة التي تزيد عن طابقي، فصار القادم إلى المدينة لا يرى أكثر من أسوار بيضاء، تكتنفها أبراج دفاعية على مسافات منتظمة، أو بوابات على أبعاد غير منتظمة. وحيث لا تكشف التلال المستديرة عن شلال من البيوت البيضاء، لا يظهر فوق مستوى الأسوار سوى المآذن. ولا يعترض رتابة المشهد الشاحب اللون سوى بلاطات القرميد التي تعلو السقوف، وبعضها قرميد مزجج^(٣)، وسوى بعض البقاع من الخصرة. ومشهد مدينة مغربية مثل «شاورين» يعطي فكرة عن منظر غرناطة في أيام عزها أفضل من منظرها الكالح اليوم.

كان العمران كثيفاً وسط «المدينة» لكنه كان خفيفاً في الأرباض حيث كانت المساحات الخضراء تتناوب مع المساحات المبنية. وتشير هذه البقاع الخضراء إلى وجود القصور الريفية التي يشير إليها ابن الخطيب فيقول إنه في حدود الحصن لم يكن عدد القصور الملكية يزيد عن عشرين^(٤). وقد اختل النسق المنتظم في حلقات التحصينات

^(٣) Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos (Madrid, 1872), p. 253.

وكلمة ثينته (Cenete) الإسبانية مشتقة من الكلمة العربية «ثند» أي المنحدر. وهذا هو أول قسم من غرناطة يعود إلى لإسلام، وبخاصة ذلك الجزء المسمى «Caldería Nueva» الذي لا يوجد فيه سوى من اعتنق الإسلام من أهل المنطقة.

^(٤) بما أن استعمال بلاط السقف المزجج عند الحرب في إسبانيا كان موضع جدل (Manuel Gómez - Moreno, Guía de Granada, 2 vols. (Granada: Universidad de Granada, Instituto Gómez-Moreno de la Fundación Rodríguez-Acosta, 1982), vol. I, p. 178).

ربما أن المؤلف لم يجد في حمريات قصر الشاهين (Aljares) ما بقيت وحده مثل ذلك البلاط، لأن الحمريات في الموقع لم تكشف سوى من بلاط أبيض وقطعة صغيرة ملونة بالأحمر، بحسب ما أن يعود إلى ما تذكره سجلات الحمراء (A. A. Leg. I, 47-6). فقد صدر أمر بإجراء إصلاحات بعد اصجار البارود عام ١٥٩٠ يقول (ربما كذلك معبر سقف الدور الملكية وبخاصة طر الأسود، وذلك بوجود كسور وتلفات كثيرة في السقف، كما يجب تعديل بلاطات السقف حيث إن اللون فيها قد تلاشى مع بلاطات أخرى بيضاء وخضراء). انظر Cristina Vives Millet, La Alhambra de Granada: Tres siglos de historia. Colección Mayor (Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982), p. 212.

وتشير هذه الطبعة إلى كتاب غوميز - مورنو (Gómez-Moreno) الشهير، في طعة ثانية طبق الأصل عن الطبعة الأولى، صدقت بمثابة الذكرى لثورة للطبعة الأصلية.

(٥) انظر إسحاق الدين محمد بن عبد الله ابن الخطيب، لللمعة اليدوية في الدولة النصرية (القاهرة:

الطبعة السبعة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨ - ١٩٢٩م)، ص ١٥.

المركبة بسبب الحاجة إلى التكيف مع التضاريس الأرضية وبسبب اللاتناظر في وجود أحد الأرباص الشاسعة الذي يأخذ شكل شبه منحرف. وكان هذا الربرض يشمل المستوطنة اليهودية القديمة وريص الفخارين وريص نجد. وكان هذا الجزء من المدينة يضم مساحات كبيرة من أملاك الدولة (المستخلصات) ما يزال بعضها قائماً. ويصم «حي القديس دمنعو لللكي» الأراضي المجاورة التي كانت تعود فيما مضى إلى «المنجارية الكبرى» و«المنجارية الصغرى»؛ و«المنجارية» هي «البيستان». ولم يبق من الثانية سوى جزء صغير (يقع في الراوية الجنوبية الغربية من الأرض المسورة) لكن القصر في البيستان الكبير ما يزال قائماً وقد اشترته الدولة مؤخراً وحولته إلى متحف، كما حولت البيستان في الموقع إلى متنزه. وبما يعود إلى الربع الأخير من القرن الهجري السابع/ الثالث عشر الميلادي برج مجاذي القصر، ويشكل جزءاً من صور المدينة يشبه من حيث النمط برج كوماريس (Comares) [قمارش] في الحمراء.

وإلى جانب القصور الريفية (المثنى، ومفردها مئة) سواء كانت تعود للحاكم أو لأفراد من الشعب، كانت المساحات الأخرى، عدا عن فناءات الدور أو صحون المساجد، هي المساحات العامة أو «الرحبات». وإضافة إلى المنطقة التجارية، أي «المدينة»، كانت هناك مراكز نشاط ثانوية تعمل في جميع أنحاء المدينة حيثما يوجد جهاز في «رحبة» للتعارف والتجارة. وقد بقيت رحبتان في حي البايثين (Albaicín) حيث كانت البوابات تربط القصبة القديمة بالربرض الذي يمتد عنها. كما توجد بقايا رحبة أخرى خارج «باب الزيادة» الذي كان يربط امتداداً (زيادة) من القصبة القديمة إلى حي «لبايثين». وما يزال باب الزيادة قائماً تحت الاسم المسيحي «آركو دي لاس بيراس» [عناق الأوزان] وتقع الرحبة حيث يتمتع طريق الطبق صوب «الساحة الواسعة» [بلان لاركنا]، التي تشكلت عام 1576م توسعاً في الرحبة العربية. أما الرحبة الثانية، وهي أقل وضوحاً، فنقع خلف كنيسة سان سلفادور التي كانت قبل ذلك جامع البايثين. ومع أن هذه الرحبة قد أعيد تسميتها الآن ساحة عبّاد إلا أنها كانت حتى وقت قريب تسمى بلانكا دل بيالبنوت وعربتها «رحبة باب السنود» أي ساحة باب الأعلام.

والواقع أنه من بين جميع الأرباض يبقى حي البايثين خير ما يمثل المدينة العربية، كما تمثل كرمياتها (Cármenes) (من «الكرم» أي العنب) الوريث المباشر للنمط العربي من الدار المحاطة ببستان كرم. وكان الجزء المستوي من المدينة العربية «المدينة» أو جزء يزول، بينما كانت التلال والوديان والمحدرات تعيق أعمال التطوير والساء، ثم إن المنطقة الوسطى كانت أول ما استوطنته الأسبان، دافعين بالمسلمين نحو الصواحي ولم يعرض على هؤلاء التجنّس بالإسبانية إلا بعد عمليات إخراج المسلمين من لاندلس.

ومع أن الشوارع كانت ضيقة ومتعرجة، تتعالى بيوتها فتفترب من بعضها بحيث تحجب السماء، لكنها لم تكن محرومة من الخضرة. فقد كانت الأشجار تنمو إلى جوار الحوامع والمساجد، كما نستدل من أسماء مثل رابطة النوت (أي مُصَلَّى النوت) في حيّ العصي، أو مسجد الجوزة في البايثين أو حمام الجوزة التي ما تزال قائمة على صدف هـر دازو. لقد بنيت هذه الحمام من حجارة صلبة فوقعت بوجه الخطوب أكثر من غيرها من الأبنية العربية المشابهة وتعطي أسماء الشوارع دلالات على نوع الأشجار التي كانت تنمو فيها، مثل رنقة ساقية الحية، والحبة «شجرة الكرر»؛ أو مثل اسم حيّ بأكمله في البايثين يشير إلى شجرة اللوز (Pajalauza) «دجالوثا» أي «فخ اللوز» و«المح» هو «الثلث».

تنقسم المدينة والأرياض إلى أحياء، ويفخر كل حيّ بمسجده الخاص، كما يكون لكل ربص جامع يختصه. لكن مونزر (Münzer) إذ يذكر مني مسجد في غرناطة ربما يكون قد أدخل في حسابه نوعاً ثالثاً من دور العبادة^(٥). فحيث يكون الحي صغيراً يوجد مصلى يسمى «الرابطة» يأخذ مكان المسجد. ولم يكن التمسك أو الرهد من أسس الإسلام في الأندلس ولكنه كان مما يميز «الرابطة» مسجد صغير يقيم فيه «مُراط» وبعد وفاته يدفن فيه ويحاط بصريح يرار. وكانت هذه الأبنية في الغالب قباً على معدة من الشارع وتشير الأعداد الكثيرة لهذه الأبنية إلى الإمراط في التقوى عند مسلمي الأندلس. وقد بقي واحد من هذه الأبنية ذات الصريح خارج أسوار المدينة، وهو بناء صغير، لكنه يعطي فكرة عما كانت عليه دور العبادة المشابهة التي كانت تقع داخل حدود المدينة. يعود تاريخ هذه الرابطة إلى القرن الميلادي الخامس عشر، وقد بقيت دون أن تمتد إليها يد الإصلاح، فصارت تعرف باسم «صومعة القديس سباستيان» لكنها لا تختلف كثيراً عن «حمامة»، وهو الغرض الذي كانت تخدمه حتى أواسط القرن التاسع عشر. تقع هذه الرابطة على ضفة هـر خينيل (Genil) [شني] قريباً من «الفصر»، وقد نجت مما حلّ به ولهذا البناء قبة ذات ستة عشر جانباً تستند على أربع دعائم، وتخرج الأصلاع منها على شكل أشعة تصدر عن نجمة في أعلى الطاق^(٦). مثل هذه الأبنية كانت بسيطة تحلو من الزخرفة وقد تشبه مثيلاتها في شمال أفريقيا في الوقت الحاضر.

وكانت أحياء المدينة على نوعين، حيّ كبير (حارة) وآخر صغير (قُزْب).

Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 37

(٥)

Leopoldo Torres Balbás, «Rábitas» انظر حول الخطة والمقطع والنقش

hispanomusulmanas,» *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 475-491, and Villanueva Rico and María del Carmen, «Rábitas granadinas,» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 3 (1954), pp. 79-86.

ويسكن في الدرب عادة أفراد «صعب» من أصناف الحرفيين، مثل «درب» «مراقين» حيث يكدهم الإسكافيون المتخصصون بصناعة الأحذية ذات النعال العليّ وهي هذه الأحياء يطلق على المسجد في الجوار اسم أصحاب الحرفة الذين يؤمونه مثل «مسجد القطّانين» في درب تجار القطن. والمشكلة أن عربية غرناطة لا تفرّق بين «الدرب» و«الحارة»، أو بين «الحارة» و«الربض»، لذا يعدّو من الصعب معرفة ما يشير إليه البعض، كما أن الإشارة إلى الحي باسم صنف الحرفيين الذين يسكنونه، مثل «الدباغين» يريد الأمر تعقيداً. والأكثر من ذلك أن «الحارة» قد تكون من الصغر بحيث لا تشمل سوى شارع واحد، وفي هذه الحالة يكون اسم «الحارة» الذي يسبق الاسم العلم مُشيراً إلى اسم الشارع. وكلمة «خومة» المستعملة في عربية المغرب تترادف «حارة».

وإلى جانب المسجد أو المصلّى، قد يُباهي الحي بوجود بعض وسائل الخدمات لديه مثل مخبز أو فرن عام تحمل إليه النساء الصغيرات ليخبز، كما يمكن أن يرى في المشرق حتى هذه الأيام، أو بوجود «فندق» ينزل فيه المسافرون الذين يتجرون ببضاعة يختص بها ذلك الحي. وكان هذا «الحان» محل إقامة أصحاب القوافل أثناء عرض بضاعتهم للبيع في فناء الحان الذي يشكّل محطة أخيرة في طريق التجارة كما يشكّل نقطة توزيع. وتحتل هذه الحانات مخازن سلع ومجلات إقامة في الوقت نفسه مما يوضح صلتها بالمباني الرومية المشابهة (horrea) أي المستودعات.

وثمة مصطلحات أخرى ضرورية لفهم شؤون العمران في عهد بني نصر، وهي كلمات تشير إلى أنواع مختلفة من الشوارع. فالشارع الذي يحمل اسماً هو «الزّقة» والذي لا يحمل اسماً هو «طريق»؛ لكن الشارع الرئيسي في الحي هو «عمز» دائماً. و«الزقاق» شارع صغير فرعي، لكن «الرصيف» الذي يفيد عادة الطريق المرصوف، يطلق في غرناطة على شارع مرصوف من جانب واحد مثل الشارع الذي يحيط بحندق، أو الشوارع التي تمتد على ضفاف نهر «دازو»؛ ومن هنا جاءت تسمية «أثير» دل «دازو» وهي تحريف «الرصيف» الذي بقي على وضعه الأصلي حتى عام ١٩٣٦. وكانت الدالية المعطى من الشوارع غير نافذة، تتخللها أحياناً أطواق صغيرة تربط بين الجناحين، وهي صفة جميلة بل ذات قيمة عملية، لأنها تسمح بساء الدور ليعملوا بعضها بعضاً. وكانت الدور صغيرة والغرف طويلة ضيقة، لكنها جميعها تقريباً كانت تحتوي على صهاريج ووسائل تصريف المياه. وفي الداخل كانت البيوت بالغة النظافة وكان في أغلب الدور مياه جارّية. وكانت المياه من نوعين: للشرب وللأغراض الصحية والتنظيف؛ فحتى مونتسر القادم من ألمانيا بلد النظافة، يعبّر عن إعجابه بما رأى^(٧) كانت الشوارع مزدحمة، ويكتشف كل حي عقدة من منهات المسالك

والدروب. وكان الأندلسيون يرتدون ملابس براقّة الألوان، ولا بد أنها كانت جذابة إزاء الحدران المطلية بالأبيض، مما جعلها تبدو كالرهور. يقول مارمول: «كانت البيوت شديدة القرب من بعضها في هذه المدينة أيام الأندلسيين، والشوارع صيقة إلى درجة تتيح للمرء أن يمدّ ذراعه من نافذة ليصل نافذة الدار الأخرى، ومن الأحياء ما لا يستطيع الرجال للزور منها وهم على ظهور الخيل راقعين الرماح، وكانت الأعناق تربط الدور بعضها بما يسهل الدفاع عنها. ويقول الأندلسيون إنهم قد فعلوا ذلك عمداً من أجل سلامة المدينة»^(٨). ويقول مونتر إن الدور كانت شديدة التعقيد والتداخل إلى درجة تجعلها شبيهة بخلايا الحل^(٩). وكانت أغلب الدور تقترب أعاليها من بعضها ولم يكن بمقدور حارين أن يمرّا متقابلين إلا في الشوارع الرئيسية، التي كان عرضها أربعة أو خمسة أذرع، حيث يستطيع حصانان المرور قبالة بعضهما^(١٠). وكان لأغلب الشوارع والأحياء الصغيرة أبواب تغلق في الليل، وبعد صلاة المغرب تغلق أبواب المدينة حتى الفجر ولم يكن بين المدن الأندلسية كبير شبه يحاضر مدن الشرق الأوسط الصاعدة التي لا تنام.

ثانياً: المدينة

نحن نحفظون بأن نجد الشارع الرئيسي في المدينة العربية «زنقة البيرة» (Calle de Elvira) ما يزال على حاله، وهو مهجور تقريباً، لأن «الشارع الكبير» (Gran Vía) الذي يوازيه قد اجتذب جميع الأنشطة التجارية. وتعد «زنقة الإلبيرة» من «باب البيرة» الذي ما يزال قائماً في الشمال إلى «رحبة الخطّابين» في الجنوب وتسمى الآن اساحة القديس جيل^(١). وفي عام ١٥٢٦م زار المدينة سفير البندقية أندريا نافاجيرو (Andrea Navagiero) فوصف الشوارع بأنها عريضة وطويلة، تفتح على ساحة ليست بالغة الكبر، يمرّ من تحتها نهر دارو، وعند الخروج من تلك الساحة إلى اليمين - ويقصد بعد الخروج من «زنقة البيرة» - يجد المرء «شارعاً آخر، مستقيماً ومديناً بجميع صنوف الحرفيين يدعى «السفّاطين» وهو على شيء من الاتساع»^(١١). (وقد تمّ التعديل والتوسيع على يد إرناندو دي نافرا (Hernando de Zafra)، بناء على أوامر فرديناند وإيزيل، وذلك قبل زيارة نافاجيرو).

وهذا الشارع الذي اقتطع إلى نصف طوله السابق أيام العرب هو الذي يوصلنا

(٨) Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores árabigos*, p. 251.

Münzer, *Ibid.*, p. 48.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

Simonet, *Ibid.*, p. 243.

(١١)

إلى الخي التجاري، وكان فيما مضى شرياته الوحيد. وفيقد اسم «السقاطين» باعة الملابس المستعملة، حيث كانوا يزاولون تجارتهم، لكن الواقع أن الشارع كان متجراً شاسعاً يتعاطى بجميع أنواع البصاعة من سلال القصب إلى الجوارب. وما زاد في أهمية هذا لشارع التجارية وجود اثنين من الخانات قربه، أحدهما يستريح بعيداً عن الشارع والثاني يقابله، ولو أن مدخله في اتجاه آخر، لكنه يشكل جزءاً من واجهة الشارع. وهذا الخان الأخير كان أحد اثنين يشار إليهما خطأ باسم «فندق سعيدة». (وكان الثاني يقع حيث كانت توجد «مقهى سويشو» (Cafe Suizo) - التي صدرت تعرف باسم «مقهى غرناطة» - وبقيت ماثلة حتى وقت قريب، وأعطى الخان اسمه إلى لشارع «كايه الهونديغا» (Calle Alhóndiga)، أي الفندق. ويمتد «شارع السقاطين» من الرحبة الواقعة في قلب «حي الحطابين» إلى «باب الرملة» لكنه افتتح بعد خروج العرب بسبب التوسعات المتلاحقة في «ساحة باب الرملة» في الجهة الغربية القصوى منه، وفي القرن التاسع عشر بسبب بناء «الشارع الكبير» الذي فصل «الزقة» من جهته الثانية. ولا تشير النصوص العربية إلى «رحبة» في «باب الرملة» لكننا نستخلص ذلك من نص إسباني يعود إلى عام ١٥٩٥م الذي يشير إلى «الساحة الجديدة عند باب الرملة»^(١٢). ولا بد أن هذا يشير إلى توسع في «الرحبة» التي كانت قائمة، لأن لرحبات كانت موجودة خلف البوابات سبب المساحة المفتوحة التي لا بد من إحداثها لشق الشارع.

ويجدر ذكر أن كلمة «باب» تنطق «بيب» باللهجة الأسبانية، لأن تلك اللهجة كانت تتميز بظاهرة «الإمالة»، وهذا الباب بالذات، باب الرملة، أي باب رملة

(١٢) انظر Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazari del siglo XV* prólogo por

Joquín Pérez Villanueva (Granada: Patronato de la Alhambra, 1975), p. 69.

يود الكاتب تسجيل اعترافه بفضل هذا الكتاب لأستاذه الراحل، الذي لولاه لما استطاع كتابة حتى هذا البحث المختصر. وكتاب الأستاذ سيكو يزيد على كتاب والده، وهو كتاب رائد لم يفقد قيمته Luis Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe*, precedido de un prólogo por Mariano Gaspar Remiro (Granada: Impr. de El Defensor de Granada, 1910).

والحقيقة أن لأستاذ سيكو عندما كان يعمل على كتابه قال لي «لم أكن أدرك حتى الآن مدى دقة هذا الكتاب» ورد يقتطف سيكو نص العام ١٥٩٥م فإنه جعل نصاً سابقاً يعود إلى العام ١٥٠٠م. فقد صدر قانون ملكي بأمر هرديانو وإبراهيم في ٢٠ أيلول/سبتمبر ١٥٠٠م تُعطي بموجبه «المدرسة» السابقة إلى أصل غرناطة لتكون مقر المجلس البلدي (Cabildo) الذي كان حتى ذلك التاريخ يشغل بداية في «ساحة باب الرملة» انظر الطبعة المصورة من كتاب Luis Moruco Garzón الذي نشرته بلدية غرناطة عام ١٩٨٤م وحول التمدد الأسباني بوجه عام، انظر Leopoldo Torres Balbás «La Medina, los arrabales y los barrios» *Al-Andalus*, vol. 18 (1953), pp. 149-177, and «Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas» *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 437-476.

الشطبيء، قد سجا من الفناء، وبقي قائماً حتى عام ١٨٧٣ - ١٨٨٤م، عندما أصابته
حمن التطوير - ولكن قبل ذلك، استطاع ديفد روبرتس ذلك الاسكتلندي الذي لا
يعرف التعب، أن يسجل وصفاً لمظهر الباب^(١٣).

وقد أنقذت أجزاء من الباب وأودعت في «متحف الآثار القديمة الإقليمي»
بقيت قابعة هناك حتى عام ١٩٣٥ عندما التمت إليها تورتس بالباس (Torres
Balbás)^(١٤)، لدى أعاد إقامة الباب في غاية الجمراء حيث يرى اليوم هناك بشكل
غير متجانس بين الأشجار.

والى الجيوب من «شارع البيرة» حيث يحترق «الشارع الكبير» المدينة القديمة
بشكل وحشي، تفرم سلسلة من أهنية لا تستحق الذكر، تشغل مواقع دور «أبو
العاصي» ذلك الحمي الارستقراطي، حيث كان يقوم «قصر سني مريم» وغيره من
الأهنية المرموقة. وقد أزيل ذلك القصر بمزاج جانر عام ١٩٠١م ولكن بقيت منه
بعض الأطواق في متحف محلي^(١٥). وثمة دار عربية واحدة تخلعت من ذلك الحمي
حتى وقت قريب، رقم ٣ ساحة فيلامينا (Placeta de Villamena)^(١٦). وكان الحمي
يمتد عرباً من «شارع البيرة» حتى وسط المدينة حيث كان يقع الجامع الكبير. ومن
هناك، حيث يقع اليوم المدخل الرئيسي إلى الكنيسة الملكية، كن يمتد الشارع عبر ما
هو اليوم أرضية الكنيسة، فيصل إلى جناح الكنيسة الجنوبي الذي يشغل تقريباً موقع
الرحبة من ذلك الحمي العربي. وقريباً من ذلك كان يقع «فندق الجلبيين» أي أهل
«جورا» حيث كان يقيم تجار تلك المدينة الإيطالية

David Roberts, *Sketches of Spanish Scenes and Architecture* (n. p.: n. pb., 1833?), p. 9, (١٣)
and Rafael Contreras y Muñoz, *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y
Córdoba, ó sea, la Alhambra, el Alcázar y la Gran mezquita de occidente*, 2ª ed. (Madrid: Imprenta y
litografía de A. Rodero, 1878), p. 336.

وهو كتاب يبين أن المصالح الشخصية ضمت هدماً جريئاً للبوابة عام ١٨٧٣م وقد تم ذلك بعد هذا
لتاريخ بإحدى عشرة سنة.

Leopoldo Torres Balbás, «La Puerta de Biharramblo de Granada», *Al-Andalus*, vol. 4 (١٤)
(1931), pp. 195-198.

(١٥) وقد نقلت الأطواق وسويت في «المتحف الوطني للفن الإسلامي» في «جدة العريف»
(لم يفتح للجمهور بعد).

Jesús Bermúdez Parejo, «Los restos de la casa árabe de la placeta de
Villamena en Granada», *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 161-164.

وانظر وصف الدار قبل هدمها، وذلك تحت اسمها الآخر «دار المنشئين» (Casa de los Infantes)
Gómez-Moreno, *Guía de Granada*, vol. I, pp. 319-320. في كتاب

وقد رأى مونتسر هنا جدارية نال منها البلى وقد نقش عليها العديد من شعيرات السلام الألمانية، كما يذكر أنه قد سمع بأن شعار نورمبرك كان من بينها، إضافة إلى شعار أسرة مندل الجنوبية (وهي أسرة يهودية كما هو واضح)^(١٧). كان تجار جنوا يسيطرون على أكثر تجارة السلطنة الخارجية. وكان هؤلاء يتمتعون بامتيازات يكملها القانون، فراحوا يتجلبون السياسة ويتاجرون مع أبة جهة كانت بغض النظر عن نظام الحكم وشمل موقع الخان الذي كان يشعله تجار جنوا سابقاً «صندوق التوفير العام» في الوقت الحاضر، وهو مصرف مشهور يلبق بحاصي موقعه التجاري، ويقابل اندار العربية في ساحة فيلامينا. ومن الواضح أن الفندق كان أشبه بغرفة تجارة، وأن ما تبقى من زينة على جدرانها تذكر المرء بشدة كيف كانت المدن البريطانية في عهد أدلة فكتوريا [القرن التاسع عشر] تعمر بما يرين جدران دار البلدية من صور وشعيرات جميع المدن ولبلاد التي كانت المدينة البريطانية تتاجر معها. وليس من الحكمة متابعة تلك المشابهات، هل ما في ذلك من إغراء؟ مع أن عريضة كانت جزءاً متمماً في شبكة التجارة في البحر المتوسط، لأن القانون والشرعية في الدولة الإسلامية، وليس التجارة، هما الأكثر أهمية وهما ما يشمل القضاء، بزة السلطة في المدينة.

كان حي «أبو العاصي» واحداً من ستة أحياء في المدينة، لكن المدينة كانت مشغولة بما هو أهم من شؤون المساكن، إذ كانت تسمى للمجاورة بين السلطات المدنية والتجارية والدينية. وكان الهدف المردوح للتمدين الإسلامي إيجاد ثروة عن طريق التجارة والتعبير عن الازدهار الناتج بشكل حضاري مناسب ومن هنا جاءت المجاورة بين السوق والحي الجامعي.

كانت التجارة والجامعة نشطان قرب الجامع الكبير (المسجد الأعظم). وكان قلب المدينة الباطن يقع في «رحبة المسجد الأعظم». يقول العمري إن الرحبة كانت موقع سوق العطارين ومكاتب الكتاب العدول وكذلك دار ومكتب «قاضي الجماعة» وهذا ما يفسر وجود مكاتب أهل القانون والشرعية^(١٨) وعند رحبة المسجد أو في

Münzer, *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada*, pp. 60-61

(١٧)

Ahmad Ibn Yahyā Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-andalūs* (١٨)

traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gauthier-Demonbynes, bibliothèque des géographes arabes, t. 2 (Paris: P. Geuthner, 1927), vol. 1: *L'Afrique moins l'Égypte*, p. 233.

يقول المرحوم إد يرحم «عطارون» إلى «باعة العطور» إن هؤلاء كانوا يتعاطون بتجارة العطور قرب الجامع لأنهم كانوا يسمون المواد العطرية «المحفوظة» لذا كان عليهم أن يوجدوا قريباً من مكان صلاة الجسارة صحيح أن بعض المهن والحرف تتبع نظاماً متدرجاً في الإسلام فيكون أقربها إلى الدين أقربها إلى الجامع، مثل بيع الكتب والقرطاسية، لكن رأي المترجم يبدو غير صحيح لسبب أولهما أن أغلب الحائز تقام عليها الصلاة في مسجد الحي الذي كان يسكنه الثرق؛ وثانيها أن كلمة «العطار» تشير إلى ماجر النوايل ■

الشوارع متصلة بها كان يوجد أكثر من خمسين حائوتاً، أغلبها من أودف، الخامع، ولو أن بعضها من الأملاك الخاصة. وكان في المنطقة خمسة خانات قريباً من الرحبة أو من الشوارع المجاورة. وهنا كانت جامعة المدينة (المدرسة) التي يحدّها من جهة «مكتب معش النوايل» ومن جهة أخرى واحد من خاتين يحملان اسم «فندق ريد». وهما أيضاً كانت أسواق للمدينة الرئيسية. ويبدو أن هذه كانت الفيصرية المشهورة التي شغفت نفاجيرو.

«وإذ ينحدر المراء في «شارع السقاطين» قبل بلوغ الساحة [ببب البرمجة] يجد مدخل باب صغير إلى اليمين يؤدي إلى مكان يدعى «القيصرية» وهو مساحة معلقة بين بابين فيه شوارع صغيرة كثيرة مزدهجة بحوانيت على الجانبين، حيث يرى «المورون» يبيعون أقمشة الحرير وأنواعاً لا تحصى من المصنوعات وأشكالاً من السلع، فهو سوق أقمشة أو رياتو كما نقول في بلادنا، لأنه في الحقيقة توجد فيها أشياء لا حصر لها وأهمها المنسوجات الحريرية»^(١٩).

ولم يكن بيرموديث دي بيدرازا (Bermúdez de Pedraza) أقل حماسة لما رأى في القيصرية:

«حيث إن هذه المدينة يجتمع فيها أكثر الحرير بسبب انتشار إنتاجه في منطقة «ألبشارات» (Alpujarras) قريباً منها، مما دعا إلى تسميتها بأرض الحرير»^(٢٠)، فقد أقام العرب فيها سوقاً تسمى «كاشر» يباع فيها الحرير من جميع أنحاء المملكة، وقد تحوّل الاسم بلسان مصار «القيصرية». ويشير إليها لوثيو مارينيو (Lucio Marineo)^(٢١) بأنها مدينة صغيرة، وهذا صحيح كما أرى، لأنها مثل مدينة مربعة يحيطها سور وعشرة أبواب ذات سلاسل لتمنع الدخول إليها على ظهور الخيل، وفيها العديد من

«ويجب القول أيضاً إن المطار لا يستعمل منه أن يبيع المعطورات والمواد المطرية مثل ماء الرود المستعمل في «النسل» والبحور الذي يُسخر به القمح قبل إنزاله لليت فيه. وكلتا المادتين كان لها بالطبع فوائد سرية إلى جانب استخدامهما في إجراءات الدفن»

Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos. Descripción del reino de Granada sacada de los autores árabigos*, p. 243

رسائل نفاجيرو (Navagiero) التي كتبها أثناء اعتقاله مبعوثاً إلى بلاط تشارلز الخامس هي وحدة من أفضل مصادرنا التي تصف الأوضاع غرناطة أيام الحكم العربي

(٢٠) في النص كلمة «Fírgos» و «Súrgos» تعيدان «الحرير» في القشتالية القديمة

(٢١) وصف لوثيو مارينيو سيكولو (Lucio Marineo Sículo) للقيصرية في كتابه *Libro de las cosas memorables de España* (في Ibid., pp. 233-236) يشبه وصف بيرموديث (Bermúdez) الذي يبدو أنه مقتطف من ملحقه بينما يضيف من ملاحظاته.

الشوارع والدروب حتى صارت تشبه متاحف كريت^(٢٢) مما جعل من الضروري للمرء أن يربط حيطاً عند باب دخوله ليستطيع العودة إليه. وفيها من الخوبيت ما لا يحصى، حيث تباع فيها جميع أنواع الحرير، منسوجاً أو في شكل حيوط، إلى جانب الذهب والنصوف والكثان وما يصنع منها من ملح. وللقيصرية مدير بلدية (alcalde) يعينه مدير بلدية الحمراء وهو مسؤول عن أمنها ليل نهار؛ فهو يفتح أبواب القيصرية ويفلقها كل يوم وهو مسؤول عن نظافتها^(٢٣).

ومع أن لقيصرية لم تعد تشبه هذه الأوصاف، فإن المرء ما زال يستطيع دخولها من ممر الباب المؤدي إلى «السقاطين» وهو الباب الذي دخل منه نافاجييرو. فتذكر ريبالتو مدينته البندقية. ولا يمكن أن يكون نافاجييرو قد عدّ بشكل صحيح: حشرة أبواب تؤدي إلى هذه المدينة داخل المدينة عندما زارها بيرموديث دي بهسراثا، أي بزهدة باب من ما كان أيام العرب، وذلك لأن الأسبان قد أصلقوا أحد المداخل من جهة «السقاطين» وفتحوا مدخلين مكانه. ففي العهد الإسلامي كان عدد الأبواب تسعة، وكانت تغلق في الليل وفي وقت صلاة الجمعة. وكان بيرموديث دقيقاً كذلك في قوله إن كلمة «قيصرية» مشتقة من «قيصر» أي الملك، مما يشير إلى أن «القيصرية» سوق ملكي، لأنه من أملاك الأمير. وبمض النظر عن ملكية هذه التجارة، فقد كان الحرير الغرناطي من أنفس الأنواع بسبب قرب مزارع ذود القرم في سلسلة جبال البشارس التي يشير إليها بيرموديث؛ كما كانت صناعة القرم أساس الازدهار الصناعي في السلطنة. ويخبرنا انطوان ده لالان (Antoine de Lalang) أن الحرير الغرناطي كان يُصدّر إلى إيطاليا، مما يفسر العلاقة مع تمار جنوا^(٢٤). كانت جبال البشارس في تلك الأيام معطاة بأشجار التوت؛ وكانت شرايف الحرير، بسبب حقّة وزنها، تفل إلى غرناطة من ظهور البغال بسعر زهيد، علاوة على وجود الكثير من القرى المجاورة

(٢٢) متاحف كريت هي الأسطورة الإغريقية لأن للهفيس داهدالس صمم «الآلهة» من طرق متشابهة في كنفوسوس بجزيرة كريت بأمر من الملك ميوس الذي حبس فيه الوحش مينوتاور. وبعد أن أفلح ثيسبيوس الأمير الأثيني في قتل ذلك الوحش أعتقه على الفروج من الآلهة فخطت زيجته طرفة عند المدخل أريادنه ابنة الملك. [المترجم]

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٦. وكتب بيرموديث عن تاريخ غرناطة مصدر قديم آخر لا شيء منه وقد توسع في كتابه Francisco Bermúdez de Pedraza, *Antigüedades y excelencias de Granada* (Madrid: L. Sánchez, 1608).

تم تجميعه ومشره تحت عنوان *Historia eclesiástica principios, y progresos de la ciudad, y religion católica de Granada* (Granada: Por A. de Santiago, 1638).

(٢٤) انظر Antoine de Lalang, «Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501» dans *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas*, édité par M. Gachard (Bruxelles, 1876), p. 205.

التي تمتلك الداسج لقد كان الحرير أهم صادرات غرناطة.

كانت القيصرية تشكل نواة مدينة مستقلة ذاتياً: قبال جانب عزلتها المعلقة وأبوابها المزدية إلى داخلها، كان في القيصرية ثلاث رحبات ومسجداً وأندية لأعضاء الصنف التجاري ومستودعات، ولا أقل من ثلاث دور ضرائب تقع إحداها خارج السور. ومثلما كانت المدينة مقسمة إلى أحياء تعرف بأسماء صنوف التجارة التي تمارس فيها، كذلك كانت القيصرية مقسمة إلى مناطق واضحة الحدود مثل (أ) لقرارون (ب) باعة الصوف والمخير [الموهير] والقطن (ج) الصرافون ونجار القروض، يقومون كلهم في جماعات حسب المهنة وطبقاً للسلط الإسلامي. كانت لقيصرية صورة مصغرة للمدينة الإسلامية، فهي مدينة داخل مدينة، «مدينة» داخل مدينة أخرى هي غرناطة، مكتملة بجهازها القضائي والإداري وهيئة لتمثيل، وفوق ذلك كله لديها قاص ثانوي يعينه قاضي الحمراء. وكانت القيصرية في الواقع امتداداً للحمراء، كياناً خارج أسوار المدينة الملكية يديرها نائب. وكون القاضي فيها يعينه الأمير هو أن القيصرية كانت ملكاً للأمير، مثل العقارات التي يذكرها ابن الخطيب، لكن الفرق أن القيصرية ملك فيه صاعة وتجارة. وإذا يكون الربع من إيجار الخوانيت في لرحبة الرئيسة لمصلحة المسجد، تكون إيجارات الخوانيت في القيصرية مستحقة للحرانة الملكية. وبما أن القيصرية ملك الأمير، فقد انتقلت ملكيتها مع المدينة الملكية وقصورها وأطيانها إلى الناج الأسباني بعد سقوط الأندلس. وكان القاضي يقوم بوظائف «لمحتسب» العادية. ففي الليل كان يطوف بالمنطقة برفقة اثنين من الحرس وكلاهما، وفي النهار كان يجبي الإيجارات ويتابع أعمال الصيانة. وكان القاضي يقبم في القيصرية، وكذلك الكلاب التي كانت لها أوجرتها هناك.

كانت القيصرية في تخطيطها مستطيلة تقريباً، تشبك شوارعها في نسق منتظم غير مألوف في غرناطة. وكانت هذه الدروب الصيقة الملبئة بالشاط تتسع في بعض المواقع لتشكّل ساحات صغيرة. وكانت الدروب والساحات مبلطة بالفسيفساء، تزدحم فيها الخوانيت، وأعلىها من طابق واحد مشيدة بالخشب الملون بالآحمر، وكثير منها صغير إلى درجة أن صاحب الخانات يضطر للجلوس خارجة^(٢٥). ومع أن الخوانيت كانت محاطة بسور ومعصلة عن بعضها بجدران من الطابوق، إلا أنها حلاف ذلك كانت غلباً من الخشب معرضة للحريق. وإذا أحرق مشعلو الحرائق عام ١٤٩٠م، يبدو أن أحدهم أطلع في ذلك عام ١٨٤٣م.

وفي الساعة الثانية من فجر يوم ٢٠ تموز/يوليو من ذلك العام شت النار في

Contreras y Muñoz, *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada*, (٢٥)

Sevilla y Córdoba ó sea, la Alhambra, el Alcazar y la Gran mezquita de occidente, pp. 34. 342

القيصرية وبقيت السنة اللهب تستمر ثمانية أيام دون أن تتحدد. وبهذه الطريقة صاغت إلى الأبد قطعة مدمرة من الآثار العمرانية. وخلال إعادة البناء تم تعديل بعض الشوارع بينما طمس غيرها. وقد أتى الحريق على ٥٢ من أصل حوالي ٢٠٠ من أسبحة القيصرية كما يذكر مارينيو سيكولو (Marinero Sículo)^(٢٦). وربما كانت بعض الأسبحة قد سجت من ذلك الحريق أو أن بعضها قد أفل أو اندمج مع غيره، لأن تخطيط لوبيث (Lopez) الذي يعود إلى سنة ١٧٨٧م يبين وجود ١٥٣ حائوتا^(٢٧). وفي الحالين يشير تساؤل القيصرية المستمر إلى تدهور غرناطة الاقتصادي؛ ففي عام ١٧٥٠م هبط إنتاج الحرير فيها إلى الثلث.

كان تجار الحرير يتجمعون في درب يمتد من بوابة في شمال القيصرية حتى إحدى الرحبات. وكان الباب يدعى «باب الجلّيسين» لأنه يؤدي إلى درب يشط فيه تجار الحرير (والجلّيسون هي أساس الكلمة الإسبانية «خيلبثيس» (Genices). وكانت الرحبة يستعملها تجار الجملة للمزاد، إذ كانت مكاتبهم تقع في ذلك الدرب. أما تجار المفرد فقد كانت لهم منافذ أخرى، أهمها الشارع الرئيس في القيصرية (بمركز القيصرية) الذي كان يمتد من الجامع الكبير إلى الفندق الحديد، عابراً بهر دازو بواسطة جسر بعد خروجه من بوابة تفتح على حي السقاطين لأن هذا هو المدخل الرئيس إلى القيصرية، وإذا يمتد هذا لطريق المهم شمالاً وجنوباً فإنه يقسم المنطقة إلى جرائين شرقي وغربي، يختص الأول بتجارة الحرير، والثاني بالسلع الأدنى. ويصدر عن الرحبة المذكورة درب آخر، يؤدي شرقاً إلى رحبة أصغر من السابقة، تقوم إلى جوارها دار ضريبة الحرير ومقر إدارة تجارة الحرير. وكان لكل نوع من المنسوجات من حرير وكتان وصوف ضريبة تناسبه، لكن دار ضريبة الكتان والصوف كانت تقع خارج أسوار القيصرية^(٢٨). لقد نجت دار ضريبة الحرير من الحريق وبقيت قائمة حتى أواخر القرن الماضي في الدار رقم ٥ «درب الأصباغ» (Calle de Tinte) وهـ [كانه دل تينه] الذي كان سابقاً «درب القطاع» وهو حدّ القيصرية الشرقي. وقد بقي الذراع الذي يتصل منه ميزان الحرير بارزاً من الجدار الذي عليه آثار كتابة كوية. وقد بقي المكان، حتى وقت قريب، تشغله مكاتب «الوطنية» (Patria). وقد كان الحرير حكواً على الدولة، وكان يُسلم على شكل رزم ضخمة أو لفائف ويوزن بالميزان ويدفع ثمنه إلى

Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de* (٢٦)

Granada sacada de los autores árabigos, p. 235.

Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe*, opposite p. 64.

(٢٧) بشر في

Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada: Descripción del reino y ciudad* (٢٨)

de Granada. Crónica de la reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646 2 vols.

(Granada. Publicaciones de la Facultad de letras, 1934), pp. 82-83.

حرية الدولة وما كان ينطبق في غرناطة كان ينطبق كذلك في قيصريّة مالقة والمريّة وكانت الأرباح تشكل أهم مولد السلطنة^(٢٩).

وكما كان الأمر عندما قام الملك عبد العزيز بضم الحجاز عام ١٩٢٤ - ١٩٢٥م، فقد كان فرديناند وإيرازيلا مدفوعين بأكثر من اعتبارات سياسية محضة^(٣٠) وكان يصدر عن الرحلة الأولى درب ثالث يمتد شرقاً وغرباً ويقوم عليه مسجد صنف القزاريص. وكان تجار الصوف والكتان يشتركون في مسجد واحد، ولهم إلى جانبه نواديهم، وجميعها تقع في القسم الغربي من القيصريّة، حيث كانوا يتاجرون بالصوف والمخبر والكتان والفطن. وإلى جانب الحرير، كان القسم الشرقي يضم كذلك العديد من مكاتب الصرافة في شارع المصرايين، المسمى «بساط الثقة»^(٣١).

كانت القيصريّة تقع على بعد معقول من الخانات والأسواق الرئيسة في المدينة، وما زال أحد هذه الخانات قائماً وهو «الفندق الجديد» وقد كان مستودعاً للقمح، لكنه اليوم يحمل اسماً خيراً جذاباً. حظيرة المحم (Corral del Carbón). لكن المدخل

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣٠) إن الرسالة المأثرة التي أرسلها فرديناند وإيرازيلا إلى البابا والتي تسوق أهدافاً جيدة لشر الحرب على غرناطة تستحق أن يوردها هنا: «نحن لنا ولم يكن مدعوين للقيام بهذه الحرب وفيه في الحصول على حقوق أكبر أو طلباً لجميع الثروة؛ فلو أننا أردنا أن نوسع سلطتنا ونزيد من ولادتنا بمخاطر ونفقات أقل من ذلك بكثير فكان بوسعنا أن نفعل ذلك. ولكن الرحلة التي نندمجها لخدمة الله وحسنها للعقيدة الكاثوليكية المقدسة قد حملتنا على تحية مصالحنا الخاصة ونجاهل المصاعب والمخاطر المستمرة التي جرّتنا إليها هذه النماية؛ وهكذا بدعنا الأمل إلى شر العقيدة الكاثوليكية المقدسة ونخلص العالم المسيحي من هذا الخطر العنيد الذي يقع عند أبوابنا، لذا لم يتم اقتلاع هؤلاء الكفار من مملكة غرناطة وطردهم من إسبانيا»
José Góñi Gaztambide, «La Santa Sede y la reconquista de Granada», *Hispania Sacra*, vol. 4 (1951), pp. 28-34.

وهذه رسالة ذات معنى لأنها تبين أن فرديناند وإيرازيلا لم يكن لديهما أية نية للالتزام بشروط أية معاهدة قد يوقعها مع أهل غرناطة. لكن أهميتها الكبرى تقع في الدوافع الخبيثة التي اجتهد الكتابان في إخفائها. وكانت غرناطة في ذلك الوقت تنعم بازدهار كبير في اقتصادها بسبب تزايد شهية أوروبا للحرير والنقود وبسبب حاسب الحرير كان ينو نصر يسقطون على جزء من تجارة ذهب الصحراء في المغرب.

(٣١) هذا الوصف الموجز لقيصريّة غرناطة يلخص ثلاثة مصادر هي Leopoldo Torres Balbás, «Alcaicerías», *Ab-Andalus*, vol. 14 (1949), pp. 431-455; Manuel Garzón Pareja, «Una dependencia de la Alhambra: La Alcaicería», *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 8 (1972), pp. 65-76, and Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe*, pp. 70-76.

وتفيد هذه المصادر بدرورها من معالة وخارطة جهزها قبل حرق ١٨٤٢م:
Indalecio Ventura Sabaté, «La Alcaicería», *Boletín del Centro Artístico de Granada*, vol. 5 (1890), pp. 131-132.

وكان والد الكاتب صاحب حاتون في القيصريّة قبل الحريق.

برحارقه لتدلية يعطي فكرة خاطئة عن داخل البناء الواقعي المفيد. وهذا البناء الوظيفي بشكل معرط غريب في كونه يشتمل على ثلاثة طوابق، وبخلاف عن أغلب العمارات في عهد بني نصر أن الطوابق لا يبدو عليها أي أثر للتقوس؛ وكان فيه بناء تحيطه شرفات، وتجرى فيه أعمال البيع والمقايضة^(٣٢).

ويوم سقطت المدينة كان الجامع الكبير قد غدا أثراً قديماً يشغل موقع الحرم الحالي للكنيسة في «ساحة الكاتدرائية» مما يفيد أنه كان يقع في جوار القبطية.

وكان المدخل الرئيسي يقع وراء الحرم الكنسي. ومعرفتنا بالموقع بشكل دقيق تعود إلى حدث عريب. ففي حلال الحصار، وفي فجر ليلة الثامن من كانون الأول/ ديسمبر ١٤٩٠م أي قبل سنتين من سقوط المدينة، تغلغل فارس مسيحي وستة من أهوانه وراء الاستحكامات الدفاعية متتبعاً مجرى النهر. وتسلل الرهط عبر الشوارع الصامتة فدخلوا رحبة المسجد دون أن يشعر بهم أحد. وهنا قام الفارس إرنان بيريث دل بولغار (Hernán Pérez del Pulgar) بالاستيلاء على المبنى باسم العذراء وثبت بمدية رقاً على لباب هذا المعنى. وكان الفارس وأهوانه يريدون إحراق القبطية على أمل أن يسلوا عصب الاقتصاد في المدينة، لكن أمرهم انفضح قبل أن يدركوا بُغيثهم، فاستظاهروا الفرار. ومن باب الاعتراف بشجاعة الفارس قام الامبراطور شارل الخامس بمنح بولغار امتياز أن يُدفن في موقع بفكته. وتوجد الآن رخامة تشير إلى قبره تقع خلف منبث في مصلى صغير إلى الشمال من الحرم الكنسي عند دخول المرء إلى الكنيسة الملكية^(٣٣).

يعود تاريخ الجامع الكبير إلى يوم تأسيس المدينة على يد زاوي وحنوس في عهد الطوائف، ولا بد أن بناءه كان شديد الصلابة لكي يدوم سبعة أجيال ولم يجر هدمه حتى عام ١٧٠٤م. وقد وصف الرحالة جمال البناء: فقد زاره المصري من مصر في القرن الرابع عشر الميلادي، كما زاره الملاطي المصري كذلك ومونتسر في القرن الخامس عشر الميلادي، كما زاره بعد تحويله لفائدة المسيحيين فرانسوا بيرتو (François Bertaut) الفرنسي في القرن السابع عشر الميلادي. وعند وضع هذه الأوصاف إلى

Leopoldo Torres Balbás, «Las alhóndigas y el Corral del Carbón» *Al-Andalus*, (٣٢) vol. II (1946), pp. 447-480.

(٣٣) ي. لانجوا المحتلم الذي «فرقه البيت» وعلما بأنحاء العرب يدل الشرق، يدل على أن باب الجامع كان في ذلك الاتجاه والتفصيل الذي يتضح أنه من نفس الزمن يُترجم كالآتي «ما يرقد الفارس العظيم فرناندو دي بولغار لورد سالار الذي استولى على هذه الكنيسة القلمية، في مدينة «سورتي» هذه وقد أمرت جلالتها بتحصين هذا المدفن له. وقد توفي في الحادي عشر من شهر آب من سنة ١٥٣١ وشاهدة القبر هيبة بشكل خير مألوف وتكاد تشبه ما يرى في قبور المسلمين».

حاجب بعضها لتكون لدينا صورة عن البناء.

وفي عام ٥١٠هـ/ ١١١٦ - ١١١٧م أعيد تأسيس الجامع على يد المعافري الذي كان من كبار المحسنيين في المدينة، لأنه قد بنى كذلك حَقَاماً إلى الشمال من الجامع من جهة الغرب. وقد جُلست من قرطة الأعمدة والنتيجان الرخام والأبواب لذلك العرص ومن الطريف أن حوالي اثني عشر من نتيجان الأعمدة الرخام، اثنان منها يحملان تاريخ ٣٤٠هـ/ ٩٥١ - ٩٥٢م قد اكتشفت في مواقع بناء قرية عند شق «الشارع الكبير» في القرن التاسع عشر الميلادي وكان في الجامع أحد عشر عمراً يمكن تمييزها من سقوفها المستقلة، ويلاحظ أن الممر الواقع على محور القبلة أوسع من الممرات الأخرى كما كان يوجد كذلك عَمْرٌ مستعرض يحاذي جدار القبلة. وكان ترتيب الأعمدة يتبع نظام الموحدين حيث يكون الممران الجانبيان أعرض من الممرات الباقية باستثناء الممر الأوسط. وكان في الجامع ١٢٠ عموداً عتية الزخرفة، ويبدو أن الجامع كان يتسع لأربعين إلى ثلاثة آلاف من المصلين، لأن مونتسر الذي شهد صلاة الجمعة في عام ١٤٩٤م قَدَّر عدد المصلين بهذا الرقم وقال إنهم كانوا يعضون على الشارع^(٣٤).

وفي صحن الجامع إلى ناحية الشمال كانت توجد بئر عميقة في الوسط ومثدنة في جانب منه، وسقف يغطي منبع ماء الوصوه. وقد أزيل العناء والمثدنة قبل البناء الرئيس عام ١٥٨٨م لتوفير مساحة للراوية الجوية الشرقية من الكاتدرائية. وقد بنيت المثدنة من الحجارة المثدبة من مقالع ملحة^(٣٥) المرصوفة على نسق جوامع الخلفاء (اثنان باطون وواحدة بالعرض) وهي تشبه المارة الباقية في «جامع الثائبين» الذي حوّلوه إلى كنيسة سان جوزيه في البابين وكانت المثدنة على النمط الإسلامي القديم المتبع في المغرب، أي مثدنة ذات مرحلتين تتوسطهما شرفة. وكانت في كل من المرحلتين كوى على الخواب، وتنتهي المثدنة بقبة مصفّرة يملوها مؤشر الرياح الشهير على شكل ديك. وكان هذا الديك تعويذة غرباطة ضد المواصل^(٣٦). وكان الهرج

Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 45.

(٣٤)

(٣٥) ملحة من كلمة «الملح» العربية. وهو الموضع الذي كان يستخرج من الملح

(٣٦) لم يكن «ديك الطقس» هذا لكلاً الوحيد على التماثيل في غرباطة وإلى جانب التالين المشهورين في نافورة الأسود والأسدين اللذين كانا في بداية للزستان سابقاً. كان ثمة «مؤشر طقس» على برج قصر حبوس في القصبة القديمة كان هذا المؤشر من البرونز على هيئة فارس على ظهر حصان يحمل ربحاً وعلى الدرع نقش «ديك الطقس» يدعى في العربية «ديك الريح» وهو ما أعطى القصر اسمه الشائع «دار الديك» (Casa del Gallo). وهذا الشكل له صفة التعويذة فيضاً، مما يعود إلى أيام باديس بن حبوس وسارح ماسيس القديمة. انظر Marmol in: Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, pp. 251-252, and Al-'Umarī, *Masālik al-abqār fi mamālik al-andalūs*, p. 229.

الأنديسي بألوف يتكون من ثلاث كرات كبيرة يفصلها كرتان صغيرتان ويحترقها جميعاً رمح، وهو ما يرى مثله في قبة كنيسة «سانتا آنا» التي كانت «مسجد ابن توبة» وهو أحد مسجدين في حي المصورة الذي كان يؤدي إلى الحمراء أيام الحكم العربي والرج الذي يعلو الكنيسة صورة عن الأصل الذي نقل إلى متحف الحمراء وكانت المرحلة الدنيا من منئذ الجامع الكبير ترتفع حوالي ١٦ متراً^(٣٧) وكان من الوسائل المتاحة في الجامع مكان مستقل للوضوء في بنية ملحقة (المبصاة أو دار الوضوء) تقع إلى الشمال الشرقي منه ومدرسة ابتدائية (محفزة) كانت ملاصقة للجامع. ويقول مونستر إن «دار المبصاة» كانت تحتوي على حزان ماء طوله عشرون خطوة، لا شك أنه كان مزوداً بالحميمات، مع خلوات مكعبة مزودة بالماء تحيط بالحزان^(٣٨). وكانت المدرسة تفصل الجامع عن مكتب القاضي (وهو مقر القضاء أو الإدارة المدنية). وفي الجهة المقابلة من الرحبة كان يقع أجمل بناء في «المدينة» بل ربما في غرناطة كلها وهي المدرسة اليوسفية. وقد أسس هذه البناية الفخمة عام ٧٥٠هـ/١٣٤٩ - ١٣٥٠م السلطان العالم يوسف الأول (٧٣٣ - ٧٥٥هـ/١٣٣٣ - ١٣٥٤م)^(٣٩). ومع أن المدرسة تشكل مثلاً من مكرمة ملكية إلا أن الذي أوحى بتأسيسها هو الحاجب رضوان. وفي عام ١٥٠٠م تحولت المدرسة إلى مجلس إدارة المدينة على يد فرديناند وإبراهيم لتكون مقر عمليات (Casa del Cabildo) وبقيت دون أن يمسها تغيير كبير حتى القرن الثامن عشر عندما هدمت وأقيم مكانها دار بلدية على الطراز الباروكي (Baroque) وذلك عام ١٧٢٢ - ١٧٢٩م. وبما أن أحمدال البديية قد انتقلت إلى مكان آخر فقد عادت البناية إلى اسمها القديم «لا مدرّنة» المدرسة وقد بقيت قطع من رخامة الباب العليا مع سطرين من نقش على حجر الأساس وهي

(٣٧) يخرج هذا الوصف للجامع دراسة ممتازة بقلم Leopoldo Torres Balbás, «La Mezquita mayor de Granada» *Al-Andalus*, vol. 10 (1945), pp. 409-432.

Münzer, *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada*, p. 42. (٣٨)

(٣٩) كانت «المدرسة» أحد الموضوعات القليلة التي لم يبحث تورس بالباس في مراجعتها. ولكن توجد دراسة غامضة من المراجع في موضوع «المدرسة» بقلم Padre Darío Cabanellas: «Inscripción poética de la antigua madraza granadina» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 26, no. 2 (1977), pp. 8 - 26; «La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana» *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 24 (1988), pp. 29-54, and «La Antigua madraza granadina y su ulterior destino en época cristiana» *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Granada*, vol. 1 (1990), pp. 27-49.

وهذه المصادر كان قد سبقها: A. Almagro Cárdenas, «El Mihrāb de la almadraza granadina recientemente descubierto» *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 27 (1895), pp. 490-498.

وتعبر «Mihrāb» بالاسبانية يستعمل كمرادف لتعبر المسجد (Mosque)

محصوة في متحف الآثار الإقليمي^(٤٠). ولحسن الحظ أن مسجد المدرسة (القبيلية) قد نجى من الحراب ولو أن المعراب قد اقتطع جزء منه لأنه كان داخلاً في ظهر حائوت هي «السقاطين». وكانت النوافذ المزدوجة إلى اليمين واليسار يتخذ منها الصوت سابقاً من الحوائط المحيطة لأن المصلى كان يشكل بروزاً من بناية المسجد، لكن هذه النوافذ قد خُتم عليها كما أن الحوائط قد قامت فوقها الأبنية منذ زمان بعيد. ويقوم سقف حشبي مشمس فوق أربع ركائز يظلل الجدران ذات الزخارف الحصية النخبة. وقد بنى المسجد مهملأ لerman طويل، ولما وصلته بد الإصلاح أخيراً عام ١٩٧٦م نُحِت إشراف برينو مورينو (Prieto Moreno) لم تجر محاولة لإصلاح زخارف الحصص التي أصابها الرطوبة ولا لاختيار اللون الصحيح لرخام الأرضية. وكان في المدرسة طابقان وقاعة محاصرات كبرى في الطابق العلوي، جميلة الزخرفة تزين جدرانها من الأسفل بلاطات من الفسيفساء من نوع ما يجده المرء في الحمراء. وكانت أطواق الفناء مكونة من أقواس مُقَرَّنَات تدعمها أعمدة من الرخام. أما المكتبة، في جامعة غرناطة هذه، فقد استخرجها الكاردينال سيسبروس (Cisneros) وأحرقها في رحبة باب الرملة عام ١٤٩٩م. ولا شك أن من أقبح ما صدر من أبحاث هو ذلك المقال الذي كتبه ريبيرا (Ribera) ويرفض فيه إدانة هذا النوع من الهوس بالإحراق^(٤١).

ثالثاً: الضواحي والمقابر

لا يسمع المجال بأكثر من استعراض عابر لما تبقى من المدينة؛ فمن بين الضواحي الست^(٤٢) والمقابر السبع^(٤٣) في غرناطة لا بد من اختيار واحدة من كل صنف، لا لأنها تمثل الباقيات بل لأن أهميتها لا تجيز المرور بها في عسمة، وتتراوح

(٤٠) انظر النص في Evariste Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyde: E. J. Brill, 1931), p. 159.

(٤١) Julián Ribera y Tarragó, «Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana» in: (٤١) Julián Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos* (Madrid: Impr. de B. Maestre, 1928), vol. I, pp. 181-228.

وانظر ص ٢٢٧ «La conducta del ilustre cardenal Cisneros y de muchos inquisidores no merece por mi parte ningún reproche, ni tiene ningún motivo para mi indignación».

ومن المارقة أن ثلاثمائة مخطوطة في الطب سلّمت من محاكم التفتيش أرسلت إلى «القلمة» لإعلاء مكتبة حبيب هناك.

(٤٢) روض المخابرين، روض المرجي، روض الرملة، روض التوابين، روض البياتين وروض لأحشواش، وأنا أعد ثلاثة أرباض ترو اسمها باللهجة القشتالية وأصولها العربية غير معروفة عن أنها تكمل الأخضرش والقروجة. وهما امتداد القصبة القديمة، لذا فهما لا يشكلان حياً مستقلاً.

(٤٣) روضة القبة سعد بن مالك، مقبرة القرياء، مقابر الصالح، جبانة باب المخابرين، روضة ثمين، القبرة من القصبة القديمة، قبرة الروضة من البياتين.

الصوحي بين انصعير (مثل رُبَض الرملة، أي الرمل على ضفاف نهر دازو) والكبير (مثل رُبَض التَّيَّارين، أي الصقارين، والنازي من أسماء الصقر، وقد تحوّر اسم التَّيَّارين في الاسانية إلى «الباشين» (Albacin). وقد اتسعت هذه الصحابة حتى فاقت حدود «المدينة» وكانت من الاتساع بحيث شكّلت ضاحية مستقلة لها جهازها القضائي مثل الحمراء والقيصرية. ومثل الحمراء كذلك كان لهذه الضاحية «شريعة» خاصة (وهو المصطلح الأندلسي) لاجتماعات العيد. و«الشريعة» هي «الطحاء» عند استواء الأرض التي تسمح للجماعة بإقامة الصلوات فيها. وكانت «شريعة الباشين» تقع في المنطقة التي تحيطها الآن كنائس «القديس كريستوبال» و«القديس غريغوريوس» و«القديس بارتولومي»^(٤٤) ويمكن رؤية هذه المنطقة الواسعة بسهولة، وهي هضبة، وذلك بالنظر هرباً من «باب الأبيدر» (Puerta de las Moraitas). وتبقى «ساحة سان بارتولومي» الجزء الوحيد من المصلّى القديم الذي لم يمتد فوقه بناء. وكانت سلطة القاضي تشمل القصبة القديمة و«رُبَض الأخضر» إلى جانب «الباشين» نفسها، لذا تكون «صاحبة الباشين» في الواقع مجموع الثلاثة معاً. وكانت «الباشين» الأصلية تشغل المنطقة الواسعة التي قام بتسويرها، بناء على أوامر يوسف الأول حوالي عام ١٠٧٥م/١٣٥٠م، وزيده المشهور رضوان، الذي اعتنق الإسلام وبقي في خدمة ثلاثة من السلاطين. أما «الأخضر» فكانت تفصل القصبة القديمة عن النهر. ومع أن هذه المنطقة قد خسرت جامعها، «جامع الجرف» فإن الحي قد احتفظ بجزء صغير من مسجد بالغ القدم، وهو مثلية تعود إلى القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي (فترة الموحدين) وذلك في «جامع التائبين»، وقد تحولت المثانة اليوم إلى برج الناقوس في كنيسة «القديس خوان الملوك» (San Juan de los Reyes). وقد هدم الجامع حوالي عام ١٥٢٠م عندما كان اضطهاد المسلمين على أشده، لكن المثانة بقيت لديهم برج الكنيسة. وهذه المثانة، وهي صورة مصغرة لمثانة «الخبرالد» هي إحدى مثنتين بقيتا في غرناطة. والمثانة الثانية، وهي في «الباشين» كذلك تعود لمسجد المرابطين الذي حوّل عام ١٤٩٤م إلى «كنيسة القديس خوزيه» عندما راوها مونتسر وصعد المثانة. ويذكر المسافر نفسه وجود شجرة زيتون في الساحة كانت بحجم شجرة سديان^(٤٥). كان مسجد المرابطين جامع القصبة القديمة، مما يفيد أن «الباشين» كان لها ثلاثة مساجد في مستوى الجامع. ويرى تورس بالباس أن مسجد المرابطين يعود إلى أيام راوي أو ابن أخيه حبّوس^(٤٦).

Leopoldo Torres Balbás, «"Musallá" y "la Ta'a" en las ciudades hispanomusulmanas», (٤٤)

Al-Andalus vol. 13 (1948), pp. 167-180.

Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, pp. 42 and 45. (٤٥)

Leopoldo Torres Balbás, «El Alminar de la iglesia de San José», *Al-Andalus*, vol. 6 (٤٦)

(1941), pp. 435-438.

وقد بقي شيء من «جامع البايثين» كذلك. ويقول مونتسر إنه أصغر من الجامع الكبير لكنه أجمل^(٤٧). فقد كان فيه تسعة محرات يقابلها أحد عشر ممراً في جامع الكبير و٨٦ عموداً رخامياً يقابلها ١٢٠ في الجامع الكبير وتبلغ مساحته ٤٢,٢٠ × ٣٢,٢٠ متراً. وقد بقي صحن الجامع، والشرقي وسطه، مُشكلاً نوعاً من المدخل إلى كنيسة لقديس سلفادور التي تشغل موقع الحرم وهي وقت زيارة مونتسر كان صحن الجامع مزروعاً بأشجار الليمون. كما كان للمر الأوسط أوسع من الممرين الآخرين، إذ كان الممران الجانبيان أقل اتساعاً. وقد تحلّفت كذلك الأطواق التي تربط الممرات الثلاثة الأولى بصحن الجامع من الجانبين. وقد تحول الجامع إلى كنيسة على يد الكاردينال ثيسيروس حلفاً لشروط التسليم التي عقدت عام ١٤٩٩م وهي السنة التي بدأ فيها الاضطهاد؛ ثم صار «كنيسة أبرشية» عام ١٥٠١م عندما صارت الصلاة تعد جريمة يعاقب عليها المانون. وغدت المنطقة المجاورة مركز نشاط «البايثين» وهي صيغة مصغرة لرحبة المسجد الأعظم في «المدينة». وكان في مقابل المسجد مدرسة ابتدائية وحان. كما كان في «رحبة الريادة» أسواق ومحترفات يشعلها نساجون وحرّالو حرير وصانعو أقفال. وعمل مقربة من الرحبة وحتى وقت قريب كان توجد أكبر حمام في غرناطة، كان تشعل كل المساحة التي تشعلها الآن أول أربع دور تقع على يسار درب الماء (Calle del Agua) التي كانت تدعى سابقاً درب الحمام (Calle del Baño) وهي ترجمة الاسم العربي زنقة الحمام. وخلف الحمام كان يقع «صدق الليمون»؛ إذ كانت الفساق مستودعات ومنازل إقامة معاً.

كانت الدور في حي البايثين مشهورة بجمالها. ويقتدر بيرموديث دي بيلران عدد سكان الضاحية بحوالى عشرة آلاف نسمة، ويقول إن بيوتها كانت «بهيجة ومرّنة بالزخارف الدمشقية، وبها أفنية وجنائن فاخرة تزيئها برك وأحواض نوافير ومياه جارئة»، ويضيف أن جامعها الكبير كان «بالع الفخامة، كما يمكن أن يرى اليوم مما تبقى منه في الكنيسة الجامعة المكرمة للقديس سلفادور»^(٤٨). (وقد كتب هذا الكلام بعد تحويل الجامع إلى كنيسة ولكن قبل هدمه). وتصور البايثين كذلك بالحفاظ على بيت عربي هو أفضل الموجود في غرناطة، يحمل رقم ١٦ في درب مرد الذهب (Calle del Horno de Oro) قريباً من نهر دازو. وتوجد بيوت عربية أخرى في البايثين، لكن مهية القرن العشرين هي القصاء شبه التام على البيت الموريسكي. فعندما كان جيسوس بيرموديث (Jesús Bermúdez) يحضر أطروحة دكتوراه عن موضوع البيت الموريسكي كان يوجد عشرون من تلك البيوت؛ وقد نزل عددها اليوم إلى ستة.

Mónzer, Ibid., p. 42.

(٤٧)

Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos. Descripción del reino Granada* (٤٨) sacada de los autores árabigos, p. 270.

وربما كان «المارستان» أبرر بناء في «الباشين». فمن مفاخر الحكم الإسلامي تأسيس المستشفيات لمعالجة الأمراض العقلية بصورة علمية. فالمارستان في حلب وأدرنه من المشهور في العالم الإسلامي، لكن محمد الخامس (٧٥٥ - ٧٦١هـ/ ١٣٥٤ - ١٣٥٩م وبعد ٧٦٣ - ٧٩٣هـ/ ١٣٦٢ - ١٣٩١م) كان أمامه أمثلة قريبة مما أسسه الموحدون في دس ومراكش. وقد استغرق البناء عشرين شهراً، من محرم ٧٦٧هـ/ أيلول (سبتمبر) تشرين الأول (أكتوبر) ١٣٦٥م إلى شوال ٧٦٨هـ/ حزيران (يونيو) ١٣٦٧م. والسمط المستطيل ذو الأطواق حول العناء المركزي والبركة في وسطه نظام متعدد الأعراض، يستعمل بأشكال مختلفة في المقرب في الخانات والمدارس والأديرة والمستشفيات. وكانت أطواق الطابق الأرضي مقوَّسة، والتي في الطابق العلوي مهيَّنة بموارض أفقية. أما الزيازة فلا وجود لها إلا في المدخل. وقبل أن يُهدم المارستان عام ١٨٤٣م أنجز إنريكيث (Enríquez) تخطيطات عمارة عن البناء مع خططه ومستوياته^(٤٩). ويمكن اليوم مشاهدة النقش على الحجر الأساس في متحف الحمراء، أما الأسدان اللذان كانا يقذفان الماء في بركة المارستان فقد نقلوا للغرض نفسه في مدخل المتحف^(٥٠). وربما كانت النوافير والحديقة من مستلزمات العلاج كما كان الحال في أدرنه.

كانت مقابر القصة القديمة ومقابر «الباشين» داخل الأسوار. أما مقبرة الغرباء ومقابر العمال التي كانت خارج الأسوار أول الأمر فقد غدت داخلها عند دمج «ربض الفخارين» مع نظام المدينة الدماغي. ولكن بقيت مقبرة واحدة تتصف بكونها خارج الأسوار ودخلها في آن معاً. وكانت هذه مقبرة «المقبية سعد بن مالك»، التي يعود تاريخها إلى القرن الهجري السابع/ الثالث عشر الميلادي. وقد امتدت المقبرة حول قبر ذلك العالم الشاعر القاضي، الذي ولد سنة ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م. وقد امتدت المقبرة من «باب إبيرة» إلى المستشفى الملكي ومحطة القطار الحديثة. وعندما بنيت حلبة مصارعة الثيران لقديمة، قرب شمال «الحبل بلا دنس» القائم حالياً انكشمت أهداد لا تحصى من جثث المسلحين من تلك المدافن. ويذكر مونسر الذي رآها عام ١٤٩٤م أن المقبرة كانت أكبر مرتين من مقبرة نورمبرك وهي للمدينة التي كان يعيش فيها^(٥١).

(٤٩) نشر في: Leopoldo Torres Balbás, «El Maristán de Granada» *Al-Andalus*, vol. 9, (1944), pp. 481-498,

إضافه إلى حطة ص ٤٨٨.

Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. 176-177

(٥٠) انظر النص في

Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, pp. 38 and 42,

(٥١)

ويوجد تفاوت بين العمل الصفحة ٢٨ يقول مونسر إن المقبرة أكبر من «نورمبرك كلها» مرتين، ولكن عن الصفحة ٤٢ يقول إنها مرتين بحجم مقبرة نورمبرك. وقد اخترنا العبارة الثانية لأن مقبرة نورمبرك التي دمر فيها دورر (Dürer) كبيرة جداً وهو مما يناسب مدينة نورمبرك في ذلك الزمان

وكانت المقبرة تعرف كذلك باسم الباب الذي تقع خلفه، «جبانة باب البيرة» (ومن يشهد هذه البوابة الهائلة للمرة الأولى فلها تحلف فيه انطباعاً مذهلاً فهي ساء عصوي، يبدو كأنه ينمو من الأرض بشكل عضوي). فعلى الرغم من وقوع هذه المقبرة حرج الأسوار فهي تشكّل في الواقع ضاحية أخرى، صاحبة أموات، لأنه كان لها سور محيط وبوآت وأبراج لحماية تلك البوابات. وكانت التوانات تشير إلى دروب المدينة المختلفة التي تحتل داخل المقبرة. ويظن سيكو دي لوثينا أنه كان ثمة جدران واطئة لتعزل الدروب عن مواقع المدافن^(٥٢). كان مسلمو الأندلس يتبعون مثال الرومان في إظهار الأضرحة فيملأون جانب الطرق الرئيسة بالقبور لتكون تذكيراً بالموت الذي لا فرار منه، وليذكروا الناس أنهم جزء من مسيرة التاريخ المستمرة، يربط الماضي بالحاضر. وقد يتوقع المرء أن تكون هذه المنطقة أثيرة عند أصحاب الزهد، وقد كان هذا الجزء من المدينة فيه الكثير من دور التنسك والزهد. فولى جانب «رابطة باب البيرة» الواقعة داخل الأسوار، كانت هناك ثلاث رابطات داخل المقبرة: «رابطة القصار» (ولا يُعرف من كان هذا القصار) و«رابطة ذات اسم طريف»: «رابطة القلعة» و«رابطة الحوارة» على اسم الشجرة المعروفة. ويؤكد مونتسر وجود أضرحة أخرى، إذ يقول إن «قبور الأعياء كانت محاطة بمرتفع مثل الحدائق، مبنية بجدران من حجارة واخرة»^(٥٣). ويذكر الكاتب نفسه أن كل قبر كان يتكون من أربعة ألواح حجرية مغطاة بالطابوق، وهو من الصق بحيث لا يكاد يتسع لجسد المدفون الذي يخال عليه لتراب بعد ذلك ليستوي مع الأرض^(٥٤). ومع أن مقبرة «بن مالك» لم تجر فيها أعمال زراعة مقصودة فإنها ذات منظر لطيف لأن قسمها الأقدم مزروع بأشجار الزيتون التي تتدرج مع انحدار الأرض نحو الغرب. وإلى جانب أشجار الزيتون كانت شجيرات الأس في كل مكان. وفي القسم الجديد من المقبرة شهد مونتسر مراسيم دفن يصفها في كتابه. فبعد اكتمال الدفن قامت سبع نساء مسربلات بالياض بنثر ألحسان الأس على القبر بعد ملئه بالتراب، بينما كان الإمام يواحه القبلية ويثلو آيات من القرآن الكريم^(٥٥).

لكن المسلمين لم ينتظروا طويلاً قبل أن تحلّ عليهم النقمة. فلم يكد حير المعاهدة يحفّ حتى جرى نقضها. ولم تنقضى ست سنوات على ريادة الرخالة الأندلي

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢. وحول القابر انظر: Carlos Vilchez Vilchez, *Cementerios*.

hispanomusulmanas granadinas (Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia del Arte, 1986).

حتى أقفلت جميع المدافن الإسلامية في المملكة السابقة كجزء من حملة لدقضاء على الإسلام^(٥٦) أما مقبرة ابن مالك فقد قسمت إلى قطع لأغراض البناء وبعد سنتين من أمر إقفال المدافن أصدرت الملكة إيزابيلا قانوناً بمنع السوافذ المزدوجة وهذه السوافذ المزدوجة هي من خصائص العمارة في عهد بني نصر، وقد تبدو غير منطقية على أي ضرر، ولكن غرض الأمر الملكي يبدو واضحاً عندما يترك المرء أن مثل هذه السوافذ يكون لها «مَشْرَبَات» في العادة. مما يخدم أغراض «الحجاب». لقد كان من الميسور دوماً تحويل المساجد إلى كنائس؛ لكن المدافن مسألة أخرى. ففي القرنين اللاحقين لم يهض بقاء في غرناطة إلا واستخدم الرخام من مقالع الحجارة هذه (أي حجارة المقابر) التي كانت عند حبة المدينة فعلاً. قشمة العديد من الكنائس مثل سان خيروبيمو وسان كريستوبل وسان دومينغو تحمل الدليل على واجهاتها على سهولة الوصول إلى الحجارة المثقبة في غرناطة بعد سقوطها. وأكثر إهداء تلقاها قصر الحمراء أن تصان جدرانها بشواهد سرقت من المقابر الإسلامية. وفي زمن الترميم الذي أجراه كونتريراس (Contreras) كان حتى بلاط فمارش (Comares) تستخدم في أرضياته شواهد القبور. وكان مصدر الرخام لا ينفذ تقريباً، لأن مقبرة ابن مالك، على اتساعها، لم تكن أكبر من مقبرة أخرى على الجهة الثانية من المدينة يقول مونتر إيثا ست مرات أكبر من الساحة الرئيسة في نومبرك^(٥٧). ويرى سبكو دي لوثينا أن «مقبرة الغرياء» كانت تشكل جزءاً من «جبانة باب الفخارين» وأن «مقبرة العشال» كانت امتداداً لسابقتها، لذا كانت المقابر الثلاث معاً تعادل مقبرة ابن مالك في المساحة^(٥٨). لكن من الخطيب يقول إن مقبرة العشال كانت تشكل جزءاً

(٥٦) كان عام ١٤٩٩م نقطة تحول في توضع الموريسكيين. فعندما وصل إلى غرناطة في تلك السنة كاهن «عشيرة الملكة» الكاردينال خيمينيث دي ثينيروس (Ximénez de Cisneros) وقع المسلمون تحت رعاية ودودة من عهاكم المتعشرا هي الثاني عشر من شباط/برابر ١٥٠١م صدر مرسوم يأمر أن يُفرد من السلطة السابقة جميع من تجاوزوا الحادية عشرة من العمر ويرطون الجماد. وبعد الهجوم على الدين جاء الهجوم على اللغة. ففي عام ١٥٢٥م مع تشلوز الخامس استعمال الأسماء العربية أو حتى الترتين بالمجهرات التي عليها نقوش عربية (لكني يمنع وضع للمصاحف في سلاسل حول الأعناق) وفي السنة اللاحقة أمر هذا الملك المنور بإغلاق المكتبات وفي عام ١٥٦٧م أصبح الكلام أو الكتابة بالعربية جريمة تستحق العقاب. وقد أمر العرب بتعلم الإسبانية خلال ثلاث سنوات وبحلول عام ١٥٦٩م، أي قبل انقضاء مدة الثلاث سنوات، صدرت إرادة ملكية بطرد الموريسكيين من مملكة غرناطة السابقة واستمر الطرد حتى عام ١٥٧١م، لكنه لم يكن مؤثراً تماماً. فحتى بعد عمليات الطرد عام ١٥٨٧م بقي من الموريسكيين حوالي عشرة آلاف يعيشون في غرناطة

Münzer, *Ibid.*, p. 38.

(٥٧)

ويشير مونتر إيثا إلى «الساحة الرئيسة» ويقصد «السوق الرئيسة».

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

من مقبرة ابن مالك^(٥٩).

وهكذا عابت في ذاكرة التاريخ أرض الجمال والخير. يشير كونديه (Condé) إلى عهد يوسف الأول ويتوسع في الحديث عن اهتمام السلطان بالأشغال العامة وبما تركه ذلك الاهتمام من أثر في قطاعات أخرى من سكان البلاد^(٦٠).

رابعاً: المحيط الريفي

كان كل ما بدأه يوسف الأول قد أكمله محمد الخامس. فقد ورث عن أبيه اقتصاداً مرددهراً قبلت غرناطة في عهده ازدهاراً لا مثيل له. يروي أورتادو دي مندوتا (Hurtado de Mendoza) أن عدد المساكن في غرناطة في عهد يوسف بلغ ٧٠٠,٠٠٠^(٦١)، ولكن يجب ألا ننسى أبداً أن غرناطة كانت مدينة على الطراز الإسلامي، أي أنها كانت أكبر بكثير مما تبدو. فهي مدينة تضم مساحة مركزية مع ضواحيها وتشكل مجموعها مركزاً. يقول ناخاجيرو.

«في السهل كما على التلال، يوجد الكثير من دور «المورنين» الصغيرة، التي قد لا يمكن رؤيتها بسبب تكاثف الأشجار، وهي متناثرة هنا وهناك، لكنها لو جمعت إلى بعضها لكوّنت مدينة تعادل في مساحتها مدينة غرناطة. ومع أن أغلب تلك الدور صغير، إلا أن فيها جيماً مياهاً جارية وزهوراً ووروداً عبقة وشجيرات وآس ووسائل راحة كاملة تبرهن على أن هذه الأرض عندما كانت في يد المورنين كانت أكثر جمالاً مما هي عليه اليوم. ففي الوقت الحاضر تسعد الدور إلى الخراب والحدائق إلى الدمار،

(٥٩) لسان الدين محمد بن عبد الله ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله صان، ذخائر العرب ١٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٥/١٩٧٥م)، ج ٢، ص ١٦١.

(٦٠) José Antonio Condé, *Historia de la dominación de los árabes en España*, 3 vols. (Madrid: Imprenta que fue de Garcia, 1820-1821), part 4, chap. 22.

(٦١) Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, edición, introducción y notas de Bernardo Blanco-González, *Clasicos Castalia*; 22 (Madrid: Editorial Castalia, [1970?]), p. 99.

يرحمي تقدير مندوتا بأساس لرقم تقريبي لعدد السكان. إن التقدير المتواضع لوجود عشرة أشخاص في كل دار يجمع مجموع السكان مبعثرة ألفاً، وهو رقم يجب مضاعفته، بناء على ملاحظات ناخاجيرو للدخول في الحساب عدداً من السكان خارج الأسوار يعادل ما يوجد داخلها. وسنن لا نعرف إن كان مندوتا قد أدخل سكان الخمراء في حسابه. فإذا كان لم يعمل ذلك وجب إضافة أربعين ألفاً آخرين، وهو الرقم الذي يضعه مارييو سيكولر لسكان الخمراء. يقول مونسر إن غرناطة ربما كانت أكبر مدينة في أوروبا أو أفريقيا. وإن إعاشة هذا العدد الكبير من السكان يقتضي أن تكون الأرض شديدة الاتساع أو شديدة الخصوبة؛ ومن هنا وجب أن تؤخذ المناطق الريفية بعين الاعتبار عند النظر في اقتصاد المدينة، لأنها كانت تعتمد على الريف في طعامها. وإزاء عدد سكان بهذا الحجم لا بد أن حجم المقايضة أو التبادل كان هائلاً. انظر

Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 46.

لأن أعداد الموريسكيين في تناقص لا في تزايد، ولأنهم هم الذين يشتعلون ويررعون هذه الأرض بكل هذه الأشجار التي يراها المرء هنا. لأن الإسبان، ليس هنا في غرناطة وحسب، بل في بقية أنحاء إسبانيا كذلك، هم تقبض المجتهدين، مهم لا يررعون ولا يملحون الأرض، بل يفضلون أن ينفذوا أنفسهم لمشاعر أخرى، مثل الخروج إلى الحرب أو السفر إلى جود الهدى الضريبة طلباً للشراء دون أن يشتعلوا في سبيل ذلك»^(٦٢).

من الواضح أن نافاجيرو لم يكن على علم بميل المدن الإسلامية إلى الانتشار مع ما يلحق بها من الضواحي الممتدة. فلو أنه قرأ وصف كلافيخو (Clavijo) لمدينة سمرقند عام ١٤٠٤م (لكن ذلك لم ينشر حتى عام ١٥٨٢م) لاستطاع فهم الصورة بشكل أوضح. يقول كلافيخو إن سمرقند «مدينة ليست أكبر من إشبيلية بكثير، وهي مسورة مثلها، ولكن عدداً هائلاً من المساكن يقع خارج حدود المدينة، يجتمع بعضها في كثير من الأماكن فتشكل أحياء كاملة، لأن المدينة محاطة تماماً بالعديد من البساتين ومرور الكروم التي تمتد في بعض المناطق إلى فرسخ ونصف، وفي بعضها إلى فرسخين، تتخللها شوارع مزدهرة وساحات يحيط فيها كثير من الناس يبيعون الخبز والخمر واللحم إلى جانب أشياء غيرها. وهكذا تكون المنطقة المأهولة خارج الأسوار تفرق على مثلتها داخل الأسوار، وفي هذه البساتين الواقعة خارج المدينة توجد أكبر الدور وأفضحها. وهنا توجد قصور الحكام [تيمورلنك] وأفضح المساكن كما توجد أملاك وبيوت جليلة القوم في المدينة. إن الساتين ومزارع الكروم هي من الكثرة حول المدينة بحيث يجبل للقدام إلى المدينة أنها جبل من الأشجار الباسقة تقع المدينة في وسطها»^(٦٣).

يمكن أن ينطبق هذا الوصف على غرناطة، بل على أية مدينة أندلسية^(٦٤). ويشير مونتسو إلى هذه النقطة بالذات: «عند سفوح الجبال، وعلى سهل هبّي، يمتد في غرناطة حول ميل كثير من البساتين والبقاع الوارفة تسقيها مياه القنوات؛ وأكثَر أن البساتين تزدهم بالبيوت والأبراج التي يؤتمها الناس في الصيف، بحيث لو نظر إليها الساطر من بعيد لحسبها مدينة أهلة عجيبة، لا يوجد ما يفوقها روعة. والشرابنة» [مسلمو الأندلس] يحبون البساتين كثيراً وهم في عداة البراعة في رعتها

Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de* (٦٢) *Granada sacada de los autores arabigos*, pp. 245-246.

Ruiz González Clavijo, *Embajada a Temorlán*, ed. Francisco López Estrada (٦٣) (Madrid, 1943), p. 206.

Leopoldo Torres Balbás, «Los contornos de las ciudades hispanomusul- (٦٤) *manas*,» *Al-Andalus*, vol. 15 (1950), pp. 437-486.

وسقيها إلى درجة لا مزيد عليها^(٦٥). كانت غرناطة فردوساً قبل السقوط. ولو أن الرحالة الذي بدأنا معه قد ذهب إلى هناك قبل ١٤٩١م لما كان دخوله إلى المدينة حلال أصقاع لا شجر فيها ترتطم بها عين المسافر اليوم، نتيجة خمسة قرون من تآكل التربة وصم الأطنان الواسعة؛ بل إنه كان سير بمظهر ريفي يصفه نافاجيرو بقوله:

«المحدر كله حيث يقع ذلك القسم من غرناطة [باتجاه الدبر]، وكذلك المنطقة التي تواجها، بقاع غاية في الجمال، مليئة بحدائق كثيرة وحدائق، وفي جميعها نوافير وآس وشجر، وفي بعضها نوافير كبيرة بالغة الجمال.

ومع أن هذا القسم يعوق خبره في الجمال، إلا أن مناطق غرناطة الأخرى على نفس الدرجة من الجمال، تلالها وذلك السهل الذي يسمونه فيما (Vega) [المرج]. جميع هذه البقاع مبنية، جميعها غاية في البهجة للظر، جميعها غنية بالمياه، مياه لا يمكن أن تكون أكثر عذابة، وجميعها مكتظة بالأشجار المثقلة بالفواكه مثل الخوخ من جميع الأصناف واللذيق والنيس والسفرجل والبرقوق والشمس والكرز الحامض وكثير من أنواع الفاكهة الأخرى بحيث لا يكاد المرء يلمح السماء بسبب كثافة الشجر، وجميع الفواكه لحرة، ومن بينها نوع من الكرز الكبير هو أحسن ما في الدب. وثمة كذلك أشجار رمان، جذابة، ومن نوع جيد لا يوجد ما يفصله، وهناك أعناب لا مثيل لها، ومن جميع الأنواع، ومنها صديم البذور يعمل منها الربيب. ولا تمر المنطقة أشجار الزيتون المتكاثرة حتى خدت أشبه بمهابات البلوط^(٦٦).

من بين قائمة هذه الفواكه، التي تبدو مثل قائمة بائع البذور، يكاد لا يفتى بينها ما تستطيع تربة مجتهدة أن تنتجها سوى الربتون. لكن هذه التربة، كما يقول مونتسر كانت من العنى بحيث تُغلى محاصيل في السنة^(٦٧). والدين كانو يعرفون غرناطة في هذا الوقت إنما كانوا يسبرون في الجنة. يرذد وصف مارمول أصداء من وصف نافاجيرو:

«خارج المدينة، في المرح، توجد بساتين كبيرة ومزارع تُسقى بقنوات تسحب الماء من السهول المذكورة [«دارو» و«خينيل»] وتشغل كثيراً من المطاحن كذلك؛ وهكذا تجد الماء وهيراً في أنحاء غرناطة، يأتيها من الأنهار والعيون. ومن بين البيوت يبعث المصير على السعادة والفرح طوال فصول السنة. علو نظر المرء باتجاه المرج لرأي كثيراً من المزارع والأقياء الظليلة وكثيراً من المنازل المنتشرة بينها عما يبعث على الرعب

Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 46.

(٦٥)

Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos. Descripción del reino de*

(٦٦)

Granada sacada de los autores árabigos, p. 245.

Münzer, *Ibid.*, p. 45.

(٦٧)

ولو نظر المرء باتجاه التلال لرأى...»^(٦٨). إن هذه لمقطعات تشير تساؤلاً ليس بوسع أية بلاغة أن تحجب عنه. لكن لين - بول (Lane-Poole) قالها بجملة واحدة: «لبرهة وجيزة كانت إسبانيا المسيحية تنير مثل القمر، بضوء مستعار؛ ثم حل الخسوف، وفي تلك الظلمات راحت إسبانيا تتعثر في حَبْوِها وما تزال»^(٦٩).

والذي يسترعي النظر في كل هذا، الحفاظ على أساليب الإدارة العربية. فقد بقيت «القبصرية تدار بالطريقة نفسها، تماماً كما كانت الحال قبل سقوط غرناطة؛ كما بقيت الحمراء محتمطة بمدير بلدية «alcaldes» خاص بها، ومن هنا وضعها البلدي المستقل، حتى إلى حدود عام ١٧١٧م. وإلى جانب كون هذا اعترافاً بكفاءة النظام العربي، فإنه إشارة إلى خوف الإسبان من المساس باقتصاد السلطنة المغلوبة. ولكنهم مهما حاولوا فمنهم لم يستطيعوا تسيير ذلك الاقتصاد؛ فإن الأملاك التي آلت إلى الناج الإسباني لم تدم حتى لمدة قرن واحد. يقول لين - بول: «... في عام ١٥٩١م بيعت الأراضي الملكية، لأنها كانت تكلف أكثر مما كانوا يجنون من غلتها؛ وفي أيام «الموريين» كانت هذه الأراضي نفسها جثائن ذات نصارة استوائية»^(٧٠).

سياً، لم يعد لغرناطة من وجود؛ فقد ألحقت بمملكة قشتالة، وآلت إلى حوزة إيرايبلا مباشرة أملاك السلطان (المستخلصات)، كما صودرت الأملاك الموروثة واستُخدمت لثرزية نبلاء قشتالة. لقد كانت الحاجة إلى الأراضي لاستعمالها في الهبات عملاً رئيساً في إقناع فرديناند وإيرايبلا لشن الحرب أصلاً، لتوسيع حدود قشتالة وإرضاء إلتاح السلاء. وقد لرداد الصفط على الأراضي العربية مع تقدم القرن السادس عشر لبلادي. وقد قرر كثير من المستخلصات في القرن الخامس عشر الميلادي؛ وابتداءً من عام ١٥٥٩م فصاعداً راح الوكلاء الإسبان يطوفون في الأرجاء للتدقيق في وثائق ملكية الأراضي لغرض مصادرتها لمصلحة الناح. وكانت الأراضي تُصدر ثم يعاد بيعها لتوفير الموارد. ومع أن هذا الإجراء كان مؤثراً بفائدته لآنية، إلا أنه في المدى الطويل أحدث خراباً في الاقتصاد الوطني لا يمكن تحديده. فقد تدهورت تربية المواشي، كما حصعت المحاصيل ذات المورد المباشر مثل الحرير إلى ضغوط تشبه ما وقع على محاصيل غذائية مثل القمح. وقد أدى ذلك إلى انتحار إسبانيا اقتصادياً.

Simonet, *Ibid.*, p. 260.

(٦٨)

Stanley Lane-Poole. *The Moors in Spain* (London, 1893), p. 280.

(٦٩)

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

المراجع

١ - العربية

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م. ج ٣. (ذخائر العرب ١٧)

— . اللوحة البدرية في الدولة النصرية. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨ - ١٩٢٩م.

٢ - الأجنبية

Books

Bermúdez de Pedraza, Francisco. *Antigüedades y excelencias de Granada*. Madrid. L. Sánchez, 1608. Expanded and published as the: *Historia eclesiástica, principios, y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada*. Granada: Por A. de Santiago, 1638.

Condé, José Antonio. *Historia de la dominación de los árabes en España*. Madrid: Imprenta que fue de García, 1820-1821. 3 vols.

Contreras y Muñoz, Rafael. *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada Sevilla y Córdoba, ó sea, la Alhambra, el Alcázar y la Gran mezquita de occidente*. 2ª ed. Madrid: Imprenta y litografía de A. Rodero, 1878.

Gómez-Moreno, Manuel. *Guía de Granada*. Granada Universidad de Granada, Instituto Gómez-Moreno de la Fundación Rodríguez-Acosta, 1982. 2 vols.

González Clavijo, Ruíz. *Embajada a Tamorlán*. Ed. Francisco López Estrada. Madrid, 1943.

- Henríquez de Jorquera, Francisco. *Anales de Granada: Descripción del reino y ciudad de Granada. Crónica de la reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646*. Granada. Publicaciones de la Facultad de letras, 1934. 2 vols.
- Hurtado de Mendoza, Diego. *Guerra de Granada*. Edición, introducción y notas de Bernardo Blanco-González. Madrid: Editorial Castalia, [1970?] (Clasicos Castalia; 22)
- Ibn Faḍl Allāh al-'Umari, Aḥmad Ibn Yahya. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gaudefroy-Demombynes. Paris. P. Geuthner, 1927. (Bibliothèque des géographes arabes; t. 2)
- Vol. 1. *L'Afrique moins l'Egypte*.
- Lalaing, Antoine de. «Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501.» dans: *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas*. Edité par M. Gachard. Bruxelles, 1876.
- Lane-Poole, Stanley. *The Moors in Spain*. London, 1893.
- Lévi - Provençal, Evariste. *Inscriptions arabes d'Espagne*. Leyde: E. J. Brill, 1931.
- Münzer, Hieronymus. *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*. Granada, 1987. This edition is a reprint of the Madrid edition of 1951, with a new preface added, and should not be confused with a previous edition published in Granada the same year.
- Ribera y Tarragó, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928. 2 vols.
- Roberts, David. *Sketches of Spanish Scenes and Architecture*. [n. p.: n. pb., 1833?].
- Seco de Lucena, Luis. *Plano de Granada árabe*. Precedido de un prólogo por Mariano Gaspar Remuro. Granada: Impr. de El Defensor de Granada, 1910.
- Seco de Lucena Paredes, Luis. *La Granada nazari del siglo XV*. Prólogo por Joaquín Pérez Villanueva. Granada: Patronato de la Alhambra, 1975.
- Simonet, Francisco Javier. *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos. Descripción del reino de Granada sacada de los autores árabigos*. Madrid, 1872.
- Vílchez Vílchez, Carlos. *Cementerios hispanomusulmanes granadinos*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia del Arte, 1986.
- Viñes Millet, Cristina. *La Alhambra de Granada: Tres siglos de historia*. Córdoba. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982. (Colección Mayor)

Periodicals

- Almagro Cárdenas, A. «El Mihrāb de la almadraza granadina recientemente descubierto.» *Boletín de la Real Academia de la Historia*. vol. 27, 1895
- Bermúdez Pareja, Jesús. «Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena en Granada.» *Al-Andalus*. vol. 12, 1947.
- Cabanelas, Padre Darío. «La Antigua madraza granadina y su ulterior destino en época cristiana.» *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Granada*. vol. 1, 1990.
- . «Inscripción poética de la antigua madraza granadina » *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*. vol. 26, no. 2, 1977.
- . «La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana.» *Cuadernos de la Alhambra*. vol. 24, 1988.
- Garzón Pareja, Manuel. «Una dependencia de la Alhambra. La Alcaicería.» *Cuadernos de la Alhambra*. vol. 8, 1972.
- Sabatel, Indalecio Ventura. «La Alcaicería.» *Boletín del Centro Artístico de Granada*. vol. 5, 1890.
- Torres Balbás, Leopoldo. «Alcaicerías.» *Al-Andalus*. vol. 14, 1949
- . «El Alminar de la iglesia de San José.» *Al-Andalus*. vol. 6, 1941.
- . «Las alhóndigas y el Corral del Carbón.» *Al-Andalus*. vol. 11, 1946.
- . «El Māristān de Granada » *Al-Andalus*. vol. 9, 1944.
- . «La Medina, los arrabales y los barrios.» *Al-Andalus*. vol. 18, 1953.
- . «La Mezquita mayor de Granada.» *Al-Andalus*. vol. 10, 1945.
- . «"Muṣallā" y "Iarl'a" en las ciudades hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*. vol. 13, 1948.
- . «Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*. vol. 12, 1947
- . «La Puerta de Bibarrambla de Granada.» *Al-Andalus*. vol. 4, 1931.
- . «Rabitas hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*. vol. 13, 1948.

«زينة الدنيا» قرطبة القروسطية مركزاً ثقافياً عالمياً

روبرت هيلنبراند (*)

«كانت مدينة قرطبة العاصمة منذ فتح جبهة الأندلس ذروة الذرى وبُغية المبتغى؛ محط الراية وأُمّ الخواصر والأمصار؛ وموطن الخير والأخيار؛ موئل الحكمة، بدوها والختام؛ قلب البلاد ومنبع العلم والأعلام؛ قبة الإسلام ومجلس الإمام؛ موطن الرأي السديد؛ حديقة ثمار الفكر، ومبث رايات العصر، وفرسان الشعر والنثر. منها صدرت أصفى، لتواليف وأنفس التصانيف. وحلة ذلك وسبب فضلها على الناس من أوليين وآخرين وغيرهم من العالمين أن أفقها لا يضم سوى الطالبين الباحثين عن مختلف ضروب المعرفة والتهديب. وأغلب أهل البلاد من كرام عرب المشرق الذين فتحوها، رؤساء الجيوش من بلاد الشام والعراق، الذين استقروا فيها، وبقي من ذريتهم في كل ناحية من نواحيها أناس كرام الأعراف. ولا تكاد حاضرة من حواضر البلاد تخلو من كاتب طويل الباع أو شاعر بيتي التبراع، ولو قال في مدحها شعراً لم أصاب إلا شموّاً وفخراً».

(*) روبرت هيلنبراند (Robert Hillenbrand) - أستاذ أكاديمي في جامعات عدة منها أديبرا وكاليفورنيا وبرستون وغيرها - له العديد من الدراسات في الفن الإسلامي ويشغل الآن وظيفة أمين سر المعهد البريخاني للدراسات الفلسفية.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

يقول كاتب هذه الدراسة البروفسور هيلنبراند: «نظراً للطبيعة العامة لهذا المقال فقد تعتمد عدم إبراء لهوامش، لكن القراء الذين يرغبون في البحث عن المصادر الأصلية لما أوردته من مقتطفات يسعهم العثور عليها في كتب آربي وريت وكولتز وليفي بروكسال والمقرري كما يُرى في قائمة المراجع أدناه» ولكنني وجدت لدى ترجمة هذا المقال أن الكاتب يقتطف ترجماته أجنبية عن أصول عربية، بشيء من التصرف أحياناً، وبشكل يحلم عبارته. وقد أحياني البحث عن المقتطفات في مظانها فاصطورت إلى ترجمة مقتطفاته إلى العربية على قدر ما تصورت أنه قريب إلى الأصل، باستثناء أبيات الشعر الثلاثة بعيد الرخي الداحل وباستثناء الهوامش الثلاثة الأولى التي أُنْهَيتُها من تصويبها. [المترجم].

هذا ما ورد في التلخيرة السنوية عن كاتب مجهول من شمال إفريقيا في أواخر القرون الوسطى. ويهدف هذا الفصل إلى متابعة ما دفع إلى إغداق مثل هذا المديح، وإلى استقصاء المدى الذي يمكن فيه تسويغه في نظر القراء المعاصرين. وتبدأ الحكاية، بالطبع، قبل الفترة الإسلامية بكثير، وتمتد بعدها بكثير؛ لكن هذه العصور لم تكون هنا أكثر من مقدمة ولا حجة لعهد قرطبة الزاهر أيام السلالة الأموية.

كانت المدينة من أعمال الفيقيين، وقد حفظ اسمها الإيبيري. لأول في الصيغة اللاتينية «كورديوبا» وفي القوطية الغربية «كوردا هوبا» وفي العربية «قرطبة». ثم آلت إلى القرطاجيين، ويرى بعض الباحثين أنها «ترشيش» المذكورة في التوراة. تقع المدينة في الجنوب من إسبانيا، أي الأندلس، على الضفة الشمالية من نهر الوادي الكبير، وهي ما تزال حتى اليوم عاصمة إقليم قرطبة. لقد استولى على المدينة القائد الرومي ماركيلوس عام ١٥٢ ق.م. وسرعان ما استوطنتها الرومان، وأطلقوا عليها اسم «كولونيا بانثرهيكيا» فعادت عاصمة إقليم هسبانيا الفسوي. وفي عهد أوغسطس عندما كانت قرطبة أحد المراكز القضائية في إقليم الوادي الكبير تم شق «طريق أوغسطس» الذي يشكل محور الشمال - الجنوب وسط «المدينة» المربعة، كما تم تشييد الحضر العظيم بقساطره الست عشرة على امتداد ٢٢٣ متراً، وهو ما يزال قائماً مع ما أجرى عليه «الموريتون» من تغييرات مهمة، أبرزها ما أصابه الشنخ حاكم المدينة الأموي عام ١٠٢هـ/٧٢١م. وكان هادريان سنيكا وترايان سنيكا من أهل قرطبة، ومثلهما المصراعان هوسبوس (حوالي ٢٥٥ - ٣٥٨م) الذي كان من أشد خصوم المذهب الأريوسي (الذي لا يؤمن بالوهية المسيح) وأول رئيس لمجمع نيقية. ففي أيام الإمبراطورية، إذن، كانت قرطبة مركزاً تجارياً وثقافياً على جانب من الأهمية.

وفي القرن اللاحق حدث قرطبة مركز الثورة على الحاكم القوطي أجيلاند الذي حكم من ٥٤٩ - ٥٥٤م، وهي مقدمة لسيطرة بيزنطية قصيرة، ومركز الصراعات الدينية بين الأريوسيين والكاثوليك في حدود عام ٥٧٠م. وفي عام ٥٧١م سقطت قرطبة بيد الملك القوطي العربي ليوفيجيلدو (Léovigildo)؛ وفي عهد القوط الغربيين أصبحت المدينة مركزاً إدارياً مهماً.

إن تدرج قرطبة قبل العهد الإسلامي وحده يشير إلى أن المدينة تدب بأهميتها لسياسية إلى موقعها المتميز، ويؤكد على ذلك تاريخها اللاحق. فإلى الشمال والجنوب يمتد سهل قرطبة المبسط لتحتله سلاسل جبال سييرا مورينا وسلاسل سييرا نيغادا؛ كما أن مجرى الوادي الكبير المتعرج، الذي كان في القديم صالحاً للملاحة حتى مشرب المدينة، يجعل المسالك إلى قرطبة أكثر ممانعة، مما يعين في الدفاع عنها وكانت أراضيها الزراعية في الداخل تنتج القمح والزيتون والخمرة بشكل وافر، إلى جانب مناجم الرصاص والمعادن الأخرى في المناطق المجاورة.

وكان سقوط المدينة عام ٩٢ هـ / ٧١١ م بيد مغيث الرومي (وهو مولى معتق، كان على رأس جيش من المسلمين العرب والبربر) قد بدأ عهداً جديداً من تاريخ قرطبة. كما كان ما لقبه المسيحيون من حُسن للعاملة في هذه المناسبة بـشَر بحير لمستقبل وقد جاء هذا الخير على يد الحرّ بن عبد الرحمن الثقفي، وهو الخامس من ثلاثة وعشرين من حكام الأندلس الأمويين (وكان حكم الواحد منهم لا يبلغ الستين). عيّن عامي ٩٨ - ١٠١ هـ / ٧١٦ - ٧١٩ م، قام الحرّ بنقل مركز الحكومة من شيبية إلى قرطبة، وهي واحدة من أربعة مراكز كبرى شهدت الهجرات العربية الأولى إلى الجزيرة الإيبيرية. وكانت الأندلس - حتى القرن الهجري الرابع / الميلادي العاشر في الأقل - تَمُرُّ بها العداوات القبلية التي حملها العرب معهم من الحجاز وسوريا، وسرعان ما نجم عن ذلك اختلاف سائج وخيمة. إن المذبحة الشاملة التي حلّت بالسلالة الأموية الشامية على أيدي العباسيين من بغداد قد أخفقت في القضاء على تلك الأسرة بالكامل، إذ نجى منهم أمير أموي واحد هو عبد الرحمن بن معاوية، الذي استطاع بعد مغامرات عديدة الوصول إلى إسبانيا. وقد استغرق ذلك خمس سنوات - وهي علامة بارزة على هزيمة حُرِّ عبها بقوله: «سوف أعرف عن جميع لذائذ الدنيا من متع النظر أو القلب حتى تكون الأندلس في حوزتي». وقد استغل الأمير الخلافت الداحية بين القبائل، في سبق ذكره، فأطاح بيوسف المهري، آخر حكام الأندلس وأصولهم عهداً، وذلك عام ١٣٨ هـ / ٧٥٦ م، وجعل قرطبة عاصمة إمارته الجديدة. وغدت المدينة تعرف بصفة «سرة الأندلس».

- ١ -

أقام عبد الرحمن قصراً على خرائب قصر قوطي عربي، ربما لأنه كان يريد بذلك التأكيد على استمرار السلطة الدينية. والأهم من ذلك أنه اتخذ خطوة حاسمة تترسّم ما سار عليه أجداده الأمويون في الشام، فحوّل نصف كنيسة القديس فنسنت إلى مسجد، وترك النصف الآخر لاستعمال المسيحيين - وهو رمز شديد الوضوح على الإقرار بالتحاش. وكما حدث في حالة الجامع الكبير في دمشق، ما لبث المسمون أن اشتروا عقار المسيحيين (عام ١٦٨ هـ / ٧٨٤ م) وهدموا الكنيسة (عام ١٦٩ هـ / ٧٨٥ م) وسوا على أنقاضها المسجد الجامع الكبير (١٧٠ هـ / ٧٨٦ م). لكن من الإنصاف أن نضيف أن الدقة في وصف هذه الأحداث، بما تحمله من تناظر مريب مع ما تقدّم من تاريخ جامع دمشق، إنما تقوم على دليل بخامره الشك - وهو نصّ فاسد يعود إلى انقراض انسابع / المهجري / الثالث عشر الميلادي، نقلاً عن نصّ للرازي يعود إلى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. ولكن يبدو أن ليس ثمة ما يدعو إلى الشك بأن الجامع قد بني فعلاً فوق موقع كنيسة.

وفي عام ١٧٠ هـ / ٧٨٦ م قام عبد الرحمن بتوسيع أطراف المدينة (وهي ذات

أسس رومية أصلاً) حتى صارت تضم ١٣٢ برجاً و١٣ باباً؛ كما ونشع الحسرس الرومي، وأضاف تحصيلات ودعائم لقناة ماء المدينة، وأقام لنفسه «دار الإمارة» في مكان مبى إدارة القوط الغربيين. وقد غدا هذا التقليد من أعمال الباء الكبرى، الذي بدأ بهذا الشكل، مما يميز عهد السلالة بأجمعه؛ ويلاحظ أن قرطبة قد أعادت بشكل متميز من هذا، لاهتمام الملكي. فقد انتشرت في السنوات اللاحقة الحدائق والجسور والحصانات والنوافير والقصور والمساجد. وعلى بُعد ميلين في ظاهر المدينة ابنتى الأمير لنفسه داراً ريفية سماها «قبة الرصافة» وهو اسم يستثير ذكرى مدينة جده الخليفة التي كانت أثيرة عنده في الشام. وكانت حديقة الدار تزدهم بالنباتات الشامية، بما فيها المستوردات الغربية مثل الدراق والرمان، أو (كما تروي الحكايات) كن فيه أول نخلة عرفت في إسبانيا، وهي النخلة التي نظم فيها قصيدة ملوها الحنين

نبذت لنا وسط الرصافة نخلة تنامت بأرض العرب عن بلد النخل
فقلتُ شبيهي في التغرب والنوى وطول الشناني عن بني وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبة فمثلك في الإقصاء والمنتأى مشي

وإذا اتبع عبد الرحمن مثال القوط الغربيين في تقسيم الأندلس إلى أقاليم، فإنه قد جعل قرطبة العاصمة الإدارية والسياسية والعسكرية والدينية والثقافية. وفيها كذلك كن مجلس قاضي القضاة، وهو أعلى مركز قضائي في الأندلس. كان قضاة قرطبة مشهورين بفطنتهم وإنسانيتهم إلى جانب استقامتهم وفضلهم كما يروي الحسن بن في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي وذلك في كتابه تاريخ قضاة قرطبة. وفي ذلك الوقت كان يوجد نوع خاص من القضاة بمنوان «صاحب المطام» يستمع إلى الشكاوى المقدمة ضد أصحاب المناصب الرسمية. وهكذا استطاع عبد الرحمن الأول، خلال مدة حكمه التي استمرت اثنتين وثلاثين سنة، أن يدغم أولوية قرطبة في الأندلس.

ولكن لم يمض وقت طويل حتى اندلعت في المدينة التوثرات الكامنة في الدولة الإسلامية. فقد كانت هناك ضاحية جنوبية من المدينة هي «الربض» وكانت تدعى في القديم «سيكوندا» أي «الثانية»، وعريبتها «شأنداء». وكانت تلك الضاحية تقطعها أقلية مسيحية اعتنقت الإسلام، وهم «المولدون»، فكانوا يتلقون معاملة أدنى على المستوى الاجتماعي، والمادي بين هؤلاء المؤمنين، اعتماداً على كون أجدادهم قد اعتنقوا الإسلام، طوعاً أو كرهاً. لقد كانت حياة الحكم الأول اللاهية (١٨٠ - ٢٠٦هـ/ ٧٩٦ - ٨٢٢م) وحزاهم الأجانب الذين لم يعرفوا المعربة من أسباب عدد من الثورات العبيقة بين عامي ١٨٩ - ١٩٨هـ/ ٨٠٥ - ٨١٤م وكان لرجال الدين البربر دور رئيس في مشوب تلك الثورات، ولو أن الضرائب الباهظة التي كان يجبيها للحاكم قائد الحرس المكره «القمص» المسيحي (ربيع) هي التي أشعلت فتيل التمرد الأكر، الذي دعى باسم «معركة الصواحي». وقد أدى ذلك إلى تدمير الضاحية بالكامل عام ٢٠٢هـ/ ٨١٨م فصارت مقبرة كبرى - ثم أبعد أهلها إلى المغرب ومصر وبعد ذلك إلى

كريت لني حكموها إلى ما يقرب من قرن ونصف من الزمان. وقد كان الحكم الأول نفسه قد أحدث تجديدات واسعة في نظام الحكم مما يفسر بعض الشعور العام بالكراهية نحوه. يورد فلقرّي «أنه كان أول أمير من هذه الأسرة أحاط عرشه بشيء من الأبهة والمخمة. فقد زاد عدد المماليك حتى بلغوا خمسة آلاف فارس وألف راجل. . . وراد عدد جواربه وخصيانه وخدمه. وكان له حرس شخصي من المرسان بباب قصره ويحيط نفسه بحرس من المماليك. . . يُدعون «الأحرار» لأن أغلبهم من المسيحيين والأجانب. وكانوا يشغلون ثكنتين كبيرتين باسطلاتهم وخيولهم».

وكانت العلاقات مع المسيحيين متوترة في بعض الأحيان كذلك. فقد ذكر البارو مطرون قرطبة في حدود عام ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م أن أباء دينه من المسيحيين كانوا يفضلون كتابات المسلمين على كتابات النصارى: «يندارسون كتب العرب بحماسة طاغية، ويصرفون أصحهم المبالغ ليجمعوها في مكتباتهم. . . لا تكاد تجد بينهم من يستطيع كتابة رسالة إلى صديق بلاتينية مقبولة. . . لكن الكثير الغالب منهم يستطيع التعبير بعربية أنيقة وينظم الشعر بتلك اللغة بمقدرة قد تفرق أصحاب اللغة أنفسهم»^(١) وكان لا بد من حدوث ردة فعل، ولو أن شكلها لم يكن متوقفاً. فقد كان المسيحيون على وعي شديد بالحدود الضيقة التي يمكنهم فيها إبداء أي شعور بالعداء ضد الإسلام، وكان هذا الوعي وحده مبعث إحباط لهم. وقد دفع التوتر الاجتماعي والنفسي إلى وضع شديد الانتهاب. فقد احتاج فستيس زاهد اسمه يولوغْيوس (Eulogius) ومعه جماعة صغيرة من المسيحيين - من رجال الدين وغيرهم من الرجال والنساء - كانت تربطهم مع بعضهم صداقة أو قرابة، وراحوا يسعون في طلب عقوبة «موت بالإساءة إلى الإسلام والبل منه علناً. ومع أن سلطات المسلمين لم تكن راغبة في اتخاذ إجراءات صارمة بحقهم، بل عرضت عليهم تسويات معقولة، غير أن شهداء المستقبل لم يتركوا أمام السلطة خياراً سوى أن يتخذ القاتلون مجراً. لما كان من عبد الرحمن الثاني إلا أن يقنع المطارنة الأساقفة الراضين وبمحمد بن علي عقد جمع في عام ٢٣٧هـ/ ٨٥٢م أذنوا فيه هؤلاء المعتزفين وأبطلوا دعاوئهم بقدرتهم على اجتراح المعجرات أو بلوغ الشهادة الحقة، لأن موتهم كان بسميهم الخاص، وأجسادهم تُخصص لعملية العشاء الطيبي. وانتهت الحركة بإعدام يولوغْيوس نفسه عام ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م، وكانت حصيلةها حوالي خمسين «شهيداً».

كانت هذه «الكراهية الدينية» محرّكاً لأنواع أخرى من التدمر تتعلق بالضرائب

(١) كما أورده دوري مفلاً عن العصر اللاتيني Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711 - 1110)*, 3 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1961), vol. 2, p. 103.

عبر العادلة، وحسارة الامتيازات، والسخرية من رجال الدين والقلق الطبيعي الذي تشعر به اية اقلية دينية تحت حكم ديانة أخرى، والخوف من فقدان لثقافة واللغة (ولا يقتصر ذلك على اللاتينية المحلية وحسب بل على لغة الادب الرومي كذلك) إلى جانب الدين لكن أثر هؤلاء المستعمرة استمر في التسامي على الرغم من ذلك فقد التزم كثيرون بالثقافة الأخرى لمصلحة شخصية، إذ إن معرفة العربية قد تضمن لهم وطيدة لا تتاح لمن لا يتكلم سوى اللاتينية. ومع ذلك فإن اللهجة الإنسانية من اللاتينية قد حافظت على نفسها من جيل إلى جيل، على الجانب النسوي في العادة - لأن المسلمين غالباً ما كانوا يتزوجون نساء مسيحيات. لذا كانت الازدواجية اللغوية مسألة مألوفة. وفي عقيل تلك الأحداث الدامية، عاصر كثير من الرهبان مدينة قرطبة ونواحيها بحثاً عن ملجأ في أقاليم الشمال المسيحية. وقد حمل كثير من هؤلاء مؤثرات إسلامية في العمارة وتزيين المخطوطات، كما يظهر ذلك في كثير من كنائس الشمال ومدونات إقليم الوادي الكبير أما محاولة إقامة كنيسة على النقيض التام من الحكومة الإسلامية، بدن أن تتعايش معها سلمياً، فقد باءت بالفشل.

- ٢ -

لقد شهد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي تدهوراً مستمراً في سلطة الإمارة الأموية، بسبب انفصال أغلب المناطق التي فتحها عبد الرحمن الأول. وقد كان زعماء هذه الثورات من المؤيدين والمستعمرة والبربر، مما تسبب في تقلص حدود الإمارة إلى الضواحي المجاورة لقرطبة نفسها بحلول عام ٣٠٠هـ/ ٩١٢م. لكن ذلك العصر قد وضع الأسس لمهد قرطبة الذهبي كذلك فقد شهدت المدينة قيام دار ضرب العملة ودار الطراز لصناعة الأسحة الساعية، كما شهدت إعادة بناء القصر ونضاعف دخول الدولة إلى مليون دينار. كما جرى تبادل السفراء مع القسطنطينية، وهي علامة أكيدة على تامي منزلة الإمارة. وكانت التغيرات السياسية جارية كذلك، كما يستدل من بروز شخصية كبير الخصيان أبي الفتح نصر الذي وصفه يولوغوس بقوله. «كان حامل المعايح، لكنه كان يحكم الأندلس بأجمعها» - وهي إشارة واضحة إلى أن نظام الخرميم في شرق العالم الإسلامي كان قد ترسخ تماماً في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقد تامت سلطة الخصيان في القرن اللاحق، وأعدق الأمراء المراتب السنية على الفنانين والفلاسفة والعلماء. وكان عباس بن عباس أحد هؤلاء العلماء وقد اخترع المشراع (المترونوم) واكتشف طريقة صنع الزجاج (أو البلور) وصنع كرة سماوية يستطيع أن يبعث فيها العيم أو الصحو كما استطاع تركيب ماكينة طائرة جعلها من ريش ملتصق بهيكل خفيف ولكنه عندما استعملها أصابه حزن بليغ.

وقد جرت تعديلات عميقة في المجالات الدينية والاجتماعية فقد أقام أحد تلامذة مالك بن أنس، واسمه يحيى بن يحيى، مذهب مالك في القصاء، فعدا سائداً

في الأندلس. وكان ليحيى صوت مسموع عند عبد الرحمن الثاني، ع بفسر الأبيات التي هجاه بها الشاعر الدبلوماسي البكري بما معناه: لماذا لا نجد فقيهاً إلا غيباً؟ وددت لو أعرف من أين تأتيهم الثروة.

وقد مرزت في ذلك العصر شخصية مهمة أخرى، ولو على نطاق أدنى، هي شخصية رريب لشهير، الأثير لدى الأمراء، شاعر بغداد ومفتيها الذي أصبح الحكم في شؤون الأرباء في قرطبة، يملئ على الناس ما يجب أن يلبس ويؤكل وطريقة فعل ذلك. فهو الذي أدخل، مثلاً، عادة تغيير الأرباء حسب المواسم، وأشاع استعمال الملابس البراقة الأكوان. أما العود التقليدي بأوتاره الأربعة والنواب المختلفة التي ترمز إلى الأمرجة الأرسطية الأربعة، فقد أضاف إليها وترأ حارساً بشير إلى الروح. ويضم مخرونة الموسيقى أكثر من عشرة آلاف أغنية وكانت هذه دون شك وسيلة لشرقة الموسيقى الأندلسية، لا في زمانه وحسب، بل في العصور اللاحقة كذلك. وهو الذي أدخل استعمال معجون الأسنان وتعطير الأباط وأشاع القصة لفلامية التي تكشف عن الرقة والأذنين والحاجبين. وهو الذي أحدث ثورة في المطبخ المحلي، لا بمحض إدخال غير المؤلف من الفاكهة والخضار (مثل حلبة الهليون - الأسباراغوس) بل بإصراره، مثلاً، على ضرورة تقديم الوجبات على مراحل مختلفة، بما فيها لحاء والنقل، وأن البلور أنسب للمشروبات النفيسة من أية المعادن الثمينة. لكن الأكثر أهمية من جميع هذه المسائل الجديدة هو ما تنطوي عليه من مغزى. لقد كانت قرطبة في الطرف الأقصى من العالم الإسلامي، وكان بعض أهلها في الأثر يدركون تماماً ما تجرّه الإقليمية من مخاطر. فليس من سبيل للدخول في حوار مع «شرق العباسي» إلا عن طريق المجالات الثقافية والمكرية. وهذا بفسر التدفق الدائم من مسلمي الأندلس الذين كانوا يفصدون إلى الجزيرة العربية والشام والعراق لتوسع في العلم، كما بفسر كذلك السبب الذي دفع نقاد المشرق الإسلامي إلى تسمية الناهين من شعراء الأندلس مثل ابن هاتى وابن زيدون باسم بحثري المغرب أو متبني الأندلس.

- ٣ -

بلغت قرطبة أوج عزمها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ/ ٩١٢ - ٩٦١ م) ففي عهد هذا المعامل النشاط الباهر النجاح، الذي اتخذ لنفسه لقب الخليفة عام ٣١٦ هـ/ ٩٢٩ م، بلغ الإسلام في الأندلس ذروة التوسع والإنجاز الثقافي. فقد استطاع هذا الأمير أن يستعيد تقريباً جميع الأراضي التي فتحها سلفه العظيم وسميه، واحدة بعد الأخرى. وربما كان أسطوله من أكبر الأساطيل في العالم في ذلك الوقت. ففي شهر أيار من كل عام كانت تجهز الحملات العسكرية الفعمة، تصاحبها الاستعراضات، حارجة من شمال المدينة، تدعو إلى الجهاد وإلى ضمان سلامة

الحدود - لكنها كانت تهدف كذلك إلى جمع الغنائم وإلى بسط سلطان الدولة في أفلايم الشمال التي يَحتمل أن تصدر عنها الثورات. ولكن من المعروف أنه حتى في عهد عبد الرحمن الثالث لم يستطع المسلمون استعادة سيطرتهم على الجزيرة الإيبيرية بأكملها (ربما لأنهم كانوا يفضلون أن تبقى حدودهم إلى الجنوب من جبال البيرنيه (البرتات)، أو لأنهم كانوا أكثر ميلاً إلى شمال أفريقيا وعالم البحر المتوسط). وحتى عند قبول هذا التفسير، فإن هذه الحقيقة يجب أن تؤخذ بالحسبان عند النظر فيما كان يُبالغ فيه أحياناً عن القوة السياسية لخلافة قرطبة.

وعلى النقيض من ذلك، من الجدير بالذكر أنه في عام ٣٤٠هـ/٩٥١م قيل إن الخليفة اجتمع له كنز قوامه عشرون مليون قطعة ذهب، مما جعله (إلى جانب نصر الدولة الحمداني في بلاد الشام وما بين النهرين أعنى أمير مسلم في زمانه. وقد استطاع توفير مثل هذه الثروة لأنه كان يوفّر ثلث وارداته السوية (التي كانت وحدها تبلغ ٦,٢٥٠,٠٠٠ قطعة ذهب، ويخصص الثلث الآخر للمصاريف العادية ليستعمل ما تبقى لمشروع البناء. وهذا الأمر الأخير يفسر ما دفع المؤرخين العرب لتسمية قرطبة «عروس الأندلس»، وما دفع حتى الراهبة الكسوفية المعاصرة هروسوليا أن تسميها «زينة الدنيا» وبعد سبعة قرون استطاع المؤرخ المغربي المقرئ أن يكتب عن هذه الفترة ليقول ما معناه «تتفرق قرطبة على عواصم العالم بأربعة أشياء: القسطة فوق نهرها والجامع، وهما أول اثنين، والثالث مدينة الزهراء، لكن الرابع أعظمها وهو العلم». ومع ذلك، فإن صانع هذا الانحجار، عبد الرحمن الثالث، كان يطرق حزيناً في أخريات أيامه ويقول إنه لم يعرف في حياته سوى أربعة عشر يوماً خالية من الهموم

كانت المدينة متميزة بنطاقاتها بمقاييس المعصور الوسطى. فهذا ابن سعيد من مؤرخي القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي الذي عرف قرطبة معرفة جيدة يقول: «مسلمو قرطبة من أنظف الناس جسداً وثياباً وفراشاً وفي الداخل من منازلهم وبيوتهم». وكانت الشوارع حسة التسوية والإنارة، إذ كانت المصابيح تُعلّق خارج الأبواب وهي زوايا الدور، التي يقول المقدسي إن سقوطها كانت منقطة بالبلاط وكان لمي قرطبة وهرة من مياه الشرب، إذ كان عيد الرحمن الأول قد بسى لها القنوات وكانت المدينة ضخمة، وهذه مسألة تشريعي الانبياء، لأنه قبل الفتح الإسلامي كانت المدينة الرئيسة في إيبيريا هي طليطلة. محسباً يروي البكري والجميري، كانت قرطبة الكبرى تتكون من خمس مدن مجاورة، لكن مدنة منها سور بمصدها عما يجاورها من المدن. وفي كل واحدة من هذه المدن عدد وافر من الأسواق والمحارن والخانات والحمامات العامة وجميع أنواع المؤسسات الصناعية وتمتد من العرب إلى الشرق مسافة ثلاثة فراسخ طولاً، وعرضها... فرسخ واحد.

لكن ابن سعيد يقول إن المدينة كان لها واحد وعشرون ريفاً غير مسورة تقع

خارج وسط المدينة المسورة. إن غياب الإشارات التاريخية الدقيقة في بعض هذه لأوصاف قد يعني أنها أقل تضارباً مما يبدو أول الأمر. ففي مراحل التطور الأولى كان قرطبة ثلاثة أقسام تكون المدينة العليا والمدينة السفلى (أخيركيا) على الضفة اليسرى من النهر، يحيط بها سور مفرد ذو أسس رومانية ولكن يعترضه سور آخر، كما تفصلها المنطقة الواقعة جنوب النهر. لكن القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي قد شهد نموّاً مذهلاً، وبخاصة في عهد الحكم الثاني وهشام الثاني. ففي ذلك الوقت كان للمدينة سبعة أبواب، تمتد حولها الأرياض التي ذكرها ابن سعيد. كانت هذه المنطقة الواقعة خارج الأسوار تعرف باسم «الريف» أو «الأرياض»، وكان منها تسعة أرياض إلى الغرب وسبعة إلى الشرق وثلاثة إلى الشمال واثنان وراء النهر إلى الجنوب. وإلى الجنوب الغربي من المدينة تمتد الحدائق والقصور التي يمكن الوصول إليها مباشرة من المقاصير الملكية خلال بوابة في سور المدينة. وإلى أقصى الجنوب من الحدائق يقع الميناء النهري. وعند حدود منطقة القصر إلى الشمال يقع حي اليهود، وإلى الشرق من القصر تماماً، ولكن يفصله عنه طريق المدينة الرئيس (المحجة العظمى) ويقع الجامع الكبير، كما يقع السجن على مقربة منه (كما يقول ابن حوقل). إن الاقتراب الشديد بين القصر الملكي والجامع الكبير أمر يتبع سنة إسلامية معروفة. وإلى الشرق من الجامع مباشرة تقع الأسواق والقيصرية، وهي السوق المغطاة المغطاة. وكانت المقابر تمتد إلى أقصى الشمال الغربي من «مدينة الزهراء» وإلى أقصى الجنوب الشرقي من «مدينة الزاهرة». وقد وجدت مدینتا القصور هاتان مركزين للتوسع الحضري، مثلما سبق أن حدث في القيروان. والواقع أن قرطبة، كما يقول ابن خلدون، لم تكن مدينة واحدة بل عدة مدن. وكانت أفخم القصور هي تلك التي بنيت على امتداد الطريق الخارج من مدينة الزهراء. وتشير أحدث عابرة يرونها ابن حرم أن بيوت جليلة لقوم كانت تضم شرفات بُنيت بحيث تطل على مناظر شاملة من قرطبة، إذ كانت تتكون من سلسلة من النوافذ البارزة المطوّقة بالمرشحات التي وضعت بشكل بحيث تمنح الواحدة منها مظراً محتلاً عن الأخرى. وشرفة داراكشا في الحمراء هي صدى لاحق لهذه الطرائف الصنية.

إن الأرقام التي يشير إليها المغربي في الغالب حول أبنية قرطبة في هذا العهد قد تكون مضطربة بفعل ما يبدو عليها من دقة، خاصة إذا ما عرفنا أن بعض الدراسات السكانية الحديثة (ولو أنها قد تبالغ في حاسة تسيء إليها) تشير إلى أن هذه الأرقام قد تكون عشرة أضعاف الحقيقة. ومع ذلك فإن هذه الأرقام هي التي رسخت صورة قرطبة التي بقيت في ذهن العالم الإسلامي: ١٦٠٠ مسجد (وفي رواية ٤١٧) و ٩٠٠ حمام و ٢١٣,٠٧٧ داراً لعامة الناس و ٦٠,٣٠٠ قصر لعلية القوم والمسؤولين وقادة المعسكر و ٨٠,٤٥٥ دكاناً. ويقال لنا إن هذه الأبنية كانت منتشرة على رقعة من الأرض طولها ٢٤ ميلاً وعرضها ستة أميال يعيش عليها مليون نسمة. ويسع المرء في

الأقل أن يستنتج من التوسيعات المستمرة في الجامع الكبير أن سكان المدينة كانوا يتزايدون بطعرات خلال القرنين الثالث الهجري/التاسع الميلادي، والرابع الهجري/العاشر الميلادي. وحتى هذا اليوم لا يوجد في العالم الإسلامي من جوامع العصور الوسطى ما يعوق جامع قرطبة في الحجم سوى جامع سامراء وجامع الرباط وقد سي الجتمعان مع التفكير بحاجات التوسع المستقبلية، خلاف جامع قرطبة الذي سي استجابة لصعظ عدد السكان الفعلي لذا يكون تخمين لومبارد (Lombard) غير بعيد الاحتمال إذ يرى أن حجم الجامع يشير إلى عدد سكان في حدود ٣٠٠,٠٠٠ نسمة. وهذا يجعل من قرطبة مدينة أكبر بكثير من باريس التي كانت في ذلك الوقت أكبر مدينة في أوروبا اللاتينية بلا منازع. وكانت معيشة الناس تقوم على الأراضي المزروعة بكثافة، تديم خصوصتها أنظمة رتي متطورة، تعتمد على رافعات الماء والنواهير - وهو نظام مستورد من الشام. إن التفويهم الشهير الذي وضعه الدبلوماسي ريكسند (Reccimund) حتى عام ٣٥٠هـ/٩٦١م يسرد بتفصيل دقيق رداة المحاصيل المختلفة وتربية المواشي من شهر إلى آخر، ويعرض صورة قيمة عن الإنجازات الكبيرة التي حققتها الأندلس في هذا المجال.

سد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ظهر التناقض بين الحاضر واناخي، فصدر بوحى بكثير من التأملات الرثائية من نمط «أين هم؟» كما نجد في شكوى ابن حزم المشهورة. والإدريسي كذلك يصف قرطبة بأنها «أجمل جوهرة في الأندلس» قبل أن يشير بأسى إلى سقوطها الفاجع. ويمكن تلمس خيط من لوم الذات في مثل هذه التأملات. ولم يدرك المسلمون تماماً إلا بعد فوات الأوان مدى ما تسببوا في خرابه بسبب الفرقة والفوضى. وعند ذلك صاروا يميلون إلى تدكر أيام عز المدينة فيما مضى بوصفه رمز فردوس مفقود، فراحوا يبالغون في بهائه. ولكن حتى بعد انقطاع ما يجب حذفه، يبقى من الواضح تماماً أن قرطبة كانت مدينة لا مثيل لها في العالم الإسلامي إلى الغرب من مصر.

- ٤ -

كانت قرطبة في عهد الخلافة مركزاً فكرياً قبل أي اعتبار، كما يستدل على ذلك من مكتباتها السبعين. لذا كانت للتعليم أفضلية واضحة. فالحكم الثاني، وهو مؤرخ ذو شأن، قد استقدم الأساتذة من مشرق العالم الإسلامي ليقوموا بالتدريس في الجامع الكبير وأوقف لهم وأجرى عليهم المعاش. وقد شيد كذلك سبعاً وعشرين مدرسة محانية، وكان له في القصر مكتبة تضم أربعمئة ألف كتاب تقع فهارسها في أربعة وأربعين مجلداً في كل منها خمسون ورقة (وتورد بعض الأوصاف أنها عشرون ورقة) وقد نقل هذه الأرقام إلى ابن حزم مسؤول المكتبة في ذلك الوقت وهو الخصى بكتيا. وقد أجرى عبد الرحمن المكريش بحثاً في الآونة الأخيرة كشف فيه عن معلومات

جديدة تعين في دعم هذه الأرقام. مثال ذلك أن المكتبة (مثل الجامع الكبير إلى بعض الحدود) كانت تفيض عن حجم بناتها، مما دعا إلى نقلها إلى بنايات أخرى لا أقل من خمس مرات. وفي إحدى تلك المرات استغرق نقل دواوين الشعر وحدها خمسة أيام ولم تكن المكتبة تصمم مجموعة كتب الحكم وحدها، بل كانت في الواقع تجمع المخطوطات الخاصة لأفراد لأسرة - الأب والإخوة والأبناء - فكانت بملك مكتبة ملكية بكل معاني الكلمة. والواقع أن بعض الكتب كانت في حوزة الأسرة المالكة لمدة أطول بكثير. ومع أنها لم تكن مكتبة مفتوحة لعامة الناس على ما يبدو، إلا أن شهرتها كانت واسعة. بعد ذلك بقرون يذكر القلقشندي أن هذه المكتبة تضارع مكتبات العباسيين في بغداد والفاطميين في القاهرة، وأنها واحدة من ثلاث مكتبات عظيمة في العالم الإسلامي. وبعض هذه الكتب يحمل هوامش بخط الحكم نفسه، مما جعلها ذات قيمة خاصة في نظر الأجيال اللاحقة. ولم يكن الحكم وحيداً في الولع بالكتب، سواء في العالم الإسلامي عموماً أو في قرطبة نفسها. فقد كانت تروى حكايات عجيبة عن مكتبات بغداد. ويذكر المقرئ أن الخليفة المعز الفاطمي معاصر الحكم اجتمع له أكثر من مئتين كتاب في مكتبته. يروي ابن سعيد: أنه كان في قرطبة من الكتب أكثر مما في أية مدينة أخرى من مدن الأندلس وأن أهلها من أكثر الناس حرصاً على العناية بمكتباتهم؛ فقد كانت مجموعات الكتب تُعد علامة على علو المنزلة والصدارة في المجتمع. وكان من ليس لهم حظ من المعرفة يسعون لاقتناء مكتبة في دورهم ويختارون مقتنياتهم لكي يفخروا بامتلاك نواذر الكتب أو النسخ النفيسة بخط أحد مشاهير الخطاطين. كان ابن فطيس وزيراً وقاضياً عند الحكم الثاني، وكانت له مكتبة طراها بالدون الأخضر جليماً، وفيها ستة نسخين يعملون طوال النهار. وقد استقر ابن فطيس قاعدة راسخة ألا يُعبر شيئاً من كتبه، ولكنه يجهز نسخاً خاصة في ذلك النسخ العجيب هدبة لمن يطلب. هير أن حفيده قد تخلص من تلك المكتبة بعد حين، لقاء أربعين ألف دينار. ولكن لا يمكن القول إن جميع مشري الكتب في ذلك العهد كانوا من العلماء الجاهدين. يروي ابن سعيد حكاية مزلة عن عالم فقير الحال طال بحثه عن كتاب أعوزته؛ فلما عثر عليه غلبه على شرائه رجل عليه سيماء العمرة. فحاطب العالم غريمه قائلاً: «يا شيخ»، على أمل إقناعه بالتخلي عن الكتاب. لكنه ارتد حائثاً إذ قال له الرجل: «أنا لست بشيخ، لكن الأصول تقتضي أن تكون لي مكتبة، وعلى رفوف مكتبتني فراغ يناسب مثل هذا الكتاب الجميل التجليد والخط» فأجاب العالم الخائب بازدرائه قائلاً: «بلى، إن أمثالك من الناس هم الذين يملكون المال لقد صدق من قال: إن الله يعطي الجوز لمن لا يملك الأسنان وأنا الذي أحتاج هذا الكتاب لمحتواه لا طاقة لي بامتلاكه».

ولكي نصح أمثال هذه القصص في سياقها، يحسن أن نتذكر أن دير القديس عال (St Gall) في سويسرا كان يضم واحدة من أكبر المكتبات في شمال أوروبا، وكانت معاصرة لمكتبة الحكم، لكن محتوياتها لم تزد على مئتين كتاب. وكان استعمال

الورق (بل الورق الرخيص) بدل الرق، المستعمل في الأندلس، هو من بعض أسباب قلّة الكتب هذا الشكل المنهول، ولو أن الرق بقي قيد الاستعمال في قرطبة لمدة أطول بكثير مما كان عليه الحال في المراكز الكبرى للثقافة الإسلامية. وقد كان من شأن الخبرة التي تطورت في قرطبة في فنون صناعة الكتاب أن اتخذت مسارب عجيبة، إذا ما حكمنا من مقطع في العقد لفريد لاين عبد ربّه القرطبي: «أما عن طريقة إحصاء الأسرار في الكتابة فلا يقرأها أحد غير من كتبت له، فثمة طرائق لذلك يجب معرفتها... وأفضل تلك الطرائق أن تأخذ اللين الحليب وتكتب به على ورق البردي؛ فإذا نسلمها من كتبت له عليه أن يترّ فوق الصفحة رماد البردي المحروق وهو مساحى لتظهر الكتابة بعد ذلك إن شاء الله. وإن شئت فخذ ماء الكبريت الأبيض وتكتب به، فإذا بلغت الكتابة من كتبت إليه كان عليه أن يرش فوقها ذرور الكبريت وإن شئت ألا تقرأ الكتابة في النهار بل في الليل عليك أن تكتب بحرارة السلحفاء».

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية في انتشار القراءة وهو وجود المدرس الإسلامية التي تستلهم عشرات النسخات النساء؛ ومثل هذه المدارس هي لقرون الوسطى تعادل دور النشر في هذه الأيام. ولم يكن ذلك بالأمر المستغرب. فقد كتب ابن حزم عن النساء يقول: «ومن علمتني القرآن ورويتني كثيراً من الأشعار ودرّسني لي الحفظ»^(٢). وإلى جانب النساء اللاتي كنّ يكسبن عيشهن من النسخ في سوق الكتب في قرطبة (وهو سعنا نختل حجم ذلك السوق إذا عرفنا أن سبعين نساخاً فيه كانوا متخصصين في نسخ القرآن دون غيره من الكتب) ثمة نساء ممن كنّ أكثر تعليماً يشتغلن أميات مسز (ومنهن واحدة اسمها ليانة، كانت تعمل في خدمة المحاكم وفي خدمة طالب الذي كان أمين المكتبة ذات حين). وكان منهن المدرسات أو أمينات المكتبات (مثل واحدة اسمها فاطمة، كانت مسؤولة عن مشتريات الكتب للمكتبة الملكية وكانت كثيرة الأسفار لهذا الغرض؛ وكان لها زميلة اسمها لين). ومن النساء كذلك من كنّ يمارسن الطب والفنون. وبعضهن أميرات، مثل ولادة بنت المستكفي وعائشة، وقد اشتهرن بنظم الشعر. والواقع أن صفحات كتاب ابن حزم طوق الحمامة، الذي يرتكز على فن الحب وعلى الأعراف الاجتماعية، يكشف دائماً عن اندرجة الكبيرة من الحرية التي كانت نساء قرطبة يتمتعن بها بالقياس إلى ما كان يجري في غيرها من البلاد الإسلامية. ومجد توكيداً آخر لذلك في الرسوم التي تزين قصة حب تعود إلى القرن الهجري السابع/ الثالث عشر الميلادي بعنوان بياض ورياض ومن بيها صورة فتى يضرب على العود وسط سرب من الحسناوات حاسرات الوجوه. ومع كل هذه الحرية البادية، لم تكن أحوال النساء مما يُحمدن عليه. وهذا ما يورده

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألفة، تحقيق إحسان عباس

(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٦٦.

الفيلسوف انقرطبي ابن رشد في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في تحليل المسألة بموضوعية فنة: «إن مجتمعنا لا يفسح مجالاً لتطور مواهب النساء. ويبدو أن قَدَرهن مقصورٌ على الولادة والعناية بالأطفال، فكان من شأن هذه العبودية أن دُمِرت قدرتهن على جلائل الأعمال. من أجل ذلك لا ترى نساءً لهن مواهب في فصائل الأخلاق؛ فهن يعيشن عيشة الخضراوات، وقد منون أنفسهن لأزواجهن وهذا مصدر النعاسة التي تشيع في حواضرنا، لأن عدد النساء أكثر من ضعف عدد الرجال ولا يقدرن على توفير مطالب الحياة بجهودهن وحدها».

- ٥ -

أصبحت قرطبة الآن تنازع بغداد حول الزعامة الفكرية في العالم الإسلامي؛ فقد كان جامع قرطبة مركزاً مشهوراً للدراسة العالية، بمستوى القاهرة وبعدها، إذ كان أول جامعة قروسطية في أوروبا. ففي هذا الجامع كان الأكوف من الطلبة يتلقون العلوم الإسلامية الأساسية مثل التفسير والفقه والحديث، إلى جانب الأمثال العربية والشعر الجاهلي، كما تكشف حكاية عابرة برويا ابن حزم. لقد واصل علماء قرطبة جهود علماء أبيت الحكمة، معهد الترجمة العباسي، وبذلك نقلوا (ولو على هذه المراحل غير مباشرة في الغالب) علوم الإغريق والشرق إلى الغرب، وهو عمل استمر تحت حكم المسيحيين في معهد مماثل في طليطلة. وبرزت في قرطبة مساهمات كبرى في الموسيقى وعلم اللغة والجغرافيا والتاريخ (وبخاصة أحيال ابن عبد ربه، والتأريخي الذي كتب وصفاً عن قرطبة، وهو مفقود)، وكذلك في الكيمياء والكيمياء والطب (وقد عرفت أوروبا القروسطية طبيباً مشهوراً باسم أبولكاسس هو أبو القاسم الزهرودي لقرطبي) هذا إلى جانب الفلك (وأقدم اسطرلاب موجود يحمل تاريخاً في العالم الإسلامي قد صنع في قرطبة) إضافة إلى الفلسفة وعلم النبات والرياضيات. وعلى الرغم من ذلك، كانت السلطة المثرمة تحد من التعمير الحر، وبخاصة في دراسات المعثرة والمنصوفة، وكانت أحياناً تحرق كتب المنطق والفلك وغيرها من علوم الإغريق ونسفي من يتماطى بها من العلماء. وقد اشتدت الرقابة على الكتب ومنعها منذ أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي عندما بدأ ذك المنصور المتشدد في مظاهر التقوى (ويقال إنه قد استنسخ القرآن بخط يده وكان يحمل تلك النسخة معه في الحملات). وفي هجومه على الكتب الديوية من معقله في المكتبة الملكية كان يعتمد على دعم رجال الدين، وكان دافعه حسماً يقول ابن سعيد «أن يتقرب من أهل الأندلس ويشير مسخطهم على ما يدعو له الحكم من مذهب». وفي مثل هذا المحيط من التروم الديني، لا يستغرب المرء ما يذكره ابن سعيد أن «أغلب من كانوا يدرسون الفلسفة قد فقدوا حماسهم لها وأخفوا ما كانوا يعرفون من تلك العلوم». وما يتفق مع ذلك شهرة علماء قرطبة في التفسير والحديث. لأن قرطبة كانت محافظة حتى في فن الخط، فقد كان في جامعها الكبير أربع ورفات من

مصعب عثمان عليها يقع من دمه. وبما يشير إلى أهمية هذا الجامع في نظر المسلمين أن ما يقرب من ثلاثة أرباع وصف الحميري لمدينة قرطبة يدور حول سماء ذلك الجامع ومن الواضح أن الجامع كان يمثل رمزاً بعينه، من بين أشياء أخرى وتورد إحدى المصادر الإسلامية أن مصايح الجامع قد صنعت من أحراس عُيُمت من كنيسة القديس يعقوب في كامبوستيلا (Santiago de Compostella) في شمال إسبانيا، كما ستمملت بوابات تلك الكنيسة أبواباً في الجامع الكبير. وتروى حكاية أخرى أن لأجراس قد أعادها إلى الكنيسة بعض السجاء المورين بعد سقوط قرطبة. وكان ثمة العديد من رموز السيادة هذه، ومنها أن العوضو السلاس ملك فشتالة نصب عرشه فوق قبر المنصور عند استقبال مغير المورين من سرقسطة.

وقد استمر ازدهار الصون والحرف. فقد كانت المدينة تعمر بوجود ثلاثة عشر ألف منسجاً فيها، وكانت أقمشتها الصوفية والحريرية والمقضية فائقة الشهرة. ومثل ذلك كانت شهرة صناعات جلود الماعز بنفوشها النافرة وقد عرفت في بريطانيا باسم «القرطبي»، كما تدخل في اسم «المشتغل بالجلد القرطبي» (Cordwainer). وقد تخصصت قرطبة كذلك بإنتاج الحديد والرخام، وبتخريم الذهب والفضة، المطعمة غالباً على الطريقة الدمشقية. والواقع أن النقود الذهبية والفضية القرطبية كانت مقبولة للتداول في شمال أوروبا. وما تزال أسماء بعض الشوارع في قرطبة حتى هذا اليوم تحلّد ذكرى أنواع من التجارة والحرف التي كان يسارسها المسلمون هناك. ثمة شوارع تحمل أسماء باعة كتب، أو صانعي أحذية أو نساجين أو قصّابين. وقد كانت المجوهرات والعاج المحفور تصدّر بشكل واسع، وفي قرطبة كان اكتشاف عملية صناعة البلّور. لكن حرب الاسترداد المسيحية قد طمست أغلب تلك الصناعات.

وكان تغير المسلمين دور حاسم في هذا الازدهار الثقافي، وخصوصاً لأن العرب والمسيحيين واليهود معاً كانوا يتكلمون اللغتين العربية واللهجة الإسبانية المحلية من اللاتينية. فقد ابتكر الشعراء القرطبيون أمثال ابن حزم أشكالاً شعرية لم تكن معروفة في المشرق الإسلامي، ويرى بعض الباحثين أنها كانت ذات أثر كبير في شعر الروادور الخوالين، وبخاصة في تركيدهم على شعر الحب والمرل إلى جانب الابتهاج بمحاسن الطبيعة، وهي من ميزات هذه المدرسة الشعرية. وقد تشم بعض المسيحيين بطائفة إدريّة (وصل بعضهم فيها مراتب عالية) وحسابة وحسية وحرفية رئيسة. وقد أُنِيع للمسيحيين أول الأمر أن يحتفظوا بكنائسهم بما فيها من تماثيل القديسين، كما سُمح لرجال الدين أن يظهروا بملابسهم الكنسية ويحرقوا البحور ويتنوا الترانيم الحسانية. وكان في المدينة كثير من الكنائس إضافة إلى ثلاثة أديرة. صحيح أن المسيحيين كانوا يُمنعون أحياناً من قرع التواقيس كما أن سلطات المسلمين كانت تدرس أحياناً قليلة حقها في الإشراف على تعيين مسؤولي الكنائس. لكن المستوى لعام للتسامح كان عالياً بشكل ملحوظ في القرون الأولى من العهد الإسلامي وكان

للمسيحيين مدارسهم ومكتباتهم الخاصة. لكن تزايد الضغط بسبب حرب الاسترداد أضعف من قدرة المسلمين على التسامح، فتتح عن ذلك أنه في عهد أواخر الأمويين مُعّ تدرّس اللاتينية وكان على أطفال المسيحيين أن يذهبوا إلى المدارس العربية. وعدت جمعة المستعربين معزولة مثل جماعة اليهود كلّ في القسم الخاص بها من المدينة، فكان منهم بالدرجة الأولى أصحاب حوانيت وكُتّبة وجرفّتون. وفي الريف، كان المستعربون (كذلك مثل اليهود) مزارعين مشاركين أو رقبّق أرض. وكان لهذه الجماعة المسيحية قاضيتها الخاص، وربما كان يطبّق قانون القوط الغربيين، ويعمل تحت إشراف القمّص وهو مندوب الجماعة في التعامل مع الحكومة. وفي عام ٣٥٩هـ / ٩٧٠م كان القمّص رجلاً اسمه معاوية بن لوبه بينما كان مطران قرطبة عيسى ابن منصور. أما المسيحي المشهور الذي أرسله عبد الرحمن الثالث سفيراً لدى أوتو الأول ملك ألمانيا، ثم أرسله إلى بيزنطة، وبعد ذلك إلى الشام لجمع التحف الفنية لتزيين مدينة الرهراء، فكان رجلاً اسمه ربيع بن زيد وقد تعمّد باسم ريكيموند. وقد كوّله بعد ذلك بتعيينه مطران قرطبة إن في هذه الأسماء ما يكفي للتحديث عن نفسها.

لكن قرطبة كست كذلك مركز ثقافة يهودية لامعة، كان أبرز من يمثيها حسداي ابن شبرط وهو عالم وطبيب كان في خدمة عبد الرحمن الثالث والحكم من بعده، وقد اجتذب إلى مدينة كثيراً من المفكرين والشعراء والفلاسفة اليهود. وقد قام حسداي بمهام دبلوماسية للخلفاء وذلك لدى أردون الرابع ملك ليون والملكة طوطة ملكة ماغار (نيرة) وقد ساعد حفيدها شانجه في التخلص من البدانة. ثم إنه قد كتب رسالة (ما ترال موجودة) إلى أبناء ديه الخزر في أواسط آسيا، يخبرهم فيها عن الأندلس، وكان حسداي يشرف على أنشطة الترجمة كذلك. ففي عام ٣٣٧هـ / ٩٤٩م أرسل كونستانتين بورفيروجينيوس امبراطور بيزنطة هدية إلى الخليفة هي نسخة إغريقية نفيسة من كتاب ديوسقوريدس المرسوم في أصول الطب (*De Materia Medica*). ولم يستطع أحد الإفادة من تلك الهدية السنية إذ يبدو أنه لم يكن في قرطبة من كان لديه معرفة كافية بالإغريقية لترجمة تلك المخطوطة الثمينة. وبعد ذلك بعامين أرسل امبراطور بيزنطة الراهب نيكولاس الذي كان يعرف اللاتينية بما ساعد حسداي بن شبرط على الإفادة من هدية الامبراطور. وقد تميد هذه الأحداث في تصحيح بعض المسامات التي تطلق أحياناً حول ما كانت قرطبة تتمتع به من ثقافة عالمية في ذلك العهد. وقد انتعشت الدراسات التلمودية كذلك بجهود الحاخام موسى وابنه الحاخام حنوخ إلى درجة أنها تفوقت على مستوى مدارس ما بين النهرين. وقد تطور الشعر العربي على يد العالمين الغربيين دوماش بن لبرات وماسحيم من سروق وثمة آخر اسمه يوسف بن شتاش أحد تلامذة الحاخام موسى قد ذهب إلى حد ترجمة التلمود إلى العربية وقدمه إلى الخليفة. وكان ذلك الخليفة نفسه قد أرسل عالماً آخر هو إبراهيم

بن يعقوب إلى أوروبا بمهمة دبلوماسية استقبله خلالها الامبراطور أوتو الأول. وكان التجار اليهود مسيطرين على تجارة المواد النفيسة والرقيق بمساعدة قبائل الشمال المايكنغ الذين كانوا حماة تلك التجارة. وقد أقيم كنيس يهودي جديد في قرطبة في تلك الفترة، ولو أن المسيحيين لم يكن يسمح لهم بإقامة الكنائس. ومن ناحية أخرى ثمة دليل على أن هاتين الأقليتين الدينتين قد تقاربتا إلى بعضهما بفعل وجودهما معاً تحت حكم إسلامي. فيوجد مثلاً رسالة تعود إلى العام ١٤٧هـ/ ٧٦٤م تؤثب المسيحيين الذين يربدون الصوم مع اليهود في يوم العفرون.

لكن هذا المجتمع، على ما فيه من تنوع الأجاس، بقي في جوهره مجتمعاً إسلامياً من حيث المؤسسات السائدة. كانت السلطة العليا بيد الخليفة، الذي كان هو غرار المثال العباسي، شخصاً يترايد ببدأ، تحيط به المراسم والإجراءات. ففي المراحل الأولى من حكم السلالة الأموية كان ثمة مجلس مكون من أربعة وزراء، هم وزراء المال والشؤون العسكرية والعدل والسياسة الخارجية، يقدمون المشورة للخليفة، تليهم أمانة سر تعنى بالإدارة وشؤون أتباع الديانات غير الإسلامية. ولكن في الفترة الأموية اللاحقة كان تقسيم السلطة يميل إلى «الحاجب» وهو بمقام رئيس وزراء الخليفة، وكان من مقره في قصر قرطبة يشرف على الدواوين، بما في ذلك شؤون القصر الملكي. ثم هناك «قاضي القضاة» الذي كانت سلطته تمتد إلى القضاء وإدارة الأسواق والشرطة. وفي القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي ظهرت بوادر سلالات من موغلي المكاتب، كما نلمس من ملاحظات يسوقها ابن القوطية وربما كان أوضح تقويم للمجربات السياسية في عهد الخلافة الأموية في قرطبة هو ما يورده المؤرخ ابن حبان: «من المعروف عموماً أن القوة والتماسك كان يسم امبراطوريتهم إنما كان يقوم على السياسة التي اتبعها هؤلاء الأمراء، وعلى الروعة والبهاء بما كان يحيط بلاطهم، وعلى الخوف والاحترام الذي كانوا يشيرونه في رعاياهم، وعلى حزم لا يلين كانوا يعاقبون به كل من يتجاوز على حقوقهم، وعلى الحياء في أحكامهم والحرم الشديد على مراعاة الفوارين المدنية وعلى احترام العلماء وحمايتهم، إذ كانوا يأخذون بآرائهم ويشعرونها ويدعونهم إلى جلساتهم ومجالسهم، وإلى خصال حميدة كثيرة غيرها».

كان لمجتمع الذي يرأسه الخليفة مجتمعاً طبقياً يشكل العرب أعلاه، ثم يليهم المولودون والمستعربون والمسيحيون واليهود والبربر وأخيراً الرقيق الذين يعتمد الاقتصاد عليهم تمام لاعتماد. وقد كان للتنوع العرقي في هذه التركيبة الاجتماعية تتمثل ذروته في الطبقة الحاكمة نفسها، التي بدأت تضعف فيها الأرومة الشامية سمب التزوج المستمر مع الأجاس الأخرى، يقول ابن حزم:

وأما جماعة خدقاء بني مروان - رحمهم الله - فكلهم مجبولون على تعصير الشقرة، لا يختلف في ذلك منهم مختلف، وقد رأيناهم... فما منهم إلا أشقر، برعاً

إلى أمهاتهم، حتى قد صار ذلك فيهم خلقاً... فإن قد رأيتهم مراراً ودخلت عليهم فرأيتهم شقراً شهلاً...»^(٣).

أما لمولدون، وهم سلالة من اعتنق الإسلام من أهل البلاد، فرس كانوا قبل غيرهم قد أدخلوا تلك الصفة المميزة في الحضارة الإسلامية التي كانت تعيد معنى الأمة في لقرون الوسطى. ويمكن الاستدلال على شيء من أهميتهم في المجتمع «الموريني» من كثرة ورود حرفي الواو والنون الحاقاً بأسمائهم، كما يشير إلى نسب «المركسون» ونجد ذلك في أسماء شعراء مثل ابن زيدون وابن عبدون وابن بدرود والمتمرد ابن حفصون وحتى المؤرخ المغربي اللاحق ابن خلدون.

يمكن القول إن عصر قرطبة الذهبي يتركز حول مدينة الزهراء، وهي تصور شاسعة تقع خارج قرطبة وقد صفاها عبد الرحمن الثالث باسم زوجته الأثيرة وبها عام ٣٢٤هـ/٩٣٦م. كانت تلك القصور مفتحة، فيها ٤٣١٣ عموداً (جلبت من أبنية أثرية قديمة تتوزع بين قرطاجة وصفاقس في تونس الحديثة). وكانت فيها تماثيل أسود ترأر بأجهزة آلية، وفيها طيور معرّدة وعروش طافية وأشياء ذلك. وفيها برك من الزئبق (وربما كان الزئبق يحمل إليها من مناجم اللادن إلى الشمال من قرطبة) ونوافذ من الرخام الشفاف وأبواب مطعمة بالجوهر وتمثال فينوس من رخام رومي وحدائق شاسعة ومناظر خلابة تستحق ما دأع من صيتها. وقد اضطر القاضي لبُلوطي إلى انتقاد الخليفة لأنه غطى أحد سقفوف القصر بالقصة والذهب فصار غواية للشيطان.

وكان بياض أبنية المدينة وسط ما يحيطها من حدائق قد دفعت بشاعر عربي أن يصفها بقوله اغالية في أحضان حصني أسود». ويشير ابن العربي إلى المفرد السياسي لهذه الروائع عندما يصف زيارة سفير مسيحي. فقد أمر الخليفة:

«أن تُحْدَ الطافس من أبواب قرطبة حتى مدخل مدينة الزهراء، وهي مسافة تبلغ ثلاثة فراسخ وأقام عليها صفين من الجنود، شاهري السيوف العريضة والطويلة تلنقي رؤوسها انتفاء أطواق السقوف. وقد أمر الخليفة أن يسير السمراء بين صفين الخند كأنهم يسرون تحت عزم مسقوف. ولا يمكن وصف الرعب الذي يشهده هذا المشهد. وهكذا كانوا يلعبون باب مدينة الزهراء. ومن هنا حتى بلوغ القصر الذي يستقبلهم فيه الخليفة كانت الأرض معطاة بالخز والبر. وعلى مسافات معينة اجلس الخليفة رجالاً من عليبة القوم حسبهم للسفراء ملوكاً إذ كانوا يجلسون على أرائك مادية وعليهم ثياب الخز والحرير. وفي كل مرة كان السمراء يبصرون أحد هؤلاء النبلاء كانوا يسجدون له حاسيين أنه الخليفة، فكان يقال لهم: «ارفعوا رؤوسكم، فليس هذا سوى عبد من عبده». وأخيراً كانوا يصلون إلى فناء مشور بالرمال وفي وسطه يجلس

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣١.

الخليعة. وكانت ثيابه خشنه وقصيرة، وما كان يكسوه لا يشتم بأكثر من أربعة دراهم. كان يجلس على الأرض مطأطأ الرأس أمامه مصحف وسيف وموقد. وكان يُقال لسفراء: «انظروا، هذا هو الحاكم».

ويمكن مقارنة هذا بما يورده ابن حيان في وصف الرياسة الخائفة التي قام بها إلى بلاط حكم الثاني ملك ناقار أردون الرابع «الفاسد». ومن الواضح أن الخليعة اللاحق لم يستمزع المعنى المبطن الذي قصد إليه سلفه. فيعد أن سجد أوردونيوس أمام خليعة وعرض حاجته: قام ليسحب مرتداً إلى الوداء لكي لا يذير وجهه عن وجه الخليعة... وكان وجهه يكشف عن الرعب والهبة مما أصابه من ذهول إزاء الروعة والآهة التي رأى أمامه، مما يشير إلى القوة والمتعة في دار الخلافة. وإذ كان أوردونيوس يسير في البهو لمحت عتاه عرشاً خاوياً هو عرش أمير المؤمنين، فلم يستطع كبت مشاعره فتقدم نحوه وسجد أمام العرش، وبقي على تلك الحال من الخسوع وكان الخليعة كان جالساً على عرشه.

بالنسبة لمسيحي في العصور الوسطى كان أول ما يوحى به عرش خاو هو العرش الموصوف في «سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي» المهيباً لاستقبال جلال المسيح في يوم القيامة، وكان من شأن هذا الإيماء أن يصيف مستويات من المعنى لا حد لها إلى مقصد الملك. ولكن ليس من الواضح إن كان ابن حيان، أو حتى أوردونيوس نفسه، قد أدرك، في هيبة المرقف تلك اللحظة، ما كان ذلك العمل (غير المقصود على ما يبدو) ينطوي عليه من مضامين.

على الرغم من كل هذه الروائع التي تصفها المصادر الأدبية، فإن الأبحاث الحديثة توحي بأن هذه المصادر تبالغ في القول إن خمسة وعشرين ألفاً من البشر كانوا يعيشون ويعملون في ذلك المكان. ومع ذلك، فإن الإشارة إلى وجود تاجر رغب في أن يحمل تجارته إلى مدينة الرهراء واضطر لدفع ضريبة دخول مقدارها أربعمئة درهم تشير إلى وجود حي تجاري مزدهر في تلك المدينة. وفي عام ٣٦٩هـ/٩٧٨م قام المقتصد ابن أبي عامر المصور بناء مدينة مشابهة دعاها المدينة الزاهرة، وذلك إلى الجنوب الشرقي من قرطبة. لكن هذه المدينة، مثل سابقتها مدينة الرهراء، قد دُمّرت أثناء تدمير قرطبة في ثورة البربر عام ٤٠٣هـ/١٠١٣م. وقد أسرع في ذلك الخراب تدهور شأن بني عامر إلى جانب تدهور السلالة الأموية في آن معاً وقد سارع مرتقة القصر، وأعلهم من الصفالية (أي السلاف، لكنهم في الواقع كانوا من الطليان أساساً) ومعهم عوام قرطبة والبربر جميعاً إلى تقديم مرشحيهم للخلافة. لكن حكم هشام الثالث القصير (٤١٨هـ/١٠٢٧م - ٤٢٢هـ/١٠٣١م) لم يستطع انتزاع النظام من بين أنياب العوضى (وقد سبقه في ذلك ما لا يقل عن ثمانية خلفاء، خمسة منهم يدعون السبب الأموي). وبوفاة هشام الثالث اندثرت الخلافة الأموية، وتناثرت

الأندلس تدريجياً إلى ما لا يقل عن ثلاثة وعشرين كياناً متمزقاً. ولم تستطع قرطبة معها أن تستهين من حتى تلك الصراعات. وهذا مثال من رثاء قرطبة، يورده ابن عدي في البيان المغرب^(٤).

إبك على قرطبة الزين فقد ذقتها نظرة لمين
أنظروها الدهر بأسلافه ثم تقاضى جملة الذين
كانت على الغاية من حنينها وعيشها المستغذب اللين
فانعكس لأمر فما إن نرى بها سروراً بين اثنين
فاغمد وودعها وسر سالماً إن كنت أزمعت على لبين

أصبحت قرطبة الآن جمهورية تحت رئاسة ثلاثة نبلاء من آل تهمور. ولكنها عام ٤٦٢هـ/١٠٧٠م أصبحت تحت حكم بني عباد من إشبيلية، ثم آلت إلى المرابطين عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م. وبعد ذلك وقعت قرطبة في أيدي الموحدين، ونظامهم الأشد تزمناً وقمعاً، وذلك عام ٥٦٧هـ/١١٧٢م. كانت هذه المدة والخمسون سنة المعاصفة يسودها الصراع الحزبي وتعاقم خطر حرب الاسترداد المسيحية، مما أفقد قرطبة أهميتها العسكرية والسياسية. ولكنها مع ذلك أنجبت بعضاً من أبرز العلماء، مثل الفيلسوف الطيب ابن رشد (٥٢٠هـ/١١٢٦م - ٥٩٥هـ/١١٩٨م) الذي اشتهر عالمياً بتعليقاته على أرسطو وتأسيسه حركة عقلانية في عصره، وقد عُيِّنَ مرتين قاضياً في مدينته. مثل هؤلاء المفكرين كانوا على اتصال بالقصر، وغالباً ما كانوا يبحثون في حقلين من أكثر حقول المعرفة فائدة: الشجيم والطب. وقد كانت معرفة هؤلاء العلماء تضمهم في حلقة متميزة توصل بعضهم إلى مراتب عالية في الدولة مثل منصب الوزارة؛ وكان ذلك يصدق في حالة اليهود. ومع أن الموحدين أرحموا اليهود على اعتناق الإسلام وبذلك قصروا على الجماعة اليهودية في قرطبة إلى حين، إلا أن تلك الجماعة كانت قبل ذلك بقليل تضم أشهر يهود إسبانيا، وهو موسى بن ميمون (٥٣٠هـ/١١٣٥م - ٦٠١هـ/١٢٠٤م) الذي كان يمثل عصر النهضة قبل أوامها. فقد كان من الأحرار، وطبيباً عند صلاح الدين وفيلسوفاً ودبلوماسياً. وكان ملوك المسيحيين في إسبانيا، مثل العونسو الحكيم وملوك أراغون ويسطون رعيتهم السخية على يهود آخرين من صهوة المفكرين وهي عدد من حقول المعرفة مثل الفلك ورسم الخرائط.

- ٦ -

عندما توفي آخر الخلفاء الموحدين عام ٦٢٠هـ/١٢٢٣م وقعت قرطبة صحية

(٤) أبو عبد الله محمد بن عدي المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي بروفسال، ٤ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ج ٣، ص ١١٠.

الصراع الحزبي من جديد فاستولى عليها فرديناند الثالث ملك ليون وقشتالة عام ١٢٣٣ هـ / ١٢٣٦. وبعد ذلك لم يسترجع المسلمون سيطرتهم عليها أبداً والواقع أن قرطبة عدت قاعدة عسكرية أساسية في الحرب ضد غرناطة. وقد استقر فيها كثير من أسر سلاء قشتالة وأصبحت مقراً للكرسي الأسقفي. لكن ازدهار المدينة بدأ يتضاءل، وتعود بعض أسباب ذلك إلى انقطاع صناعة النسيج السالفة الأهمية عن مصدر مواده الخام، وهي مورد الحرير من غرناطة. وقد أقام المونسو الحادي عشر ملك قشتالة قصرًا جديدًا عام ١٢٢٨م وتبع هذا إقامة عدد من الكنائس. ومع ذلك لم يقص المسيحيون مباشرة على آثار ماضي قرطبة الإسلامي، بل اكتفوا بتحويل الجامع الكبير إلى كاتدرائية المدينة وسوا الصوامع في داخله.

وعن غير المألوف، تحسنت أحوال الجماعة اليهودية إلى حين هما كانت محبة تحت حكم المسلمين قبل ذلك بقليل. ولكن في عام ١٢٥٠م صدر توجيه بابوي ضد كنيس يهودي جديد مشرف، وفي عام ١٢٥٤م فرض المونسو العاشر قيوداً جديدة. وانكنيس اليهودي الذي بقي منذ القرون الوسطى كان قد بني عام ١٣١٥م على يد إسحاق محب بن إفرام على طراز المدججين وعليه كتابات من الزامير. كان يهود قرطبة متخصصين بصناعة وتسويق المنسوجات. ويمكن تقدير ثروتهم بالنظر إلى ما كانوا يدفعون من ضرائب سنوية بلغت ثمانية وثلاثين ألف ماركافيد عام ١٢٩٤م، يضاف إلى ذلك دفعة رمزية إلى الكنيسة مقدارها ثلاثون ديناراً. وقد هلك أغلب أفراد تلك الجماعة في اضطرابات عام ١٣٩١، كما هلك آخرون مثل غيرهم من أهل المدينة بسبب الطاهون الذي نفى في تلك الفترة. وقد بقي يهود قرطبة يتكلمون العربية حتى أواخر القرن الرابع عشر تقريباً. وكانت القاعدة في القرن الخامس عشر إرغام اليهود على التحول إلى المسيحية، وحتى بعد أن طرد اليهود جميعاً من الأندلس عام ١٤٨٣م كان من تخلف في قرطبة من الفقهاء منهم أن يدفعوا ضريبة خاصة طوال سنتين لدعم الحرب ضد غرناطة التي كانت تشن الحملات عليها من مدينتهم. وكان حي اليهود الرئيس يقع قريباً من القصر، إلى الجنوب الغربي من المدينة، ويبدو أنه كان لهم موقع آخر إلى الشمال، قرب «باب اليهود» الذي بقي ماثلاً حتى عام ١٩٠٣م. ويتكون حي اليهود القرومطي اليوم من مئة فناء صغير غير منتظم، تتراصد مع بعضها على امتداد دروب ضيقة، تواجهها على ثلاثة جوانب منها بيوت ذات طابقين وفناء مكشوف، مطلية باللون الأبيض ولها شرفات مزينة بالزهور. ومن الغريب أن يكون مثل هذا لصدى الخرافة هو كل ما بقي من روائع قرطبة الإسلامية، ولا يحلو الأمر من صدفة أن تكون أوضح رابطة مع ذلك الماضي هي مساكن لا تعود إلى جماعتين كدوا صده المدينة طوال خمسة عشر قرناً من الزمان، بل إلى جماعة مستضعفة في كلا العهدين.

ملحق: الجامع الكبير في قرطبة

استطاعت قرطبة، لحسن حفظها العظيم، أن تنقذ أثراً من آثار عصرها الذهبي، هو أهمها على الإطلاق، ذلك هو جامعها الكبير، الذي ذاع صيته في العصور الوسطى بوصفه واحداً من عجائب أربع في العالم الإسلامي. فقد كان هذا الجامع إلى حد كبير يمثل تاريخ الأندلس وآمالها، ومن أجل ذلك كان من الأساس تماماً أن يصح مفتاح الأثر الرئيس في فن العمارة في غرب العالم الإسلامي.

وتاريخ هذا الجامع حسن التوثيق بشكل متميز سواء في مكوناته أو في المصادر الأدبية. وباحتصار، يشتمل الجامع على سلسلة من التوسيعات والتغييرات التي تصور بشكل دقيق صعود وهبوط الأحوال في الأندلس. وقد درجت الأبحاث على التركيز على تفصيلات هذه التحولات المتلاحقة على حساب ما تنطوي عليه تلك التحولات من مصامير، ومن أجل ذلك سيعنى هذا الوصف بتلك المصامير أكثر من عاينته بعمليات البناء نفسها. وسيكون للجوانب السياسية والرمزية لهذا الجامع مكان الصدارة في الحديث.

ثمة رواية مدونة في مصادر متأخرة جداً، وقد تكون لذلك موضع شك، تنص على أن أول مسجد جامع في المدينة قد بني على موقع كنيسة القديس فينته (Vicente) التي كانت بدورها قد بنيت على أنقاض معبد رومي. وحسب هذه الرواية كان عبد الرحمن الداخل، أول حاكم أموي في الأندلس، قد اشترى هذه الكنيسة بشكل قانوني تماماً من أهل المنطقة المسيحيين، ثم هدمها وبني مكانها الجامع الكبير. وما يثير الاهتمام هنا، التناظر مع الأسلوب الأموي توثيقاً بما أتبعه سلفه الوليد الأول عندما كان يخطط لبناء الجامع الكبير في دمشق، وهي رواية - لو صححت - فإنها تقول الكثير مما يشبه الاعتماد الموهوم على تراث الشام، مما يفي بميز الأندلس لقرون لاحقة، وتسبب في إظهار الفن الأندلسي بأشكال تزايد في القُدَم وحتى لو كانت الرواية حول كنيسة القديس فينته لا أساس لها من الصحة، فإنها تفي ذات قيمة دلالية، تشهد على ذلك الاعتماد.

وثمة جانب آخر من هذا المسجد القديم - «قرطبة - ١» - كأنما يجتعي تحت تاريخ بيانه. فقد يسأل المرء: لماذا انتظر عبد الرحمن الأول حوالي ثلاثين عاماً قبل أن يشيد جامعاً جديراً لطارار لعاصمته؟ وقد يكون الجواب في ذلك الطموح الشهير المسبوق إلى «صفر قریش» بأنه لن يدع أمراً يشعله عن بلوغ السيطرة على الأندلس. وبعبارة أخرى، لقد انتظر حتى يترسخ مركزه قبل اتخاذ هذه الخطوة الحاسمة العلية جداً. وبهد المص، إذن، سيكتسب بناء الجامع قيمة رمزية معينة، هي إعلان احتمالي بالحجج أن سلالة قد جاءت لتبقى. واستخدامه «القائم» بما تحمله من معاني انصر الواضحة، يُقدّم تفسيراً مشابهاً. ثم إن قرطبة الواقعة في أقصى أطراف العالم

الإسلامي، إذ يشاد فيها جامع فخيم يحمل من المعاني الرمزية أكثر بكثير من جامع يشاد في قلب العالم الإسلامي. ولا شك أنه كان يوجد مسجد جامع من نوع ما في قرطبة قبل عام ١٧٠هـ/ ٧٨٦ - ٧٨٧م، لكنه ربما كان بناء أصغر وأقل جاذبية من الجامع الذي شاده عبد الرحمن الأول.

تشير الأبحاث الحديثة أن التوسيعات اللاحقة قد خُصبت بشكل دقيق لنطاق النصب الأصلية في مسجد قرطبة - ١، الذي كان يحيطه الشمالي (كما كشفت الحفريات التي جرت في أواخر عقد ١٩٣٠) يقع حول وسط الصخر الحالي. وهكذا كان كل توسيع يرتبط بسبة دقيقة مع وضعية الجامع السابقة، مع الأخذ بعين الاعتبار أبعاد مسجد قرطبة - ١ مقياساً نوعياً. يبدو أن التوسيعين اللاحقين - في عهد عبد الرحمن الثاني عام ٢٣٣هـ/ ٨٤٨م وفي عهد الحكم الثاني عام ٣٥٠ - ٣٥٥هـ/ ٩٦١ - ٩٦٦م - قد جريا على نفس عمق ١٢ فجوة، كما هو الحال في حرم مسجد قرطبة - ١، لكن هذا لقول موضع حذل. ولم يخرج عن هذا النظام سوى التوسيع الأخير الذي جرى في عهد المنصور (٣٧٧ - ٣٧٨هـ/ ٩٨٧ - ٩٨٨م) لأن نهر الوادي الكبير أعاق التوسيعات الأخرى إلى الجنوب، مما جعل التوسيع في الجامع يمتد نحو لشرق.

سقت الإشارة إلى وجود ملامح معمارية من الجامع الكبير في دمشق ظاهرة في جامع قرطبة. وقد يكون مستغرباً أن يستثير مشاعر العربية أكبر بناء عدم في المدينة. لكن الجامع، بصورته الشامية الواضحة، يؤكد توجه مشاعر الولاء عند الحكام الأمرين في دولتهم التي تضم شتى الأنساب القبلية والعقائد. وهذه الملامح متنوعة، لكنها لا تشكل بحال من هذا الجامع اللاحق قُبْرَماً عن أصله العظيم. وقد يكون من الأدق تفسير هذه الملامح على أنها مؤشرات لما كان يمكن أن يبلغه من بلاد الشام الأموية لولا غلبة بني العباس - لأنها ملامح يندر أن تبدو في صورة تقليد مباشر. وتشمل هذه مشبكات رخام الواجهات بأناقها الهندسية وأسلوب الحفر العميق في الصخر واستخدام الفسيفساء في الجدران (وهي ظاهرة أشد مدرة في الأندلس في القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي منها في الشام في القرن الثاني الهجري/ الثامن ميلادي، يعلّم، فوق ذلك، حرفيون يجلسون من بيزنطة). ومن تلك الملامح أيضاً التشكيلات النباتية المحورة في الفسيفساء والأسلوب العتيق من الكتابة الكوفية ونظام الطبقتين، مستخدم لدعم السقف واستخدام عمق وسطي أوسع يُبرر مستواه سقف مسطح بجائين أو مجرد ارتفاع في مستوى السقف مما يُظهر البناء على شكل (T) والظاهرة الأكثر إثارة هي اختيار موضع القبلة لتواجه الجنوب - وهي وجهة كانت دقيقة في دمشق لكنها في قرطبة تشير إلى غانا أكثر مما تشير إلى مكة. والأكثر من ذلك أن هذا الاتجاه المملوط في القبلة قد بقي على حاله دون تغيير في جميع التوسيعات اللاحقة في الجامع، ولو أن كل توسيع كان يعطي فرصة لإصلاح الخطأ في وجهة القبلة. لذا كانت هذه القبلة بمثابة تذكير دائم بالتراث الشامي. ومع ذلك

فقد عدت هذه الإشارات المتعددة إلى جامع دمشق إشارات قديمة الطراز يوم جرى التوسيع الأخير في الجامع في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، لأن تصميم الجامع قد ابتعد عن سابق عهده ومع ذلك، كانت قرطبة تستعمل جامع دمشق مجرد نقطة انطلاق في جوانب أخرى. مثال ذلك قرار عبد الرحمن الثالث بناء مئذنة صحمة على الطراز الشامي على محور القبلة (ووسّع صحن الجامع إلى الشمال في الوقت نفسه) أو التوسّع الكبير الذي جرى في قرطبة بالتكثيف من استخدام الأطواق المردوجة المستعملة في دمشق بشكل بسيط. ففي دمشق كانت هذه الأطواق وسيلة لتعلية سقف قاعة الصلاة؛ لكنها في قرطبة تغدو وسيلة مفصلة لتعبير كامل في المنطقة العليا من حرم الجامع مما يضيف خصوصية في القوة والتعقيد. ثم إنه من الخطأ إظهار مهندسي العمارة في قرطبة وكأنهم مهرومون بدمشق. فالبهاء الأندلسي لم يشكك الأساس أشد اقتراباً من المسجد الأقصى في القدس، وبخاصة في احتياض الممرات المتعددة النازلة على جدار القبلة وفي وجود جناح أمام القبلة، إضافة إلى أن نمط الريزة لبائية بالمسيح أشد اقتراباً إلى فسيفساء قبة الصخرة منه إلى ما يوجد في دمشق.

وبما يناسب جامع قرطبة، بوصفه أسعى مثال معماري، كونه مرجعاً في شؤون عن مستويات شتى: بعضها رسمي وبعضها سياسي وبعضها ديني. إن الطبيعة العامة لهذا المقل لا تسمح بمناقشة مفصلة للأول من هذه المستويات، فعلى هذا المستوى الرسمي يكفي أن نشير، ولو بشكل عابر، إلى استغلال مساحة الجامع في وجوه كثيرة التفرع. ويعتمد هذا بشكل مباشر على حجمه الكبير، وبخاصة على عمارة الداخلية التي لا يبدو لها من نهاية، إذ إنها تغيب فعلاً في المجهول - وهي صورة معبرة عن عهد الأبدية. ويكشف التحليل الدقيق، بعيداً عن الحجم، أن الأثر المكاني المتميز لهذا البناء يعتمد على إلهام مقصود حول كيفية النظر إلى فراغ بعينه أو إلى عنصر من عناصر البناء، لأن الأصناف دائمة الامتزاج والافتراق؛ كما يعتمد على التلاعب بمصادر الضوء؛ وعلى التصادم بين العصابات المفتوحة والمعلقة؛ وعلى الجوانب المترابطة من الشاظر والتكرار والمعورية؛ وأخيراً حتى على نوع الريزة وتوزيعها. لكن عامل الحجم يبقى إطاراً لا غنى عنه في دعم هذه المؤثرات الرهيمة. وإذا كان الجامع يتوسّع بشكل مستمر، كذلك كان توسّع مدى ما يعبر عنه. ثم إن هذا التوسّع كان يقتصر بشكل رئيس على الحرم المسقوف إلى درجة فاقت جميع المساجد الأخرى في القرون الوسطى، حتى أصبح صحن الجامع لا يشغل سوى منزلة لاحقة. ويمكن النظر إلى هذا التكرار في التوسيع والتحصين أنه إعلان عن العودة الأموية موجهة إلى بعض الإمبراطوريات الماثلة في الشرق - العباسية أولاً ثم الفاطمية. وفي جميع الأحوال كانت النتيجة أن جامع قرطبة قد أشغل أكبر مساحة من الأرض عرفتها مساجد العصور الوسطى وقد يسع المرء القول إن الغرض من ذلك كان جعل المصلين يفقدون الحس بالاتجاه في

ذلك الرحب الرهيب. فوسائل تحديد المحاور لن يبقى لها معنى في مثل تلك الأوصاف.

وثمة تطور شكلي خاص في قرطبة يستحق الوقوف عنده: ذلك هو نظامها المرمد في أنساق القباب والأطواق. وتشكل هذه أقدم أمثلة العمارة الإسلامية التي ما تزال على حالها، لأصلي. ويعود الفضل في ذلك إلى تصاعف المستويات، التي تصفي هبة على قباب هي في الواقع صغيرة. لكن الأهم من ذلك أن هذه المآثر المعمارية تبقى محملة بالمعاني. فالتحت النافر على شكل النجمة، مثلاً، الموجود في قباب المقاصير الثلاث الكبرى - بسجوماتها المختلفة الأشكال في مواضع مختلفة من الطاق - تدكر بالتشبيه المألوف بين القبة وبين السماء، وبخاصة عندما توضع هذه السجود فوق المحراب، إذ إنه تدكر عند ذلك بسورة النور (المقوشة على محراب لا تحصى) كما تدكر بسورة الحج من سور القرآن الكريم. وفي هذا السياق المنفل بالاجزاء الدينية يمكن النظر إلى الأضلاع في هذه الأطواق في الوقت نفسه على أنها أشعة، من دون التقليل من وظيفتها النبوية الغنية. كما يمكن النظر إليها كذلك على أنها تشكل مظلة مشرفة - ربما كانت صدى بعيداً للذخيمة المقبة التي كانت في جاهلية بلاد العرب تعطي شيئاً مقدساً في حماية زعيم سياسي.

إن الأعمدة السياسية لهذا الجامع يمكن الشعور بها من بعيد البناء محاط بأسوار ذات فتحات كثيرة لأغراض دفاعية، تنظمها دهائم تجعلها أشبه بأسوار قلعة منها بأسوار جامع، وهو ما يذكر بالحروب الدائمة ضد المشركين «مسيحيين وهذه الدرجة من التحصين غير مألوفة على الإطلاق، فهي قد تشير إلى الإسلام في مظهره الحربي كما قد تشير إلى الفترة العسكرية التي دعمت الحكم الأموي. ويتحلل هذا السور السائر بوابات مرئية بأطواق النصر، ذات مستويات ثلاثة، مع أطواق مصفرة بما توحيه من هبة الملك وما نقش عليها من كتابات مطولة، هي، باختصار، استعمال جديد لنمط بناء مألوف منذ زمن بعيد.

وكانت العوامل السياسية تعبر عن نفسها كذلك بالربط الدائم بين الجامع والمسيحية فقد كانت الأشكال المعمارية تستخدم بشكل متكرر للتعبير عن السيادة. والأكثر من ذلك أن العجلة قد دارت دورتها الكاملة، من ساء الجامع الأصلي على موقع كنيسة مسيحية إلى بناء كنيسة صغيرة من الطراز الموطني وذلك في القرن الخامس عشر تبعها بعد ذلك بقرن، وفي جزء آخر من حرم الجامع، بناء كنيسة كاملة للكنيسة وهكذا نجد الأسى المسيحية داخل الجامع تحمل سيماء الأبنية الإسلامية قدر ما تحمل هذه من ملامح مسيحية سبقتها. وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن هذه الأبنية المسيحية قد أصدت بشكل كامل الانطباع الذي يحلقه الحرم الكبير. وقد يمكن القول كذلك إن اتوسيع الكبير الثاني للجامع في عام ٢٢٢٢هـ/٨٤٨م قد ساعد في إشعال فتيل الثورة المسيحية في الستة اللاحقة.

ومما لا شك فيه أن المنطقة المحيطة بالمحراب هي التي يتركز فيها المعرى السياسي. وتقع كنيسة فيلافيشوزا (Villaviciosa) [الدار المترفة] على حدود مقصورة الحكم الذي زاد توسيعها كثيراً (والواقع أن توسيعه نفسه كان مقصورة واحدة شاسعة) وهي أشبه ما تكون بحصن دفاعي، يراق مترف، ولكنه مع ذلك يُلغ رسالة فحواها أن الحاكم الخالس في تلك المقصورة منعزل تماماً عن شعبه. فزخرفتها الرائعة تؤدي معنى لاحقاً يفيد الثراء والمرلة في حين يدعي للخليفة الأموي موقعاً كونياً - لوجود ملك يواجه طاقاً متوهجاً وتشكيلات ضخمة، جميعها موشاة باللونين السماويين الذهبي والأزرق. وهذه المقصورة الضخمة (وهي واسعة بشكل مذهل بالنسبة لزمانها) تؤكد متعة موقع الحاكم. وقد جرت تحضيرات مفضلة للإعلان عن بناء المقصورة مقدماً. وينقسم الصحن لأوسط إلى سلسلة من المستويات المنفصلة عن طريق تسوية المساحة بتدرج معتد، يشمل أنماطاً غنارة بعناية من تيجان الأعمدة والأطواق تسدها دعائم ذات زحرفة بالغة الغنى. ولإعلاء وتوسيع دور الخليفة في الشئام التي تقام في الجامع جرى استغلال فن العمارة، وبخاصة العمارة عالية الشئمة في المقصورة، حيث تكون الأطواق متعددة الفصوص متداخلة ومرفوعة إلى علو يزيغ انظرده فيه من تعقيد وبراعة فنية، يسيطر عليها جميعاً صرامة فكرية بالغة. ويجب ألا يغيب عن البال أن الجامع وقصر الخلافة المجاور له كانا متصلين اتصالاً عضوياً، لأن رمز المسقوف الذي يشبه الجسر، وهو «السباط» الذي أدخله عبد الله وأصلحه الحكم الثاني، كان يقوم مقام جيل السرة بين الدين والدنيا من جسم الدولة.

إن الحجم الفائق للجامع الكبير له جانب سياسي كذلك، وبخاصة (كما سبق القول) لأن هذا الحجم كان نتيجة زيادة في المساحة المسقوفة دون صحن الجامع. ومن الجدير بالذكر أن أكبر توسيع على الإطلاق، وهو ما جرى في عهد المنصور عام ٣٧٧ - ٣٧٨هـ / ٩٨٧ - ٩٨٨م، كان من عمل وزير، وليس من عمل فرد من الأسرة الأموية. وربما كان المنصور قد أدرك أن مقصورة الحكم لا يمكن التفوق على روعتها، لذلك تجرد للتفوق على أسلافه بطريقة أخرى، أي باتساع مقياس صممه وحسب. وربما كان هذا التوسيع إعلاناً سياسياً كذلك، كأنه أراد أن يضع طابعه الشخصي على هذا الصرح الدائم التطور، وهو أبرز رمز في الأندلس الإسلامية. وبذلك تجدد حدود محراب الحكم الثاني. وكانت هذه التوسيعات المستمرة، في موقع غير مناسب بشكل متزايد، تجري عوضاً من بناء مساجد جامعة أخرى (كما كان يحدث في بغداد مثلاً) وهو ما جعل من هذا الجامع تحدياً سافراً بشكل متزايد لجميع الجرمع العباسية الضخمة في الطرف الآخر من البلدان العربية. ويجب ألا يغيب عن البال وجود أقلية مسيحية ويهودية كبيرة في المدينة، فكان هذا الجامع الضخم، إلى جانب كونه يجمع المسلمين ويوحدهم، يعبر كذلك عن سيادة ديانة لا يمكن مواجهتها.

وإذ يمكن تبيان البعد السياسي لهذا الجامع بسهولة نسبية، فإن المنطويات الأقل وضوحاً يصعب تحديدها داخلياً. ومع ذلك، يبدو أن اثنين من الموضوعات (الجنة والنور) يصرّان على الظهور بمظاهر شتى - مما يستدعي النظر إليهما بتدقيق أكبر. لكن الطبيعة النظرية لهذا التدقيق يجب ألا تخرج عن الحدود العامة.

إن الرّيتار الأصلية للجامع، وبخاصة في واجهة الصحن وفي احانب الأسفل من سقف الحرم قد تلاشت، لذا فإن النظريات حول معنى ما تبقى من نقوش في الساء لا بد أن تعتمد على دليل منقوص. ومع ذلك، فإن موضوع الأشجار واضح السيادة في داخل الجامع وخارجه. يورد القرآن الكريم ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٥)، ﴿وَفَعَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾^(٦)، ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَخَبَّ الْجَصِيدُ﴾^(٧)، ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ لِي جَنَّاتٌ وَعُيُونٌ﴾^(٨) كان صحن جامع قرطبة مرزوقاً بالأشجار، وربما كان مثل الجامع الكبير في إشبيلية تتخلله سواقي المياه. وربما كان هنا شيء من مذاق الجنة. فهي داخل الجامع نفسه كانت أعالي الأطواق الشاهقة تتشكل بما يشبه سقف النخيل؛ وهي ترجمة بالحجر لعكرة كانت موجودة في بداية فن العمارة الإسلامية، كما في دار الرسول ﷺ في المدينة. فالطبيعة المصوية للحفر بالحجر لا يمكن إلا أن تقوّي هذه الترابطات، بينما تبدو الأطواق المتعددة الفصوص برخفتها أشبه بأرهار متفتحة. وهكذا تكون الأشجار الحية في الصحن إلى جانب الحياة النباتية المنحوتة في الصخر في داخل الحرم مما يحمل من الجامع جنة فردوس مقدسة. ولا يوجد من الريادة النباتية ما يفرق ما يرى في كنيسة فيلافثيوزا حيث تبدأ قريباً من الأرض مستمرة في الارتفاع بحيث تبدو المقصورة نوعاً من الجنة الأرضية. وتكون القبلة هي المحراب الذي يغلب أن يوصف بالبوابة التي تؤدي إلى الحضور الإلهي؛ وهو هنا باب بالمعنى الدقيق لأنه يؤدي إلى مقصورة صغيرة. وحتى المئذنة كانت تفيد من تلك الرموز إذ يروي المقرئ أنها كانت مزينة بتفاح من ذهب وفضة، وبالزئبق والرمان - وهذه من ثمار الجنة نفسها.

ويشيع موضوع النور خلال الجامع - يشر القرآن المؤمنين والصدّيقين والشهداء بأن ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾^(٩). وكما هو مناسب تماماً فإن النور يتركز في محيط المقصورة، حيث تختلط أنظمة الإضاءة الطبيعية والمصطنعة. عهد أصلي وأرحب منطقة

(٥) القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية ٤٨

(٦) المصدر نفسه، سورة القمر، الآية ١٧.

(٧) المصدر نفسه، سورة ق، الآية ٩.

(٨) المصدر نفسه، سورة الحجر، الآية ٤٥ وسورة النّازعات، الآية ١٥.

(٩) المصدر نفسه، سورة الحديد، الآية ١٩

في جامع، ولا توجد إلا هنا رِيازة بالفسيقساء، وهي خير ما يتلقى النور ويعكسه. فالقطع المتوقفة في المحراب قد طُعمت بالسيفساء بشكل يجعل الإمام القائم للصلاة فيه يبدو كأن أشعة من النور تصدر من رأسه. وهذا النور الذي يمكن أن يوصف بالرمزي يقوّي منه النور الفعلي الذي ينزل على هذه المنطقة من الكوى في القباب. وكانت مشكّات النوافذ في الجامع تعمل على تصفية وتشكيل الحزم الضوئية، من تلونها (من خلال قطع الزجاج الملون) عند دخول الضوء منها إلى الجامع أما المقصورة الواقعة خلف المحراب فإنها تتلقى التوهج بشكل مختلف قليلاً من خلال رِيازتها الصدفية المحرّزة. ففي هذه المنطقة يتكرر اللونان الذهبي والأبيض، وهما خير ما يعكس الضوء، وذلك في النقوش التي تمجد كلمة الله. وتكثر الإشارات إلى لنور السماوي في القبة التي تعلو المحراب ويدعمها نور المصباح المتدلي من القبة. ويساعد التدرج في الإضاءة على تثبيت الميزات المعمارية. فالمساحة المستوية الهائلة في الحرم والسقف اسواطيء (على الرغم من نظام الدعم ذي الطبقتين) يفسران وجود ضوء خافت غامض لا يوضح حدود المساحة بدقة بل يبعث على إظهارها بمظهر أكثر انساعاً وهذا ما يسمح بإضاءة مناطق محدّدة بدرجات متفاوتة من «قوة» باستخدام شيء من ألوان المصاييح الزيتية التي كانت معلّقة في الجامع. وربما كان العامل الرئيسي الذي يؤخذ الأنوار في هذا السياق هي الأطواق، على شكل الحدود، التي تنتشر في أنحاء الجامع وفيها قطع حجارة تشع بلونين، تتكرر بلا نهاية، فتجعل من الجامع برقته شبكة من الأشعة، وتوحي بالنور، بشكل تدريجي. فلا عجب إذن أن نجد الامبراطور تشارلز الخامس (ومن المؤكد أنه لم يكن خبيراً بتاريخ الفن الإسلامي) يقول عندما رأى كنيسة الكهنة وسط الجامع المشوّء: «لو سبق لي أن عدمت ما أردتم عمله لما كان بمقدوركم أن تعملوه، لأن ما تقومون به هنا يمكن أن يوجد في كل مكان، والذي كان لديكم من قبل لا يوجد في أي مكان آخر في العالم».

ملحق

جامع قرطبة

محمد إقبال (*)

سلسلة الأثام والليالي، يا ناقثة جميع الحوادث
يا نبع الحياة والموت
أيها الخيط الحريري الناعم ذو اللونين
من غزل الله ومن نسج ذاته الإلهية المقدسة
يا نهدي مرسقي الأزل، ينبعث من عمقها وعلوها
صوت الله وتلون القدر
إن يوم الحساب ينتظرك ويتطرن ليحكم عليك ويحكم علي
وإن الأيام والليالي في موكب حول هذا العالم
وأنت وأد سنجد في الموت جزاءنا وفي الفناء أجرنا
وعندئذ لا معنى لظلمتك وتورك إلا هذا:
عجى طوبى لآلئائي من الزمن خالي من الفجر والغروب
إن كل ما في الحياة هو من رمل، كله من رمل
الفناء هو البداية والنهاية، والفناء يصيب المختبئ والظاهر

(*) شاعر ومفكر إسلامي كبير من باكستان
أعادت مدني الحصري الجيوسي صياغة هذه القصيدة من ترجمة المرحوم أسلم مالت الشموية عن
الأردية - وقد كتبها إقبال قبل منتصف القرن العشرين.

والجديد وانقديم، كل شيء نهايته الفناء.

ومع ذلك فإن في هيكल هذه الأشياء سرّاً لا يفنى
صنعه رجل من طينة الله وجملته وكملته
رجل عظيم، يورق عمله بإشراق العشق
العشق الذي هو منبع بئر الحياة، العشق الذي يحرم عليه الموت
العشق الذي يلمّ مجرى الزمن الطويل في فيضانه الهاديء الجبّار
إنّ العشق نفسه طوفان يتلعّ كل الأمواج المعاكسة
وكم من أجيال لا نعرف أسماءها، تميش في ميقات هذا العشق
بعيدة عن ساعتنا هذه

العشق هو روح جبريل، هو قلب النبي
العشق هو رسول الله، وهو كلمة الله،
وفي نشوة هذا العشق يزيد بريق طينتنا اللمانية
إنه نهر خمر لم تختمر بعد، وكأس للقلوب البيلة
وحارس المحراب، وأمير الجنود
إنه شمس جزالة، لا تُغدّ مآكنها ولا تُخصى
وهو الأمل الذي يقتطف الأعاني من أوتار الحياة
العشق هو بريق الحياة، العشق هو نار الحياة.

وأنت يا محراب قرطبة تدين بوجودك للعشق
العشق الذي لا يموت، العشق الغريب عن الرص، عن الأمل والعد،
فالألوان ولاجرّ والحجر، والكلمات والموسيقى والعناء
لا يعدّها سوى دم القلب للفاتر
نقطة واحدة من دم القلب ويولد للرخام قلب ينفض
ومن دم القلب يتدفّق الدفء والموسيقى والخيور.

إن لك يا جامع قرطبة البناء الذي يغلب الروح، ولي الشعر الذي يلهب القلب
أب تنادي قلوب الرجال ليجتمعوا أمام الله، وأنا أفتح قلوبهم
إن صغر الإنسان قوي وكبير كفة السماوات
ولو كان قصة من غبار محجورة في ذيل السماء الرقاع
كيف ترى يرقب الله الذي هو النور تعبدنا؟
لعله يشمر باللذة والحرارة التي تبرى في أعطافها الخاشعة.
أنظرني أبا، الفقير الهندي، أنظر حماسي وحرارتي
وقد ملأ النسيج لله ولرسول الله روعي وفمي.
إن صوتي ينطلق بحماسة وإحلاص
وقشارتي تعرف بشوق وحرارة
الله عظيم - وعظمة الله تنبص في كل عرق من عروقي الصائبة

أيها الجميل في ظاهرك وباطلك، إن الشاهد بأن بانك
رجل مثلك جليل، وجميل الشكل والروح
إن أسسك متينة وأعمدتك التي لا مثيل لها
تشمخ إلى السماء كما تشمخ صفوف النخيل فوق رمال الشام
والور، الور الذي رآه يوماً موسى، يلمع على هذه الحدران وعلى هذه القباب،
وفوق هذه المسارة تجلي جبريل بعزة وكبرياء.
إن المسلم الحقيقي لا يمكن أن يعرف الانكسار
لأنه يسمع حل أحاجي موسى وإبراهيم في كل دعوة للصلاة
إن عالمه لا نهاية له، وافقه لا حد له
ودجلة والدانوب والنيل ليست إلا موجة في بحر
إنه رأى أياماً عجيبة، وعرف أغرب الأقاليم
إنه ساقى في مملكة الفن، وفارس في ميدان الشوق

حره صافية لا تشوبها شائبة، وسيفه مجرب أصيل
إنه محارب وسلاحه لا إله إلا الله في درعه
وسلاحه لا إله إلا الله تحت ظلال سيفه.

بنا نرى في أحجارك كل أسرار المؤمن الحقيقي
نار أبنائه العائرة، نشوة لياليه الدائبة
رفعت وكرامته، أفكاره وخیاله العظيم
حمسته، شوقه المحرق، إدلاله لنفسه واعترازه
وكما هي يد الله فإن يد المؤمن أيضاً قليلة فنانة، قوية الخلق والحكم
لقد جُبِن المؤمن من التراب والبور، عاشقاً لروح الله وصعانه
قلبه الكبير ينض في شفق من أهل الأرض
إن هدفه رفیع - فهو لا يعبأ بأحلام الأرض
رجل على خلق عظيم، يكسب القلوب بظرة من عينيه
هاديء عند الحديث، عنيف في ملاحقة الهدف
نقي الفعل والعقل، نقي في المعارك والأعياد.

إن محور الله يدور حول إيمان عبده العظيم وكل ما هداه حبال وسراب وأوهام
المؤمن هدف الحكمة وثمره الحب
يلهب الأرواح في ساحة هذا العالم ويشعل القلوب.

يا محراب أرباب المن، يا جوهرة الدين المبین
لقد جعلت تراب الأندلس مقدساً كتراب مكة
آه هؤلاء العرب الأشاوس، ذور الأخلاق العظيمة والحكمة الساطعة
لقد مدّت نظراتهم الشرق والغرب
وفي ظلام أوروبا كانت حكمتهم هي نور الطريق

وحتى اليوم نرى الأندلس غنية بدمائهم
عطوف القلب مرحة، بسيطة الوجه مشرقة
وحتى اليوم نرى في هذه الأرض عيونا كعيون المهدي ناعمة الجفون
ترمي لحاظها نحوا فتقع سهامها في قلوبنا راسخة لا تريم
وحتى اليوم يعلق بنسيمها بقية من عطر اليمـن
وحتى اليوم يمش في أغانيها صدى من أنغام الحمـجاز.

كالسما الجديدة تمند أرضك تحت النجوم
أه، لقد مرّت أجيال، واحسرتاء، مند سمعت ساحاتك الأذان لآخر مرّة
أيّ راو بل أيّ مرتع جديد وصلت إليه
قافلة العشق الباسلة في طريقها العاصف
لقد رأت أنانيا مد زمن بعيد عاصفة الإصلاح
تمحو الطرق القديمة أثراً بعد حين
وراقبت فرسا بعيون جاحطة نار الثورة تشتعل
وتقلب صائلاً بأكمله هو كل ما عرفه الغرب
وما هم أباء روما التي شاخت وهي تعبد القديم
انساقوا مع جاذبية التجديد فوجدوا شبابهم مرّة أخرى
والآن، وقد حرك الانتعاش حتى روح الإسلام
بلمسة إلهية خفية لا يمكن أن يصفها لسان
أرقبوا آية مياه جديدة تنبخر من أرض المحيط
وآية ألوان جديدة ستعير سماء الإسلام الزرقاء.

المراجع

١ - العربية

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. *طوق الحمامة في الألفة والألف*. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.
- ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. *البيان للفريب في أخبار الأندلس والمغرب*. ترجمة إ. فاغان (E. Vaguan). الجزائر، ١٩٠١؛ ١٩٠٤.
- . تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي بروثسال. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠.

٢ - الأجنبية

- Arberry, Arthur John. «Muslim Córdoba.» in: Arnold Joseph Toynbee (ed.). *Cities of Destiny*. New York: McGraw-Hill, [1967], pp. 166-177.
- (tr). *Moorish Poetry, a Translation of «The Pennants», an Anthology Compiled in 1243 by the Andalusian Ibn Sa'Id*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953.
- Brett, Michael. *The Moors Islam in the West*. Text by Michael Brett; photos by Werner Foreman. London: Orbis Pub., 1980.
- Burckhardt, Titus. *Moorish Culture in Spain*. Translated [from the German] by Alisa Jaffa. London. Allen and Unwin, 1972.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain. Its History and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974.
- Collins, Roger. *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. New York: St. Martin's Press, London; Basingstoke: Macmillan, 1983.
- Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture*. With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem. Oxford. Clarendon Press, 1932-1940. vol. 2.
- Daniel, Norman. *The Arabs and Medieval Europe*. 2nd ed. London, New York. Longman, 1979. (Arab Background Series)
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*. Leyde. E. J Brill, 1961. 3 vols.

- . *Spanish Islam. A History of the Moslems in Spain*. Translated with a biographical introduction and additional notes by Francis Griffin Stokes. London: Chatto and Windus, 1913.
- Ewert, Christian and Jens-Peter Wisshak. *Forschungen zur almohadischen Moschee Mainz am Rhein*: P. v. Zabern, 1981 [1991], v. [1 2, 4 in 4].
- Lfg. 1. *Vorstufen*.
- Lfg. 2. *Die Moschee von Tinnal* (2 v.).
- Lfg. 4. *Die Kapitelle der Kutubiya in Marrakesch und der Moschee von Tinnal*.
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. [London]: Macmillan; [New York]: St. Martin's Press, 1970.
- Ibn Hazm, Abū Muḥammad 'Alī ibn Ahmad. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Translated by A. J. Arberry. London: Luzac, 1953.
- Imamuddin, S. M. *Muslim Spain, 711-1492 A.D. A Sociological Study*. Leiden: E. J. Brill, 1981. (Medieval Iberian Peninsula. Texts and Studies; v. 2)
- Jackson, Gabriel. *The Making of Mediaeval Spain*. [New York]: Harcourt Brace Jovanovich, [1972]. (History of European Civilization Library)
- Lévi-Provençal, Evariste. *La Civilisation arabe en Espagne, vue générale*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1948. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; v. 1)
- . *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. vols. 1-2.
- Lombard, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur, VIII^e - XI^e siècle*. Paris: Flammarion, [1971].
- Al-Maqqarī, Abū'l - 'Abbas Ahmad ibn Muḥammad. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Translated by Pascual de Gayangos. London: Printed for the Oriental Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843. vols. 1-2.
- Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, MD: [J. H. Furst Company]; Hispanic Society of America, 1946.
- O'Callaghan, Joseph F. *A History of Medieval Spain*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.
- Read, Jan. *The Moors in Spain and Portugal*. London: Faber, 1974.
- Thompson, E. A. *The Goths in Spain*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Torres Balbás, Leopoldo. *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat al-Zahra'*. Madrid: Editorial Plus-Ultra, [1960]. (Los monumentos cardinales de España; 13)

إشبيلية الإسلامية؛ تاريخها السياسي والاجتماعي والثقافي

رفاييل بالتشيا (*)

مقدمة

يمكن اعتبار الفترة الإسلامية لمدينة إشبيلية أهم فترة في تاريخ هذه المدينة تمتد عبر العصور، بدءاً بالأرمنة شبه الأسطورية (Tartessian Times). ورغم ذلك فإن الخمسمئة عام وما يزيد (٩٢ - ٧١٢ هـ / ٧١٢ - ١٢٤٨ م) التي كانت فيها المدينة والمنطقة المحيطة بها جزءاً أصيلاً من الحضارة العربية - الإسلامية يجب أن يُنظر إليها - في اعتقادي - على أنها محض مرحلة ساهمت، كما ساهم غيرها من المراحل، في تكوين إشبيلية كما هي اليوم، أو كما كانت في المراحل التالية للمرحلة موضوع الدراسة الحالية. أما إشبيلية كما كانت في أوج العصور الوسطى فإنها إحدى صور هذه المدينة التي يجب أن ينظر إليها جنباً إلى جنب مع مدينة هسبالس (Hispalis) الرومية أو العاصمة التي أضحت صلة الوصل مع العالم الجديد منذ عام ١٤٩٢ م.

وحقيقة الأمر أن إشبيلية الإسلامية برزت من فؤاد مدينته مكتمة، وودت تراث حضاري عديد المعالم. وسبب من موقعها وسط السهول الخصبة على ضفاف نهر الوادي الكبير، في الموقع الذي يصبح فيه النهر غير صالح للملاحة، فقد استقطبت الاستيطان البشري منذ قديم الأزمنة، كما أن العناصر المكونة لتراثها هذا (ما قبل الرومية، والبيزنطية أو الشرقية، والرومية والقوطية القديمة (Visigothic)) قد رودتها، حتى في هذه المرحلة المبكرة، بأساس يتسع لاندماج الحضارات الجديدة. تلك كانت

(*) رفايل بالتشيا (Rafael Valencia) أستاذ اللغة العرمة وتاريخ الإسلام وتاريخ لاندلس في

جامعة إشبيلية. له مؤلفات كثيرة في هذه المجالات

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

المدينة التي أصاب إليها الإسلام مساهمته في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي بحيث أصبحت مختلفة جذرياً عندما أتاها المستوطنون المسيحيون في القرن الثالث عشر الميلادي لتركوا بدورهم تأثيرهم فيها.

وتعكس تحركات السكان في زمن الفتح العربي عنصر الاستمرارية هذا. وكما كان الحال على الأغلب في البلدان العربية القروسطية، فإن فتح إشبيلية لم يأت بقوة السلاح بل عن طريق الاتفاقيات. وهما ما مكّن من قيام علاقات حميمة سريعة بين الأقلية العربية، الغالبة من جهة وحكام هسبالس الفيزقوطيين من جهة أخرى. وفي الواقع، وعبر تاريخ إشبيلية، نجد أن غالبية القادة في الحقول السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانوا من سلالة سارة القوطية سليلات الملك الفيزقوطي شبطشه (Witiza) وإحدى قريبات آخر أساقفة المدينة قبل عام ٧١١م، وزوجها عمير بن سعيد أحد فنانحي إشبيلية العرب والمصدر من قبيلة خنمية^(١). أما البنية الاقتصادية والاجتماعية لإشبيلية الإسلامية فقد كانت تقوم - كما كان الحال في الأندلس كلها وفي باقي العالم الإسلامي في ذلك الوقت - على القبلية العربية، كما كانت القوة السياسية بيد الأرستقراطية العربية. ولكن يجب القول إن الجزء الأكبر من السكان في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين، الذين حكمهم الأمراء والخلعاء الأمويون كانوا إما من المولدين الأندلسيين أو ممن اعتنقوا الإسلام واندمجوا في البنية القبلية العربية.

وأصبحت المدينة أول عاصمة للأندلس أو لذلك الجزء من شبه الجزيرة الأيبيرية الذي كان بيد المسلمين، ولكن سرعان ما انتقلت العاصمة إلى قرطبة لأفضلية موقعها بالنسبة للحكومة شبه الجزيرة كلها. وفي القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي ونحت إمرة المرابطين والموحدين استعادت إشبيلية مكانتها كعاصمة حيث كانت الحدود مع المملكة القشتالية قد تراجعت نحو الجنوب في ذلك الوقت نتيجة للغزو المسيحي. تلك كانت الفترة التي أصبحت فيها العلاقات مع شمال إفريقيا على أفضل حال، وأخذ ميناء إشبيلية ييسر تحركاً أوسع للناس والبضائع بين شبه الجزيرة والمغرب، كما كان يتمتع بميزة القرب من مضيق جبل طارق.

أولاً: إشبيلية الأموية

نتجت هذه الأعلوية الاجتماعية عن مجموعة دقيقة جداً من العوامل التي شملت معتنقي الإسلام عن طريق موثاقين الحماية، وهي عوامل تابعة بشكل رئيس من التراث

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن حرم، جبهة أنساب العرب، تحقيق ومطابق عبد السلام محمد هارون، دوائر العرب، ٢، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)، ص ٤٢٤. كان والد عدد من الأسر المهمة في إشبيلية الإسلامية مثل بني حجاج، بني سيد وغيرهم ومن المشاهير بنو القوطية (أبناء القوط) من ذرية سارة وهيسى بن مراحم

العربي، إذ ليس لدينا معلومات تفيد بوجود أي استيطان بربري ذي بال في منطقة إشبيلية وقد تعزّز الماتحون الذين دخلوا البلاد عام ٩٤هـ/٧١٢م بفزق من جدد ملح ابن بشر من بلاد الشام الذين قلعوا إلى شبه الجزيرة كي يضربوا ثورات البربر التي عمت الأراضي الأندلسية^(٢) بأسرها، وكان الذين استقروا من هؤلاء الحند في إشبيلية من المدينة الشامية حمص. وكما كان حال الهجرة العربية اللاحقة (التي كان الحكام الأمويون يؤيدونها) فإن معظم هؤلاء الحند كانوا ينتمون إلى قبائل عربية بمانية، أي أنهم أتوا أصلاً من الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة العربية، بل إن اليمانيين في الحقيقة شككوا أكثر الجماعات القبلية عدداً وعتةً في منطقة إشبيلية وفي غرب البلاد بأسرها، وهذا ما يتجلى في ولاية أول أمير أموي: عبد الرحمن الداخل، وفي الثورات التي انتشرت خلال حكم الأمير عبد الله. وهذه الفترة الأخيرة، أي القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، فترة مهمة في تاريخ إشبيلية المسلمة والأندلس بأسرها^(٣). أما الأزمة التي أثارها اندماج العناصر الهسبانية مع السكان المسلمين فقد كانت من نوع مختلف جوهرياً عن تلك التي قامت في المشرق، حيث أدى صعود المسلمين الآخرين إلى السطة السياسية، التي كانت حتى ذلك الوقت حكراً على العرب، في ١٣٣هـ/٧٥٠م إلى أن يحل العباسيون محل السلالة الأموية في الحكم، لا بل إن السياسة الأندلسية ظهرت إلى الوجود بعد قرن من الزمان ونشأت عن آليات اجتماعية أكثر مرونة ونشابةً وهكذا استطاعت الأسرة الأموية في الأندلس بعد فترة من المصاهب الكبيرة ما بين عامي ٢٥١ - ٣٣٠هـ/٨٦٥ - ٩١٢م أن تحتفظ بحكم فعال

Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Qaṣṣīyah, *Historia de la conquista de España* (٢) *de Abenalcotía el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencoralaiba*, traducción de Don Julián Ribera, Real academia de la historia, Colección de obras árabas de historia y geografía, tomo 2 (Madrid: Tipografía de la «Revista de archivos», 1926), p. 20;

أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ - ١٩٦٧)، ج ٥، ص ٣٨٨ و ٤٩١، و Ibn 'Idhārī al-Marrakushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-maḥṣūb, et fragments de la chronique de 'Arīb*, nouv. éd. publiée d'après l'éd. de 1848-1851 de R. Dury et de nouveaux manuscrits, par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal, 2 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1948-1951), vol. 2, pp. 23 et 31.

(٣) أبو مروان حيّان بن خلف بن حيّان، *كتاب القتيب في تاريخ رجال الأندلس*، وهو مشتمل على تاريخ دولة الأمير عبد الله الأموي بطرطبة في مروان حيّان بن خلف القرطبي المعروف بابن حيّان، عسى يشهد من النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة البلدية بأكسرد الأب مشورم - أنطونية (باريس) بولس كنسركاني، ١٩٣٧، ج ١، ص ٦٧ - ٨٥، وأحمد بن عمر بن أنس المدني (أبى الدلائلي)، *ترميم الأخبار وتوزيع الآثار*، تحقيق عبد العزيز الأهواني (مطبعة: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ص ١٠١ - ١٠٥.

في شعب أندلسي مسلم انصهرت فيه العناصر العربية والهسبانية كما أشرنا سابقاً
غير أنه لم يَدُنْ بالإسلام جميع سكان إشبيلية الإسلامية؛ فضمن إطار حصارى
عام يمكن وصفه بالعربي - الأندلسي، كان يوجد هنالك لزمان طويل - وربما طوال
الفترة موضوع البحث - أقليتان إحداهما مسيحية والأخرى يهودية. وهذا الوضع، مثله
مثل العملية المنسجمة لدخول الناس في الإسلام وترسيخ جماعة الأغلبية التي وصفتها
فيما سبق، يُعَدُّ دلالة على روح التسامح التي تميّز بها تاريخ الأندلس وحيث لا
يوجد لدينا سوى إشارات قليلة جداً للأقلية اليهودية في الأندلس فإن الصورة تختلف
تماماً بالنسبة للمستعربة، أي المسيحيين الهسبانو قوطيين الذين احتفظوا بديانتهم (في
٧١٢هـ/٧١٢م شكل هؤلاء المسيحيون غالبية السكان ولكن العديد منهم اعتنقوا
الإسلام فيما بعد). وكانت المدينة مقرّ رئيس أساقفة الأندلس، وهو الرئيس المطور
للجماعة المسيحية في الأندلس ولديها قائمة بأسماء رؤساء الأساقفة حتى العام
٥٤٢هـ/١١٤٧م عندما دخل الموحدون شبه الجزيرة، رغم أنه كان من شبه المؤكد
وجود جماعات من المستعربة في منطقة إشبيلية بعد هذا التاريخ. وكان للجماعة
(المسيحية) أعيادهم الخاصة كعيد أسقف إشبيلية القديس إيريدور (Isidore)، الذي
كان يحتفل به في الرابع من نيسان/إبريل^(٤). أما الأسقف ريكايفرد (Reccafred) وهو
أحد الذين خلفوه خلال الحقبة العربية، فقد ترأس مجلس قرطبة في عام ٢٣٧ -
٢٣٨هـ/٨٥٢م الذي وضع حدّاً لثورات المستعربة في عاصمة الخلافة الأموية^(٥). وقد
ذكر ألفونسو العاشر^(٦) الأسقف دون خوان (Don Juan) الذي ترجم الكتاب المقدس
إلى العربية. وهناك رجلان آخران مهمان وكلاهما كان أسقفاً لمدينة إشبيلية وهما عباس
ابن المنذر الذي أرسله الخليفة الأموي عبد الرحمن الثالث (الناصر) سفيراً إلى بلاط
راميرو الثاني (Ramiro II) في أراغون^(٧) (Aragon) وعبيد الله بن قاسم وكان
معاصراً للخليفة الحكم الثاني^(٨). وقد عاش هذان الأسقفان في فترة تم فيها إلى حد

Arto Iba Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue*, publié par R. Dozy, (١) nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat, *Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies*, v.1 (Leyde, E. J. Brill, 1961), pp. 66-67

(٥) لقد بقيت أسماء عدد من مطارنة إشبيلية من أوائل القرون الوسطى، وبمضيها ذكره مؤرخون مسيحيون بأسماء كاثوليكية مثل أوبياس (Oppas) وتيوفولفو (Teodulfo) وديفيد (David) وسلفادور (Salvador) وجروليان (Julian) انظر: Rafael Valencia, «Los mozárabes», in: Rafael Valera, *Sevilla musulmana hasta la caída del Califato. Contribución a su estudio* (Madrid, 1988), pp. 759-779

(٦) *Cronica General* (Madrid, 1955), and Francisco Javier Simoart, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols. (Madrid: Ediciones Turner, [1983?]), pp. 320-323

(٧) أبو مروان حيان بن حلف بن حيان، للقبس من أبناء أهل الأندلس (مترجم، ١٩٧٩)، ج ٥، ص ١١٢.

(٨) Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II* (Madrid, 1967), pp. 185-186.

كثير تعريب جماعة المستعربة ضمن حضارة أندلسية عامة حيث كان الخليفة في قرطبة هو في الحقيقة «أمير المؤمنين».

وفي القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، خلال الخلافة الأموية ذاتها شهدت إشبيلية فترة مبكرة من التآلق عكست الازدهار الذي تمتعت به البلاد بأسرها في وقت كانت فيه، الأندلس القوة الرئيسية في غربي المتوسط، وكان لها تأثير لا يستهان به في أوروبا المسيحية والمغرب. وكان أبو محمد الزبيدي (٣١٤ - ٣٧٩ هـ/ ٩٢٦ - ٩٨٩ م) أحد الشخصيات المهمة في إشبيلية في ذلك الزمن، وكان قاضياً شهيراً ولعوباً ومؤدباً خاصاً للخليفة هشام الثاني، وإضافة إلى مؤلفاته في فقه اللغة والتاريخ (ومنها كتاب عن العربية المحكية في الأندلس)^(٩) فقد كان له عدد من القصائد التي كتبت بروح أندلسية ذات آفاق واسعة ومنفتحة، وفيما يلي مثال موجز من هذه الأبيات:

الفقر في أوطاننا غربةً والمال في الغربة أوطانٌ
والأرض شيء واحد كلها والساس إخوان وجيران^(١٠)

وقد حصر الزبيدي قاض آخر لإشبيلية لعب فيما بعد دوراً بارزاً في الأندلس وهو محمد بن عبد الله بن أبي عامر، الذي دعي المنصور فيما بعد، وكان حاكم لبلاد الحفصي المؤثر في عهد هشام الثاني ورغم تولي المنصور عدداً متزايداً من المناصب في بلاط الخليفة فقد احتفظ بمنصبه قاضياً لإشبيلية حتى أواخر أيامه تقريباً. ونظراً لأهمية هذا المنصب الاقتصادية فقد كان يدير الأوقاف، أي ممتلكات المؤسسات الدينية. وهناك ما يدعير إلى الظن أنه، في منطقة إشبيلية على الأقل، كان من الممكن الالتفاف حول نظام الوراثة في الشريعة الإسلامية (حيث تقسم الأملاك بين جميع ورثة المتولي) باستخدام نظام الوقف، وكان من نتيجة ذلك أن أمكن حصر أملاك الأسرة كلها في يد شخص واحد. وهذا يمكن أن يفسر استمرار الملكية الواسعة للأراضي من الحقة القوطية القديمة وحتى العصور المسيحية المتأخرة.

ثانياً: القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

بالنظر إلى ما تقدم، ليس من المستغرب أن يستولي القاضي محمد بن عامر على السلطة في إشبيلية وفي غرب الأندلس عند سقوط الخلافة الأموية في قرطبة. ويبدأ

(٩) أبو بكر محمد بن حسن بن ملحق، لحن العوام، تحقيق وتعليق ومضام عبد التواب، كتب لحن

العام، ١ (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٤)؛ تحقيق عبد العزيز مطر (الكويت: [د ن]، ١٩٦٨)

(١٠) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطبيب من حصن الأندلس للطبيب، تحقيق إحسان

عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٧٤، ولما جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة

الضبي، بغية المتعصب في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق مرشمكة قلندره وخ ريداره (بحرط

روحي، ١٨٨٤)، ص ٥٦

بحكمه في ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م عهد جديد في التاريخ الأندلسي وهو ما عُرف بعهد ممالك الطوائف الذي تجزأ فيه كيان الأندلس الثقافي والاقتصادي إلى دويلات. وربما كان لقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي من أكثر الحقب أهمية في العصور الوسطى، فهو يمثل إسهاماً في عهد رودريغو دياز دي يبار، السيد (Rodrigo Diaz de Vivar, El Cid). وقد أقامت الممالك المسلحة والمسيحية المختلفة التي شكلت النية السياسية شبه الجزيرة الأيبيرية شبكة غنية ومتداخلة من العلاقات في ما بينها. وكانت لممالك الأندلسية تشهد فترة من الازدهار الحضاري وازاء ضعف عسكري وسياسي في مواجهة الدول للمسيحية، الأمر الذي جعل قدوم المرابطين أمراً محتماً في النهاية. وشيئاً فشيئاً ضمت إشبيلية المناطق المجاورة (قرمونه (Carmona) قرطبة، إشبجة (Ecja)، مورون (Morón)، الجزيرة الخضراء (Algeciras) لينبله (Niebla)، ... إلخ) فتبع عن ذلك توسع المساحة الجغرافية للمدينة بعد أن كانت محصورة في حدودها الاقتصادية والاجتماعية وحسب. وبلاحظ في ذلك الوقت تحول إشبيلية إلى مركز علمي وأدبي من الطراز الأول، حيث أخذ الفلكيون والشعراء والفلاسفة يؤمونها من جميع أطراف الأندلس طلباً للدعم من البلاط العبادي تحت رعاية ملوك المعتمد والمعتمد^(١١). وعند النظر في هذه الفترة، كما هو الحال في تاريخ إشبيلية برمتها فإن الدهن يقفر في الحال إلى الشعراء، غير أن المدينة الآن اجتذبت كذلك الباحثين من جميع الأصناف كما حدث فيما بعد، أيام الموحدين. ويبدو أحياناً كأن أعمال ابن عمار من أهل شلبه (Silves) أو ابن زيدون أو ابن حزم أو أبيات المعتمد نفسه هي وحدها التي تناقلتها الأجيال اللاحقة.

فيا ليت شعري هل أبين ليلة	أمامي وخلفي روضة وغدير
بمليحة الزيتون مودعة الملا	تسقي حمام أو ترن طيور
بزاهرها السامي الذي جادة الحيا	تشير الثريا نحون وتشير
ويلحظنا الزاهي وسمد مسوده	غيوزين، والعصب المحدث هبور ^(١٢)

(١١) الملوك الثلاثة في مملكة بني عباد في إشبيلية هم: أبو القاسم محمد بن إسماعيل بن عباد،

القاضي (٤١٤ - ٤٣٣هـ/ ١٠٢٣ - ١٠٤٢م) وابنه أبو عمر عباد بن محمد المعتمد (٤٣٣ - ٤٦١هـ/ ١٠٤٢ - ١٠٦٩م)

(١٠٦٩م) وأبو القاسم محمد بن عباد للمعتمد (٤٦١ - ٤٨٤هـ/ ١٠٦٩ - ١٠٩١م).

(١٢) أبو القاسم محمد للمعتمد بن عباد، ديوان المعتمد بن عباد، ٤٣١ - ١٠٤٠/ ١٨٨ - ١٠٩٥.

جمع وتحقيق رضا الحبيب السويدي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٥)، هامش رقم (١٦٥)، ص ١٧١ - ١٧٢، ولقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٧٥.

ثالثاً: القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي

وفي عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م كان مقترراً للمعتمد أن يتوفى في أغمات (قرب فاس في المغرب اليوم). وكان المرابطون قبل ذلك بأربعة أعوام وبعد غزوهم لشمال إفريقيا قد دخلوا الأندلس يطلب من ملوك الطوائف (حيث إنهم وحدهم كانوا القادرين على احتواء التقدم المسيحي). وكما حدث مع الموحدين، أي البربر من بني مصمودة الذين استولوا على المناطق الإسلامية في شبه الجزيرة عام ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م فإن وجودهم قد راد من العنصر الشمال إفريقي في الحضارة الأندلسية. وربما يكون أكثر دقة أن نقول إن التراث الأندلسي المتراكم استطاع بطريقة ما أن يجعل اندماج المرابطين والموحدين فيه ممكناً، فالخلفاء، من كلتا السلالتين، الذين اختاروا إشبيلية عاصمة أندلسية لهم تمكنوا في النهاية من هضم الأوجه الحضارية الأندلسية. وبالرغم من جميع الاعتراضات التي كان يطلقها علماء المرابطين فإن الشعر لم يختف في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي وهؤلاء العلماء أنفسهم، الذين أدانوا الموسيقى الناشئة في إشبيلية على أنها معادية للإسلام، شهدوا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تطوراً نهائياً لها بمصيعة انتقلت بها عن طريق غرناطة في عهد بني نصر إلى شمال إفريقيا حيث ما زالت تعرف حتى يومنا هذا بالموسيقى الأندلسية^(١٣) وهكذا تم اندماج هذه القبائل من شمال إفريقيا في حضارة الأندلس العربية الإسلامية الوسيطة. وفي الحقيقة شكلت الأندلس والمغرب جزءاً من منطقة حضارية واحدة منذ القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي وكان هناك اتصال كثيف بين المنطقتين إلا أن العلاقات خلال هذه الفترة اتسعت كثيراً بحيث لم يكن هناك فرق بين أن ينصرف لدارسون إلى أبحاثهم في غرناطة أو فاس، في الرباط أو قرطبة. كما حكم الخلفاء إمبراطوريتهم الشاملة إما من مراكش أو من إشبيلية. أما التجار فقد سبروا أعمالهم من جانبي مضيق جبل طارق، سواء بسواء.

ونمثل مرحلة المرابطين - الموحدين التشكيل النهائي لإشبيلية في الحقبة العربية؛ فلم تتوسع حدود المدينة المتوارثة منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي حتى الأرملة الحديثة. وقد أضفى الخليفة أبو يعقوب يوسف الشاهد وأبو يوسف يعقوب المصور على إشبيلية الخطوط الرئيسة لتطورها المدني العام إضافة إلى أهم مآنيها. ثم أصبحت موطن ابن رشد، وأسرة ابن زهر والمتصوفة من إقليم الشرف (Aljarafé) الذين كانت حياتهم وخبراتهم تجسداً بارزاً للثروة الروحية الإسلامية. وكان أبو بكر

Mahmoud Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, la bibliothèque arabe, (١٣)

collection hommes et sociétés (Paris: Sindbad, 1980).

محمد بن العربي (٤٦٧ - ٥٤٣ هـ / ١٠٧٥ - ١١٤٨ م)^(١٤) وهو أحد أبرز شخصيات إشبيلية مسؤولاً عن بناء أسوارها، ويذكره ابن خلدون نفسه كشخصية رئيسة في تاريخ التربية الإسلامية. ويكشف مهاجته الدراسي بوضوح عن الرقي الثقافي الذي بلغته الحضارة الأندلسية.

وقد كان من حسن حظي أن الله قيسر لوالدي، في طمولتي وفتوتي وشبابي، أن يختار لي مؤدبين يعلمونني القرآن حتى حفظته وأنا ابن تسع سنين. ثم هيا لي ثلاثة مؤدبين أولهم ليكمل معرفتي بالقرآن؛ والثاني ليعلمني اللغة؛ والثالث ليعلمني الحساب فلما بلغت السادسة عشرة غدت عالماً بعشر من القراءات من إدغام وإظهار وتجويد وتنظيم ووقف وقصر... .

ثم تعلمت وجوه اللغة المتعددة، وفرات أشعار المتقدمين والمتأخرين من العرب. واستمعت إلى تفاسير التراث والحديث. ثم تلقيت دروساً في الجبر إلى جانب كتاب إقليدس وغيره من كتب الهندسة. وتعلمت الجداول الفلكية الثلاثة وطريقة استعمال الأسطرلاب. وقد سمع لي المؤدبون الثلاثة أن استريح من العصر حتى صبيحة اليوم الثاني لكنني لم أمتنع نفسي راحة بل واصلت القراءة وتسجيل الملاحظات. وكان ذلك كله في أول شبابي^(١٥).

رابعاً: العمارة

لا شك في أن فن العمارة بشكل أحد أبرز سمات إشبيلية العربية التي ورثتها إشبيلية المعاصرة من العصور الوسيطة المتقدمة. وكان الجامع أو المسجد يمثل المركز الرئيس في المدينة الإسلامية حيث كانت تقام صلاة الجمعة. وقد بني أول جامع في الموقع الذي تقوم فيه اليوم كنيسة السلفادور في منطقة من المدينة القديمة ما زالت

(١٤) أبو القاسم خنم بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعحدثيهم وفقهائهم وأديانهم، تحقيق ف. كويرا وج. ويبيرا، ٢ ج (ملريد، ١٩٨٢)، هامش رقم (١١٨١): *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H.A.R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-), vol. 3, p. 729.

وتشمل أعماله أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي. أحكام التورق، ٢ ج في ٢ مج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٧)، والمواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حققه وعرف حواشي عبد الدين الخطيب (القاهرة). لجنة الشياخ المسلم، (١٣٧١هـ).

(١٥) من كتاب ابن العربي، المواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ص ١١ وما بعدها [بصرف وتلخيص من الكتاب].

تجارية حتى يومنا هذا كما كانت في أيام العرب. ويرجع تاريخ إنشاء هذا الجامع إلى العام ٢١٤هـ / ٨٢٩م إبان حكم عبد الرحمن الثاني، وكان يصمم أحد عشر صحناً صممت متعامدة مع حائط القبلة، الذي كان يواجه الجنوب كما هو الحال في جميع المساجد الأندلسية. وكان مستطيل الشكل وله، كما يصفه الكتاب المعصرون^(١٦)، أعمدة من المرمر تستند عليها أقواس من القرميد، أما متارته المحفوظة حتى يومنا هذا داخل برج الكنيسة فهي ذات تصميم مربع يبلغ طول ضلعه حوالي ستة أمتار، وقد استعمل في بنائها الأصلي، كما كان الحال غالباً في إشبيلية، الحجارة المربعة التي تعود إلى العصور الرومية، وهناك في داخل المنارة سلم لولبي، مما لا نراه في المشرق حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، يلتف حول عمود أسطوانتي متين في المركز. وهي كل واحدة من زوايا المنارة، حسب وصف المعري، تقوم ثلاثة أعمدة من المرمر. تصل حتى القمة، ربما نمت إضافتها على يد المعتمد الذي رقم المنارة بعد ونزال عام ٤٧٢هـ / ١٠٧٩م (المشار إليه على الحجر التذكاري الذي ما زال محفوظاً في الموقع)^(١٧). ويمكننا اليوم أن نرى كذلك صحن هذا الجامع الأصلي الذي لا بد وأنه كان على مستوى أكثر انخفاضاً من فناء الكنيسة الحالي: كما أضيفت إلى الأقواس الأجرية العائدة إلى القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي الترميمات التي أدخلت على هذا البناء التذكاري خلال فترة الموحدين، وفي القرن الثامن عشر الميلادي.

وعندما لاحظ الخليفة أبو يعقوب يوسف أن هذا الجامع الذي كان يدهى بجامع ابن خديس كان من الصغر بحيث لا يكفي لإقامة خطبة الجمعة في حشود بحجم سكان إشبيلية في ذلك الوقت، قام بتشييد جامع جديد أكبر منه في موقع الكاتدرائية الحالية. وكان في بنائه وأبعاده الكبيرة يشع خطوط المرابطين: أعمدة آجرية وأقواس على شكل حدرة الحصان المدببة وصحون عمودية على جدار القلعة الذي يمثل في قاعة

(١٦) أبو عبيد عبد الله بن عبد الحريز اليكزي، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد اليكزي (ت ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م)، تحقيق عبد الرحمن علي الحسني (بيروت: دار لارشاد، ١٩٦٨)، ص ١١١٢. *Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mu'īn al-Himyari, La Péninsule ibérique au Moyen Âge d'après le Kitāb arrawq al-mi'ār fi ḥabar al-aḡṣār d'Ibn 'Abd al-Mu'īn al-Himyari, texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un répertoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal, publications de la «Fondation de Goeje», no xii (Leyde: E. J. Brill, 1938), p. 20, et*

المعري، ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار، ص ٩٦.

D. Oliva, E. Gálvez and Rafael Valencia, «Fondos epigráficos árabes del Museo (١٧) Arqueológico de Sevilla», *Al-Qanara*, vol. 6 (1985), note (8).

الخطبة وجهة الصلاة للمسلمين. ويمكن اليوم رؤية بقايا هذا المسجد الذي شيد في عهد الموحدين وبقايا زيتته المثرقة في «ساحة البرتقال» (Patio de los Naranjos) كما توجد هناك مسارت «الخيرالدا» وهي الجزء الوحيد الذي بقي منه بأكمله. وأكمل بناء هو الخطة في ٧٥١هـ/١١٧٦م ولكن توسيع الصحن قد تم في تاريخ متأخر وأما الخيرالدا نفسها فقد أمر الخليفة الموحّد نفسه بتشيلها في ١٣ صفر من عام ٥٨٠هـ/ ٢٦ أيار/ مايو ١١٨٤م على الحائط المواجه للشرق حيث يلتقي فناء المسجد بقاعة الصلاة وقد استعملت الحجارة المربعة الرومية في بناء الأسس أما في المستويات العليا فقد استبدلت الحجارة بالأجر المنحوت. وأقيم على موشور سباعي مركزي موشور آخر بأبعاد أكبر كما أقيم عمر منحدر مُقنطر يصل بينهما. وزينت المارة من الخارج بمساحات من الأجر المزخرف وهذا ما استعمل كذلك في تأطير كوى الإنارة هي جدران السلام الموصلة. وفي هذا الشكل الأصلي (قبل أن يضاف عليها هيرنان رويث (Hernán Ruiz) مظهرها المميز في القرن السادس عشر الميلادي توجّ الخيرالدا «جامور» [لب النحل] عليه أربع كرات مذهبة مرصوفة على قضيب حديد في نظام متناقص الحجم. ويورد مؤرخ الموحدين أبو مروان بن صاحب الصلاة (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) هذا الوصف للبرج، وهو أبرز ما يميز المدينة في العالم أجمع: «هذه المنارة هي أعظم من جميع المنائر الأخرى في الأندلس قاطبة، في ارتفاعها وفي بناائها العائق. وعهد النظر إليها من بعيد يبدو وكأن جميع نجوم السماء قد توقفت في نلب إشبيلية»^(١٨).

وكانت إشبيلية الإسلامية تزدهر بأماكن أخرى للعبادة بعضها في الهواء الطلق وكان يستخدم في الاحتفالات المهمة. وكان أحد هذه الأمكنة المصل^(١٩) في الجهة الجنوبية من «الفصور» (Alcázares) عند «باب النخيل»^(٢٠) ويشغل هذا الموقع ليوم بناء الجامعة الرئيس. كما كان هناك عدد كبير من الجوامع المحلية في إشبيلية، نجد قائمة طويلة بأسمائها محفوظة في النصوص العربية وفي النصوص مسيحية المبكرة كذلك، حيث تمزّل بعضها إلى كنائس مسيحية بعد عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م. وكان هذا التحول في أماكن العبادة ظاهرة عامة في المدينة، وكنيسة السلفادور التي ذكرناها

(١٨) أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي بن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، تحقيق عبد الهادي التاري (بغداد، ١٩٧٩)، ص ٤١٦.

(١٩) ابن حيان، القتيبي من أبناء أهل الأندلس، ج ٣، ص ٩٧٥ ابن حميرة الصبي، بنية الشمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص ٨٥، و Al-Himyari, *La Péninsule Ibérique au Moyen - Age* d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'tār fi ḥabar al-aḥqār d'Ibn 'Abd al-Mu'min al-Himyari. p. 20.

(٢٠) أبو الحسن علي بن بسام، الخلاصة في هاشم أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ج ٨، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٤٣٠.

سابقاً مثال على ذلك: إذ كانت في البداية بناية رومية تستخدم في مناسبات دينية، ثم أصبحت كنيسة في الفترة الفيزقوطية، ثم تحولت إلى أول جامع في المدينة، وبعد الحروب القشتالية تحولت ثانية إلى كنيسة. ويستفاد من نصوص هذه الفترة أن مدينة إشبيلية كانت مقسمة إلى أحياء منفصلة تأخذ أسماءها من الجامع المحلي الرئيس فيها على غرار ما حدث مباشرة بعد عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م، وقام بجوار الكثير من تلك المساجد نمط من الأبنية تميّز به تخطيط المدن المسلمة، وأعني بذلك الحمامات العامة وبعضها ما زال محفوظاً حتى يومنا هذا ولكنه يستخدم لأغراض مختلفة تماماً عن الأغراض الأصلية له.

وعرفت كذلك نماذج أخرى من الأبنية كالقصور التي شيدت في زمن بني هبّاد، وخلال فترة الموحّدين. وما زال بعض هذه القصور باقياً حتى يومنا هذا ولو أن حالها تبدّل إلى حدّ كبير. وعلى سبيل المثال كان قصر المبارك وقصر المكرم^(٢١) مكانين تزخر فيهما حياة البلاط بالموسيقين والشعراء إبان القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وقد شيّد أولهما على الطرف الجنوبي للمدينة المسورة فوق أبنية سابقة له مثل دار العمارة الخاصة بمجد الرحمن الثالث^(٢٢). وقد خصصت تلك المنطقة من المدينة خلال الفترة الإسلامية عموماً لتصرف أعمال الحكومة وهناك كان يتم اتخاذ القرارات بشأن مصير المدينة والمناطق التابعة لها. وقد قام الممتد بزخرفة القصر بالأعمدة والمواد المجلوبة من مدينة الزهراء كما ألحقت به قلعتان من عهد الموحّدين في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وبعد احتلال المسيحيين للمعاصرة كان ملوك قشتالة وعلى الأخص منهم بيدرو الأول (Pedro I) هم الذين أضفوا على قصور إشبيلية الشكل الذي تبدو عليه في يومنا هذا. كما أنه تم حفظ الطابع الإسلامي لهذه الأبنية الأثرية على أيدي معماريين جلبوا من طليطلة أو من مملكة بني نصر في غرناطة، وفي جوّ من التعريب الملحوظ على المستوى الحضاري كان مقدراً لألفونسو العاشر (الحكيم) (Alfonso X) وبيدرو الأول أن يصرّفا شؤون الحكم من هنا. ويجدر بنا أن نذكر المجمعات التي أنشئت حول البهيرة أو (Huerta del Rey) وهي مجموعة الإنشاءات (القصور، البركة الكبيرة، وصيرها) المائدة إلى القرنين الخامس والسادس الهجريين/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، والمزارع التابعة لها والتي كانت تضم بعض حدائق العباديين، هذه الحدائق التي تمت المحافظة عليها بحالة جيدة لمدة عشرة قرون ولكنها أزيلت من الوجود مؤخراً عند التحضير لاحتفالات الذكرى الخمسمئة لاكتشاف أميركا.

(٢١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٥٩، ٧٦٢ و٧٦٥، وج ٢، ص ٤٣٠، وأبو الوليد أحمد بن عبد الله بن ريدون، «ديوان» شرح وتحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر، ١٩٦٤)، ص ١٨٢.

(٢٢) ابن حيان، «الغني عن قبلة أهل الأندلس»، ج ٣، ص ٧٨.

وكانت هذه الأبنية جميعاً محاطة بأسوار المدينة الإسلامية المختلفة، وأولها سور تعود آثاره إلى عهد الإمبراطورية الرومية بشكل مباشر. وبناء على ما يورده كتاب تلك الفترة، فإن ذلك السور كان ما يزال قائماً في المدينة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وكانت حدود إشبيلية تشمل الجزء الجنوبي الشرقي الحالي من مركز المدينة القديم، كما أن بعض الأبواب مثل باب قرمونة (Puerta de la Carmona) و«باب اللحم» (Puerta de la Carne) ما تزال آثارها ماثلة في المدينة، بينما استوعبت المنازل أبواباً أخرى مثل باب العطارين (Puerta de la Perfumistas). لكن روعة القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي لم تشهد أسواراً جديدة في المدينة - ولو أن البيوت والقصور المذكورة سابقاً قد امتدت إلى ما حلف أسوار المدينة القديمة - بل كان للرابطون، بفصل القاضي أبو بكر ابن العربي هم الذين بنوا السور الثاني، الذي أحاط بمركز المدينة القديم حتى بدايات القرن الحالي، عندما هُدم باسم التقدم الزراعي، ولو أن طبيعته ما تزال ماثلة في ما تبقى من امتدادات منطقة الفخار (Macarena) و«جديفة الوادي» (Jardin del Valle) وفي داخل البيوت في مناطق سكنية أخرى. وقد جرت تقوية هذا السور الثاني في عهد الموحدين، الذين أضافوا سلسلة من المداخل ذات الزوايا، لغرض تحسين قدرة المدينة الدفاعية، وكان السور محاطاً بخندق إلا من جهته الشرقية، حيث كان نهر الوادي الكبير يشكل حاجزاً طبيعياً. وفي عام ١١١٧هـ/ ١٢٢٠م بُنيت أعمال التقوية ببناء برج الذهب (Torre del Oro) الذي كان يصد مدخل ميناء إشبيلية الجنوبي، وفي شمال منطقة الميناء جرت أعمال تقوية إضافية للسور عند باب السفينة (Puerta de la Barqueta)، الذي يشكل الآن معبراً للمشاة إلى مكان «معروض ٤٩٢». وكانت امتدادات السور عند ضفاف النهر تعالي من الفيضانات حتى وقت قريب، عندما يفيض نهر الوادي الكبير عن ضفتيه، ويحيط مركز المدينة إلى جزيرة. وقد استحالَت أبواب السور إلى أشكال مختلفة تماماً: نجد «باب قرطبة» تحيط به كنيسة سان إرمينغيلدو (San Hermenegildo)، و«باب المؤذن» (Puerta del Almuedano) الذي غدا يدعى الباب الملكي (Puerta Real) و«باب تريانا» (Triana) صار يؤدي إلى المنطقة في الجانب الآخر من النهر التي ما زالت تدعى جسر الجنايب (Puerta de Barcas)، وهكذا.

أما الحياة الاجتماعية في إشبيلية خلال العصور الوسطى المتقدمة وفي الفترات التالية لها فقد برزت فيها العاليات التي تنشط في الموانئ عادةً، حيث كان الجزء الأكبر من التجارة البحرية مع شمال إفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط يمر عبر المدينة، وفي هذا المجال كانت إشبيلية أيام الموحدين بمثابة نواة للمحاصرة التي أصبحت لاحقاً وساحة للتجارة مع «العالم الجديد». فكانت المنتجات الزراعية تُنقل عبرها من عرب الأندلس إلى الشرق منه، بينما كان يُقَرَّغ على أرضها مياها جميع ما كان يُحمل من بضائع بكل أنواعها من أطراف الدنيا الأربعة. وأحد أمثلة هذه العاليات، الكسرى كان بناء السفن الذي نشط منذ القرن الهجري الثالث/ التاسع

الميلادي، حيث نجد أن الأمير عبد الرحمن الثاني أمر بإنشاء «دار الصناعة»^(٢٣) الأولى أو «حوص السفن» وفقاً على الهجوم النورمندي عام ١٠٢٣هـ/٨٤٤م. وفيما بعد شيد خليفة الموحّد أبو يعقوب يوسف مرافق جديدة للفرض نفسه في موقع آخر من منطقة لميناء^(٢٤) ويُعتقد أن هذه المرافق كانت في المكان نفسه الذي شيد فيه ألفونسو العاشر بالاتفاق مع الملك القشتالي مرافق مشابهة عام ١٢٥٢م وذلك بالنظر إلى تاريخ بناء الأحواض في عهد الموحّدين، كما يعتقد أنه اكتمل بتجديد المبني أو إعادة إنشائها. وما تزال آثار الموحّدين ماثلة للعيان في وقتنا الحاضر في المبني الكبير الذي يضم مستشفى الإحسان (Hospital de la Caridad).

ولا يتسع المجال هنا لحصر كامل للفنون والمهارات المختلفة في إشبيلية الإسلامية. وفي بعض الأحوال، كما في صناعاتي الخزف والمخار، ما زالت بعض نماذج منهما ماثلة للعيان، فالخزف الإشبيلي المزجج والمذهب هو تراثنا من تلك الفترة، ويمكن تلمّس آثاره في بيوت المدينة وقصورها. وقد استعمل الفنانون أيام المدجنين أساليب ومواضيع الخزف العربي كما أنها نقلت إلى أميركا. وتمت المحافظة على أعمال ذات أصالة كبيرة في حفل الحمت في الحجر مثل إطار الباب الذي تعلوه منحوتة رأس بشري ويعود تاريخه بحسب ما نقش عليه إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. أما الأعمال المعدنية فهناك مجموعة كبيرة من أدوات الاستعمال اليومي التي ما تزال باقية حتى يومنا هذا، كما أن مغنّيج المدينة العربية المحفوظة حالياً في كاتدرائية إشبيلية ما تزال مبعث إعجاب كبير لناظرينا. ويجدر الاهتمام هنا بشحنة فريدة حقاً ألا وهي ورقتان كبيرتان من البرونز تزينا الباب الحالي المسمى باب الفرن (Puerta del Perdon) في باحة البرتقال (Patio de los Naranjos) للجامع يعود إلى عهد الموحّدين.

وكانت هاتان الورقتان بما حفر فيهما من زخارف ونقوش تعطيان البرابة الرئيسة للجامع، أما مطرقتا الباب الكبيرتان والمصنوعتان من البرونز فهما تمثالان الزخرف الأندلسي العني النفليدي الذي يختلف عن الزخرفة المعتدلة التي عرفت في شمان إفريقي في تلك الأيام. وهذا العمل الفني مثال آخر يبيّن كيف تأقلم موك الموحّدين مع الحياة الأندلسية.

خامساً: أهل إشبيلية

لم يبرز كل هذا الإنتاج العني وسط صحارى أو فياب مقمرة، بل كان وراءه شعب تشهد به المصادر التاريخية. وقد أتينا على ذكر بعض الشخصيات المهمة في إشبيلية الإسلامية مثل الربيدي وأبو بكر بن العربي والأسقف عبيد الله بن قاسم

Ibn al-Qutaybah, *Historia de la conquista de España de Abenalcotla el Cordobés* (٢٣) seguida de fragmentos históricos de Abenalcotla, pp. 66-67.

(٢٤) ابن صاحب الصلاة، لأن بالإمامة، ص ٥١٧.

والمعتمد وهناك كثير غيرهم من أهالي إشبيلية ممن أسهموا في حياة المدينة ولكن أسماءهم غير معروفة الآن. ففي رسالة ابن هبلون^(٢٥) على سبيل مثال هناك ذكر لمجموعة كبيرة من هذه الشخصيات، كتجار الأسواق وتجار الزيت من «إقليم الشرف» والفصالات على ضفاف نهر الوادي الكبير والبخارة ومقرئي القرآن ومعلمي المدارس الابتدائية وباعة الجبن في مناطق المستنقعات والمؤننين والقسس المسيحيين والساعة المتجولين والسائين بالحجر والآجر... الخ ويمكننا من خلال صفحات هذا الكتاب أن نحس بإيقاع إشبيلية وضجيجها في أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي بكل أنشطتها المتنوعة. وقد قام هؤلاء الناس كل بدوره في صنع حضارة العاصمة، وبسببهم العديد من الأفراد بل الأسر أو الجماعات المتميزة ممن يستحقون الذكر، شعراء الهلاط العبّادي، مَهْرَة الصّاع الذين أنشأوا أحواض نلاحة أو الخير لدا، أو التجار القادمين من جَنُوا أو الشرق وسعرض هنا مثالين وحسب: الأول أسرة ابن زهر^(٢٦) من الأطباء التي انتقلت إلى إشبيلية من طليبرة (Talavera) في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وقد بلغت هذه الأسرة مكانة عالية شأن أسر العلماء الكبار في العصور الوسطى العربية، وبرز من بين أفرادها أبو العلاء زهر (ت عام ٥٢٥هـ/١١٣١م) وأبو مروان عبد الملك (٤٨٧ - ٥٥٧هـ/١٠٩٤ - ١١٦٢م) اللذان مارسا الطب في الأندلس والمغرب. أما المثال الثاني فيتعلق بفعالية ذات أهمية خاصة في الأندلس، وأخصي بذلك الدراسات الزراعية حيث كانت منطقة إشبيلية منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، موطناً لكثاب بارزين في هذا الحقل مثل، أبو الخير وابن حجاج. كما يجب أن نخص بالذكر كتاباً يحمل عنوان عالم النبات المجهول^(٢٧) وهو من أعمال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي وفيه تصنيف للنباتات بطريقة علمية منتظمة تذكرنا أحياناً بالعالم ليناوس (Linnaeus)، وهو أول كتاب في هذا المجال يظهر بعد أرسطو أو ثيوفراستس (Theophrastus) أو

«*Resala fi'l-hisba*,» in: Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdū al-Tujibī, *Sevilla a* (٢٥) *comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn Abūlīn*, edited and translated by Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal, 3^a ed. (Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981).

Juan Vernet Guzmán, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel historia; (٢٦) 14 (Barcelona: Ariel, 1978), p. 42; R. Arnaldez, in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, pp. 1001-1003, and *G. A. I.*, vol. 1, pp. 486-487 and 489.

MS XL Gayangos collection at the Real Academia de la Historia in Madrid, and (٢٧) Miguel Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI - XII)*, (Madrid: Granada, 1943).

والمؤلف تم مؤخراً نشره (الرباط، ١٩٩١) من مخطوطين آخرين.

ديوسقوريدس (Dioscorides)، كما يسبق سيسالپينوس (Cesalpinus) بحمسة قرون وكان آخر وأبرز من كتب في الزراعة من أهل إشبيلية ابن العوام الذي بحث في كتاب الفلاحة^(٢٨) جميع جوانب الموضوع: طرق الفلاحة وأقلّمة الأجاس الحديدية وأنظمة لري وحرث المحاصيل الخ... ويصوّر الكتاب نموذجاً للزراعة لقائم على الموروث الاتيني ولكنه يفوقها غنى بالتجارب التي جرت عبر تاريخ لأندلس برمتها.

وقد جمع هؤلاء الناس بدورهم في خلق روح المدينة، تلك الروح التي غيّرت الطبيعة الأساس لأهل إشبيلية. إذ لدى قراءة ما كُتب في تلك الفترة يلاحظ المرء أوجه الشبه المدهشة بين أهل إشبيلية في العصور المتوسطة المتقدمة كما تصورهاهم الكتب الكلاسيكية في القرن السابع عشر الميلادي وسكان المدينة في الوقت الحاضر. ولإيضاح هذه النقطة أسوق هنا مثلاً من أحد الكتاب في القرن السادس الهجري/لثاني عشر الميلادي، يرسم فيه صورة لأهل إشبيلية في زمنه شبيهة بالصورة الحديثة التقليدية لهم:

«وأهل ذلك الوادي... أخفّ الناس أرواحاً، وأطبعهم نوادر، وأتملّهم لمراح بأقبح ما يكون من السُّبِّ، قد عَزَمُوا على ذلك فصار لهم ذيلنا حتى صار عندهم من لا يتبدّل فيه ولا يتلاعن محمّوتاً ثقيلاً...»^(٢٩).

سادساً: التراث

وبقي هنالك بعد عام ١٢٤٦هـ/١٢٤٨م من الفترة المتألفة لإشبيلية الإسلامية ما هو أكثر من المباني التذكارية مثل الخيراتا أو برج الذهب أو أسوار المدينة أو الميناء المعدّ للتجارة الخارجية. ويجب ألا ننخدع بالصورة التي رسمها الحميري في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي إذ يصف المدينة بأنها كانت مهجورة لثلاثة أيام عندما دخلتها القوات القشتالية، ونعلم اليوم أن عدداً من المسلمين - مثل أبو الحسن المتوفى عام ١٢٤٦هـ/١٢٤٩م - قد بقي في إشبيلية المسيحية. وقد روى كاتب معاصر لتلك الفترة أنه «حين دخول المسيحيين إشبيلية، هالّة ما سمع من أصوات النواقيس، فأصابه الحزن لعدم سماعه أصوات المؤذنين يدهون المسلمين للصلاة فعليه لذلك حزن عميق وألم ما يرحم يلازمه حتى وافته المنية»^(٣٠)، ويورد ذكر هذه الجماعات المسلمة في

Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*, edited with Spanish (٢٨) translation by J. A. Banqueri, 2 vols. (Madrid, 1902), reprinted (Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1998).

(٢٩) لقري، *فتح العلب من حصن الأندلس قرطبة*، ج ٢، ص ١٤٢.

Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Abbār, *Complementum libri (٣٠) Assilah (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escorialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin, Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6, 2 vols. (Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889), note (1910).*

القوانين البلدية (Ordenanzas) التي شرعها فرناندو الثالث ملك قشتالة وبموجبها تحول أفرادها إلى المسيحية تدريجياً بطريقة معاكسة ولكن موازية لما جرى في القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، ولكن عاداتهم وطريقة حياتهم استمرت عند أهل إشبيلية الحدد. أما المذوق الجمالي البادي في المدينة إبان حكم ألفونسو العاشر فإنه يعكس إلى حد ما تأثير إشبيلية في العصر الوسيط المتقدم ليس فقط في فن المذبحين ولكن في الميول الأدبية التي شاعت في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، وفي الشعور بالتغارب الذي جعل بيدرو الأول ملك قشتالة يعرض على ابن خلدون أحد سفراء ملك غرناطة النصري، إمكانية السكنى في المدينة حيث هاش أسلافه طوال قرون خلت

المراجع

١ - العربية

بن عبرد، م. التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف (١١٤١هـ/ ١٠٢٣م - ١١٨٤هـ/ ١٠٩١م). تطوان: المؤلف، ١٩٨٣.

٢ - الأجنبية

- Bosch Vilá, Jacinto. *La Sevilla islámica, 712-1248*. 2ª ed. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1984.
- Cagigas, Isidro de las. *Sevilla almohade y últimos años de su vida musulmana*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1951
- Oliva, D., Rafael Valencia and E. Gálvez. «Las Artes de los pueblos del Islam.» in: *Historia de Sevilla y su provincia*. Sevilla, 1983. vol. 2, pp. 151-195.
- Valencia, Rafael. «El Espacio urbano de la Sevilla árabe.» in. *Premios de Investigación «Ciudad de Sevilla» 1986*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1988.
- . «Ixbila (711-1248): Sevilla en la Alta edad media.» in. *Historia de Sevilla*. [Sevilla]: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1976 - [1991]. 6 vols.
- . *Sevilla musulmana hasta la caída del Califato: Contribución a su estudio*. Madrid, 1988.
- , D. Oliva and E. Gálvez. «Sevilla entre dos mundos (711-1492): De Africa a America.» in: *Historia de Sevilla y su provincia*. Sevilla, 1983. vol. 2, pp. 219-269

المستعربون: أقلية مسيحية مهمة في الأندلس المسلمة

ميكيل دي إيبالزا(*)

إن فهم المجتمع الإسلامي في الأندلس بشكل صحيح يستلزم دراسة الجالية المسيحية المستعربة (Mozarabs) التي عاشت ضمن إطاره، وخصوصاً بسبب الأهمية التي أعطيت لهذه الجالية في الدراسات التاريخية عن الأقليم؛ ودراسة هذا الموضوع هي من عدة نواح مدخل يتيح لنا فهماً أعمق للمسألة. وعلينا في الوقت نفسه الأخذ بالحسبان التطورات الأخيرة في الدراسات المتعلقة بالمستعربين والقائمة على أساس الأفكار الأساسية، التي وضعها مؤرخو القرن التاسع عشر^(١).

إن هدف هذه الورقة دراسة الجالية المستعربة ككل، وكذلك تطورها التاريخي داخل مجتمع إسلامي محدد، ودون القيام بعملية معالجة تفصيلية لبنيتها الداخلية أو لنشاطاتها^(٢).

(*) ميكيل دي إيبالزا (Mikel de Epalza) أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعات برشلونة وليون وتونس والجزائر وغيرها له مؤلفات كثيرة في حقول العلاقات الإسلامية - المسيحية وتاريخ الأندلس

قام بترجمة هذا الفصل يعقوب دولي.

(١) انظر: F Codera y Zaydín, «Mozárabes: Su condición social y política» (Doctoral Disertation, Lérida, 1866); Emilio Lafont y Alcántara, *Condición y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la mozárabe en la edad media* (Madrid, 1874); J Pedregal y Fantau, *Estado social y cultural de los mozárabes y mudéjares españoles* (Sevilla, 1898).

وبخاصة العمل المهم لـ Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España* (Madrid: Estab. tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897 - 1903), reprints (Amsterdam: Oriental Press, 1967) and (Madrid: Ediciones Turner, [1983]).

(٢) انظر Miguel de Epalza: «Los Mozarabes. Etat de la question» *Revue de monde musulman et de la Méditerranée* (forthcoming); «Sobre el origen islámico del adopcionismo:

أولاً: التعاريف والأصول

١ - كيف كان يشار إلى المسيحيين في مجتمع إسلامي

يطلق مؤرخو هذه الأيام اسم المستعربين على المسيحيين الذين كانوا يعيشون في الأندلس المسلمة (أي إشبائيا التي تأسلمت منذ بداية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي). وكان هؤلاء يقال لهم يعيشون في تجمعات مسيحية تعود بأصولها إلى ما قبل الإسلام، أي إلى أيام سيادة المسيحية والأساقفة الكاثوليك المقوط الغريبيين.

وكلمة «Mozarab» المستعملة مشتقة من كلمة «مستعرب» بالعربية ومعناها «الذي يزعم أنه عربي وليس بذلك» (رغم أن بعض المختصين بالدراسات العربية يعتقدون أن أصلها يعود إلى كلمة «مستعربة» التي كانت تستعمل لوصف القبائل التي لا ينحدر أصلها من العرب)^(١). وعلى أي حال، فإن الأصل الاجتماعي للكلمة ليس واضحاً لأن المصوص العربية التي بحوزتنا لا توظفها لدى الحديث عن المسيحيين، بل إنها ترد في النصوص والمراجع المسيحية بدءاً من القرن الحادي عشر للميلاد كوصف ذي دلالة تحقيرية للمسيحيين الذين هم من أصل عربي ويعيشون في الممالك المسيحية القروسطية، وبخاصة في طليطلة^(٢). وإن التخصص العميق لأصل هذه الكلمة سيوصلنا - كما سنرى - إلى نتائج طريفة، بل مذهشة.

Influencias musulmanas ocultas en el cristianismo latino.» paper presented at: *Coloquio = Internacional. Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media* (San Lorenzo de El Escorial, 1991), and «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino.» in: *Al-Andalus encuentra de tres mundos: Europa, Mundo Árabe e Iberoamérica* (Sevilla, 1991).

L. Lichtenstadius, «Mustarib (a)» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, edited on نظر (٣) behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1961), p. 418. (From the first edition of *The Encyclopaedia of Islam*)

Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, النظر (٤) 4 vols. (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930); F. Fernández Serrano, «De "Re" onomastica. Mozárabe, un apellido del Alto Aragón.» paper presented at: *Genealogías mozárabes. Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1975* (Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1981), vol. 1, p. 91, Richard Hitchcock: «El Supuesto mozarabismo andaluz» paper presented at *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba, 1978), vol. 1, pp. 149-151, and «¿Quénes fueron los verdaderos mozárabes? Una contribución a la historia del mozarabismo» *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 30 (1981), pp. 575-583.

تشير المصادر العربية إلى مسيحيي الأندلس بعدد من الأسماء المعروفة جيداً (نصارى، جمعها نصارى)، رومي (أي رومان، بيزنطيون؛ والمقصود مسيحيو الامبراطورية الرومانية الغابرة)^(٥)، مسيحي (أي من أتباع المسيح)^(٦)، أهل لدمّة (بمعنى من هم تحت الحماية، أي تحت الحماية القانونية من قبل الدين والسلطات الإسلامية كما كان وضع اليهود والجماعات للوحدة الأخرى)، أو مفاهد (المحافظ على العهد، بمعنى من عمل عهداً مع السلطات الإسلامية)^(٧). ولا يرد سم «أهل الكتب» لوارد في القرآن إلا لدى الحديث عن المسيحيين في سياق بحث «مسائل الدينية»، وذلك في إشارة إلى كتاب اليهودية - المسيحية المقدس الذي أنزل على كل الأنبياء بمن فيهم السيد المسيح. كما كان يشار إلى المسيحيين بحسب الأماكن التي تعود أصولهم إليها، مثل غالييسين وباسكيين وقشتاليين وفرنجة وقطالوين... الخ.

كما نجد أسماء أخرى ذات دلالات سلبية جداً - أصولها دينية وسياسية - كانت تطلق على مسيحيين أفراد من الممالك الإسبانية الشمالية مثل: العدو، عدو الله، الطاغية^(٨)، المتكبر، المستبد، الثائر (وهذه كانت تستعمل أيضاً للإشارة إلى من ثور من المسلمين ضد الحكام في قرطبة)، الكافر، المشرك، أهل الشرك وغيرها.

إن التحليل المفصل لهذه الأسماء العربية التقليدية يكشف عن وجود وضعين متميزين للمستعربين على الصعيد الاجتماعي والديني. فمن جهة، حامل المسلمون مسيحيي الأندلس مثلما كانوا يعاملون ودعاهم في باقي المجتمعات الإسلامية، ومنحورهم (كأفراد وكأعضاء جاليات) المكانة نفسها التي ينص عليها التشريع وطبيعة المجتمع الإسلامي ومن جهة ثانية، كانت علاقات المسيحيين بالمجتمع الإسلامي تتبين تبعاً لما إذا كانوا يستمرون - أو لا يستمرون - في إظهار ولائهم للسلطة

(٥) انظر Manuela María, «Rûm in the Works of Three Spanish Muslim Geographers», *Græco-Arabica*, vol. 3 (1983), pp. 109-117.

(٦) انظر Miguel de Epalza, *Jésus otage Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne, VI^e - XVII^e siècles*, Jésus depuis Jésus (Paris: Cerf, 1987), pp. 201-202.

(٧) انظر تحليل هذا المفهوم العربي والإسلامي، في Miguel de Epalza, «Los cristianos en las islas orientales d'al-Andalus: Les Seves relacions amb *Sharq al-Andalus*, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII), oficio a cura de Guillem Rosello-Bordoy (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987), pp. 133-143, and «Decadència política i militar dels musulmans a terres catalanes (segles VIII-XI),» in: *Mil·lenniari de Catalunya* (Barcelona).

(٨) انظر A. de Biberstein Kazimirsky, *Dictionnaire Arabe-Français* (Paris, 1860), vol. 2, p. 86.

السياسية الإسلامية فعندما كانوا يعارضون هذه السلطة، كانوا يعتبرون متطرفين

٢ - الأصول الاجتماعية للمسيحيين في الأندلس:

المستعربون، والمستعربون الجدد، والمستعربون المحدثون

لقد أسهمت الدراسات التي جرت مؤخراً في إيجاد فهم أفضل للأصول الاجتماعية لمسيحيي الأندلس فقد كان المؤرخون القدامى يعتبرون المستعربين مسيحيين من أصل قوطي غربي انحدروا من أصلاف مسيحي شبه جزيرة الأيبيرية في لفترة سابقة على الحكم الإسلامي، وتجمعوا في جاليات مسيحية تعكس أيرشيات المرحلة الرومانية - القوطية الغربية. وبكلمات أخرى، كان ينظر للكيسة الإسبانية، حيث كان مقر كرسي أسقفها في طليطلة، على أنها امتداد داخل المجتمع الإسلامي. وقد بدجت - أو أعيد إدماج - هذه الجاليات جزئياً في المجتمع المسيحي عن طريق الهجرة (بين القرنين الثاني والسادس الهجريين/ الثامن والثاني عشر الميلاديين) وبخاصة بعد استيلاء ملك قشتالة وليون على طليطلة عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، وحملات ألفونسو الأول ملك أراغون على الأندلس والمناطق الشرقية من شبه الجزيرة الأيبيرية بين عامي (٥١٩ و ٥٢٠هـ/ ١١٢٥ و ١١٢٦م).

غير أن الدراسات الحديثة أوضحت أن بعض المسيحيين الأندلسيين لم يكونوا من أصول قوطية غربية. فقد كان هناك مسيحيون أصلهم من الشرق الأدنى ورد ذكرهم في المصادر العربية كحرفيين ومهنيين (في الطب والتجارة والعمارة والترجمة وغيرها)^(٩) كما كان هناك مسيحيون قدموا من الأجزاء الشمالية لشبه الجزيرة الأيبيرية أو من المناطق الواقعة وراء جبال البيرنيه، أو حتى من المغرب^(١٠). فقد جذب ثراء الأندلس

(٩) انظر Juan Vernet Gine, «Los médicos andaluces en el "Libro de las generaciones de médicos" de Ibn Yūfūʿ», in: Juan Vernet Gine, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval* (Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979), pp. 445-462

(١٠) حول المنسوب الأسقي الذي أرسله إليابا إلى الأسطى قرب نهاية القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي، انظر J. Vives, «Egila», in: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, 1972), vol. 2, p. 778.

وحول العسكري المسمى «أمير القرتكوب»، انظر Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, p. 460, and A. Makki, «Pasajes del *Muqabala* de Ibn Ḥayyān de interés para la historia del siglo IX: Un magnate franco al servicio de 'Abd al-Rahmān II», *Cuadernos de Historia de España*, vols. 41-42 (1965), pp. 337-338. On the Berber Felix of Alcalá, see: Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, pp. 448-449.

أما عن المرحلة اللاحقة، أي القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، فانظر J. Beneyto Pérez,

وسهولة التمدد إلى مجتمعاتها أعداداً كبيرة من الأجانب مما مكن المسيحيين وغيرهم من تحصيل مكان لهم بطريقة أو بأخرى في مجتمعاتها الإسلامي^(١١). وقد حظي المسيحيون الأحناب بالمكانة القانونية نفسها التي للمسيحيين ذوي الأصول القوطية العربية ومع ذلك، فقد كان لهؤلاء خصائص يجب أخذها بعين الاعتبار. وهي توجب علينا اعتبار هؤلاء مستعربين محدثين (Neo-Mozarabs) إذا أردنا أن نفهم تاريخ التجمعات المسيحية في الأندلس بشكل أفضل^(١٢). ولا يعني وجود هؤلاء للمستعربين المحدثين استعربين ودوي الأصول الأجنبية أنه كان هناك تجمعات مسيحية سابقة على الفتح الإسلامي في تلك الأماكن التي عاشوا فيها.

كما كان هناك مستعربون من أصل إسلامي تحولوا إلى المسيحية بعد استيلاء ملك قشتالة وليون على طليطلة، وربما أيضاً بعد حملات العرش الأول ملك أراغون. وترى ماريا جيبوز روبيرا ماتا، التي عثرت على نصوص عربية ومسيحية مهمة تتعلق بالتجمعات التي اندمجت في مجتمع طليطلة المسيحي^(١٣)، أنه يجب أن

«Sobre nuevos cristianos bajo el dominio musulmán.» *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, vol. 11 (1932), pp. 361-365, and María Jesús Rubiera Mata and Miguel de Epalza, *Étnica musulmana. Siglos VIII-XIII*, Colección Gramalla, 1 (Jánuva, Spain: Delegación de Cultura, 1987), pp. 88-89.

Ramón Menéndez Pidal and Emilio García Gómez, «El Conde mozárabe النظر (١١) Sisando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas.» *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 27-41

J Camón Aznar, «El Cid, وهي اليوم اليرمثال انظر أيضاً: personaje mozárabe.» *Revista de Estudios Políticos*, vol. 17 (1947), pp. 109-141

(١٢) لقد طرح ويبحث مسألة المستعربين المحدثين للمرة الأولى كل من أيبالرا وبويريغات النظر: Miguel de Epalza and Enrique Llobregat Conesa, «¿Hubo mozárabes en tierras Valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península.» *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, vol. 36 (1982), pp. 7-31, and Miguel de Epalza, «La Islamización de al-Andalus: Mozárabes y neo-mozárabes.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, vol. 23 (1985-1986), pp. 171-179.

María Jesús Rubiera Mata: «Un insólito caso de conversas musulmanas النظر (١٣) al cristianismo: Las Princesas toledanas del siglo XI.» in: *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y causas de actuación*, Colección Laya, no. 5 (Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, [1989]), pp. 341-347, «Les Premières Mores converties ou les prémices de la tolérance.» dans: Louis Cardaillac, *Toledo XII^e - XIII^e siècles. Musulmans, chrétiens et juifs. Le Savoir et la tolérance*, dirigé par Louis Cardaillac (Paris: Éditions Autrement, 1991), pp. 102-111, et «Madrid hace 900 años.» in: *Madrid, el agua y el urbanismo musulmán* (Madrid, 1990).

يطلق على هؤلاء اسم «المستعربين الجدد» أو «المستعربين للتحويل» أو «مسيحيين جدد تحولوا عن الإسلام» وهؤلاء المسيحيون ذوو الأصل الإسلامي الذين تنصروا بالحملات في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد، يختلفون تماماً عن المسلمين الذين عاشوا في شمالي إسبانيا المسيحية (Mudejares) أو عن بربر إسبانيا (Moriscos) الذين تحولوا إلى المسيحية بالتدريج بين القرنين الثاني عشر والسابع عشر للميلاد^(١٤).

٣ - المسلمون من أصل مسيحي

هناك أخيراً المسلمون من أصل مسيحي الذين كان يطلق عليهم اسم «المُتَسَالِمَة» أو «المُؤَلَّدُون»^(١٥)، وهم من أصول إسبانية سابقة على الإسلام. كما كان يطلق عليهم اسم «العلوج»^(١٦) - جمع عُلج - سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين للدلالة على أن أصلهم بربري، أي غير عربي. وكان يشار إليهم أيضاً على أنهم أعجماء أو أعاجم أو عجم، للدلالة على أنهم كانوا يتحدثون بلسان أعجمي، أي غير عربي^(١٧).

ومن بين المسلمين ذوي الأصول المسيحية العبيد المعتقون الذين كانوا يلقبون بالصفالبة أو السلاميون. وقد أصبح هؤلاء جماعة ذات نفوذ مهم في الأندلس خلال القرنين الهجريين الخامس والسادس/العاشر والحادي عشر الميلاديين^(١٨) وقد حافظ هؤلاء على صلاتهم ببلدانهم الأصلية وأقاربهم المقيمين هناك، رغم إسلامهم^(١٩).

ويوجد فرق جوهري ذو دلالة بين هؤلاء المسلمين ذوي الأصول المسيحية والمستعربين الذين احتفظوا بديانتهم المسيحية في إطار المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه.

(١٤) انظر María Teresa Ferrer i Mallol, *Los serranos de la Corona Catalano-Aragonesa en el siglo XIV. Segregación discriminación*, Anuario de estudios medievales, Anejo; 16 (Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1987), pp. 63-83.

(١٥) Reinhard Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1881), vol. 1, p. 679 et vol. 2, p. 849.

(١٦) انظر F. Maffeo Salgado, «Diachronia y sentido del Término Elcho. Contribución al estudio del medioevo español y en México», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 30, no. 1 (1982), pp. 79-89.

(١٧) انظر Hiberstein Kazimursky, *Dictionnaire Arabe-Français*, vol. 2, p. 184.

(١٨) انظر Ahmad Mukhtār 'Abd al-Farrāh Al-'Abbādī, *Los esclavos en España, Origen sobre su origen, desarrollo y relación con el movimiento de la su'ubiyah* (Madrid: Ministerio de Educación Nacional de Egypto, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1953).

(١٩) حول «أسرة السردية الحاكمة دينياً في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي» انظر María Jesús Rubiera Mata, *La Taifa de Denia* (Alicante, 1988), pp. 70-71 and 114.

ثانياً: مكانة المسيحيين في المجتمع الأندلسي

إن المعلومات التاريخية عن المستعربين قليلة ومتفرقة. فالمصادر العربية قلما تتحدث عن مسيحيي الأندلس. وعندما تشير إليهم فإنها تكتفي غالباً بإيراد طرائف عنهم أو إيراد تمرداتهم السياسية^(٢٠). أما المصادر اللاتينية فهي تركز على «ثورة الشهداء» التي جرت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي^(٢١)، أو على المسائل المتصلة بالطقوس الدينية والمناظرات المنهية للقرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. وهي تفعل ذلك بروح متحيزة بشكل واضح^(٢٢). وهذه المعلومات - على قلتها - يجب ألا تهمل، بل يتوجب على الباحثين إغناؤها بالتفحص الدقيق للمكانة الاجتماعية العامة لمسيحيي الأندلس في إطار المجتمع الإسلامي الذي شكل إطاراً لحياتهم ونشاطاتهم الاجتماعية بوصفهم أقلية دينية وسياسية.

لم تكن مكانة المستعربين الاجتماعية تختلف عن رديتها عند بقية المسيحيين في الإسلام^(٢٣). لذا ففقط البدء يجب أن تكون دراسة القانون الإسلامي^(٢٤)، وتطبيقه

(٢٠) حول الحركة الدينية بشكل عام، انظر: María Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Cuadernos de Islamología; 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987).

(٢١) انظر: Edward P. Colbert, *The Martyrs of Cordoba (850-859)*, Catholic University of America, Studies in Medieval History, new ser.; v. 17 (Washington: Catholic University of America Press, 1962), and K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

وحول الإطار العام لهذه المسألة، انظر: Abdel Magid Turki, «Situation du "tributaire" qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes», *Studia Islamica*, vol. 30 (1969), pp. 39-72.

(٢٢) انظر: Epalza, «Sobre el origen islámico del adoptianismo: influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino», and Dominique Millet-Gérard, *Chrétiens, mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles* (Paris: Études augustiniennes, 1984).

وانظر النصوص اللاتينية، في: Juan Gil, comp., *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, edidit Ioannes Gil, *Manuales y anejos de «Emerita»*; 28, 2 vols. (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973).

(٢٣) انظر: A. Fattal, *Le Statut legal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut: Librairie orientale; Dar el-Machreq, 1958).

(٢٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، حققه وعنى حواشيه صبحي الصالح (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١).

في المشرق^(٢٥) وشمال إفريقيا^(٢٦) والأندلس^(٢٧). وفي هذا السياق يجب أن نتذكر دوماً أن لنصوص التشريعية المتعلقة بهذا الأمر كانت غالباً ذات طبيعة نظرية، أو أنها كتبت في مرحلة لاحقة، كما هو حال مؤلفات ابن قيم الجوزية الموضوعة في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي) والذي تأثر بمشاكل الطائفة المسيحية في دمشق، وشدد على للشاعر المعادية للمسيحيين الناجمة عن الحملات الصليبية. كما يجب ألا نغيب عنا لدى التعامل مع نصوص من هذا النوع الطبيعة الخاصة للأوضاع الاجتماعية المحددة في الأندلس.

وسنقوم بتفحص مكانة المسيحيين تحت ثلاثة عناوين رئيسية: كيفية حصولهم عليها في مجتمع إسلامي، وكيف تمت المحافظة عليها، وأخيراً كيف كان يتم فقدانها (بالوفاة أو الهجرة أو التحول إلى الإسلام). وقد تأثرت استمرارية وجود الطوائف بدرجة كبيرة بمدى المحافظة على هذه المكانة التي كانت في جوهرها ذات طبيعة اجتماعية دينية وقانونية سياسية.

١ - كيف حصل المسيحيون على مكانتهم في المجتمع الإسلامي

حصل المسيحيون على مكانتهم القانونية والاجتماعية والسياسية والدينية من خلال عهد جرى التوصل إليها بين المسلمين والسلطات المعية كالمموك أو الأساقفة أو رؤساء الجاليات^(٢٨). وهذه العهود لم تكن اتفاقات تم التوصل إليها بين أطراف

(٢٥) Michael G. Morony: *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984); «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq», *Iran*, vol. 14 (1976), pp. 41-59, and «The Age of Conversions: A Reassessment», in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto, ON: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990), pp. 135-150.

(٢٦) M. Dall'Arche, *Scomparsa del Cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale* (Rome, 1967); R. M. Spangh, «The Place of the Christians in Ninth Century North Africa According to Muslim Sources», *Islamochristiana*, vol. 4 (1978), pp. 47-65; Joseph Cuq, *L'Eglise d'Afrique du Nord du deuxième au douzième siècle chrétiens dans l'histoire* (Paris: Le Cerf, 1984), et M. Talbi, «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition: Une tentative d'explication», in: Gervers and Bikhazi, eds., *Ibid.*, pp. 313-351.

(٢٧) M. A. Khalaf and M. A. Makki, *Documentos sobre procesos referentes a los comunidades neo-musulmanas en la España musulmana* (Cairo, 1980). (In Arabic).

(٢٨) انظر في ما سبق الهامش رقم (٧).

متكافئة، بل كانت إقراراً من المسيحيين بقوة الإسلام وسلطته، بما هي ذلك القول بالقانون الإسلامي وبالمكانة المعلقة للمسيحيين في المجتمع الإسلامي والواجبات المترتبة عليهم تجاه ممثلي هذا المجتمع. ولأهم قبلوا هذه العهود أصبحوا يعرفون بـ«عاهدين» وأحدوا تجديدها بشكل منتظم من خلال استمرارهم في الخضوع سياسياً وعسكرياً ومالياً، وذلك لأن عدم الالتزام بالعهد كان يعني أن يتهموا بالتمرد.

عندما كان النظام الإسلامي في الأندلس في طور التأسيس أوائل انقرن الثاني لهجري/ انثامن الميلادي، كان الفاتحون هم الذين يطبقون العهد وذلك بمسحه إلى السلطات المسيحية القوطية العربية - أي العائلة المالكة والأسر المحلية الحاكمة^(٢٩) وتظهر الرسوم الجدارية في أحد القصور الأموية بالشرق ملوك الأندلس ومنهم رودريك (نثريق) ملك إسبانيا، وهم يعربون عن خضوعهم للسلطة الإسلامية الحاكمة^(٣٠).

ولم يكن العهد بين الطرفين يكتب دوماً. ومع ذلك، هناك عهد مكتوب وصل إلى أيدينا موقعاً من قبل كل من حاكم القيروان نيابة عن السلطات الأموية في دمشق وتودمير حاكم أوريولا^(٣١). وتنص بنود العهد على أن السلطات الإسلامية تقر بحقوق المسيحيين الشخصية والاجتماعية والدينية والثقافية، وكذلك بحقهم في ملكية الأرض مقابل اعتراف المسيحيين - بوصفهم من أهل الذمة - بالسلطات الإسلامية عن طريق دفع الجزية والخضوع لقوة الإسلام العسكرية. وتحدث كتب التاريخ العربية عن عدد من الشخصيات القوطية العربية التي قامت بزيارة دمشق للتأكيد على العهد أمام الخليفة. وفي العادة كان يتم ذكر العهد الأصلي - ولكن ليس دوماً بشكل صريح - في مجرى تطورات تاريخية لاحقة مثل تجديد أو إيقاع العقاب بمن ثار عليه^(٣٢).

(٢٩) A. M. Howell, «Some Notes on Early Treaties between Muslims and the Visigothic Rulers of al-Andalus», paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, vol. 1, pp. 3-14.

(٣٠) Martín Almagro [et al.], *Qudayr 'Anwa: Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1975), pp. 57, 84, 95-102, 104 and illustrations on pp. xvi-xvii.

(٣١) Enrique Llobregat Conesa, *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra*, Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial de la Excma. Diputación de Alicante; 17 (Alicante, 1973).

(٣٢) Rubiera Mata and Epalza, *Edificios musulmanes: Siglos VIII-XIII*, pp. 37-46 and 107-115; Epalza, «Los cristianos en las Balceras musulmanas», and Miguel de Epalza, «Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII-XI),» in, *Homenaje a Juan Sergio Nadal* (Athens, in Press).

وقد أثر العهد الأصلي على كل أتباع السلطات القوطية الغربية في إسبانيا من الساجيتين السياسية والقاتونية. فقد أخذت السلطات الإسلامية تعتبر كل الإسانيين - أي سكان شبه الجزيرة الأيبيرية والمناطق الأخرى الواقعة وراء جبال البيرينيه لعاية ماربون الذين كانوا تحت سلطة القوطيين الغربيين - رعايا لها، وهو نفسه ما «طبق على يهود إسبانيا». ولم يكن يهم مسلمي الأندلس أن هؤلاء السكان وثيون، أو أنهم ثاروا ضد القوط العربيين كما حدث في جبال كتاتيريا والبيرينيه. وفي حالات قليلة فقط حيث لم يكن هناك سلطات مسيحية معترف بها، تم اعتبار جزء من السكان مجوساً بما يعنيه ذلك من اعتبار عهد حمايتهم من الدرجة الثانية^(٣٣). وتقدم هذه المكة القانونية التي أعطيت للمسيحيين الكثير لشرح علاقتهم بالسلطات الإسلامية في الأندلس، وهي تفسر إلى حد ما أيضاً الطبيعة الخاصة للمسيحية في الممالك الإسبانية في القرون الوسطى^(٣٤).

فبموجب العهد أصبح كل سكان إسبانيا التي خضعت للحكم الإسلامي يعاملون رسمياً على أنهم مسيحيون (ما نطلق عليه الآن اسم مستعربين (Mozarabs))، بما يعنيه ذلك مبدئياً من تمتعهم بحقوق المسيحيين نفسها في أي جزء آخر من الدولة الإسلامية: أي ممارسة شعائرتهم الدينية وإدارة شؤونهم الشخصية وخاصة حسب قوانينهم، والاحتفاظ بسلطانهم والحفاظ على هويتهم الثقافية. لكن

(٣٣) حول عملية الاعتراف الجماعي في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، انظر Simonet, *Historia de los mozarabes de España*, pp. 216-217, and Ishāq Ibn al-Ḥasan al-Zayyat, *El «Dīkr al-aqā'id». Tratado de Geografía Universal*, by Francisco Castello (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [Barcelona]: Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Árabe de la Universidad de Barcelona, Departamento de Filología Semítica, Universidad de Barcelona, [1989?]), pp. 254 and 256 (Spanish translation) and pp. 255 and 257 (Arabic text).

وحول كون الباسكيين مجوساً، انظر María Jesús Rubiera Mata, «Alava y los alaveses en los textos árabes medievales», in: *La Formación de Alava* (Vitoria: Diputación Foral de Alava, Departamento de Publicaciones, 1984), pp. 385-393, and Miguel de Epalza, «El Derecho político musulmán y su influencia en la formación de Alava (siglos VIII-XI)», *Estudios de Deusto*, vol. 32, no. 73 (1984), pp. 504-518.

(٣٤) انظر Epalza, «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino»

حول أسباب صعوبة قبول سلطة غير مسلمة على المسلمين، انظر النص الأندلسي في 'Alī Ibn 'Abd al-Rahmān Ibn Hudaḡl al-Andalusī, *L'Ornement des dots et la devise des habitants d'El Andalus. traité de guerre sainte islamique*, traduction française par Louis Mercier, 2 vols. (Paris: P. Geuthner, 1939), vol. 2, p. 70.

من ناحية الوضع العملي وكما سنرى، فإن الكثيرين منهم لم يتمكنوا من الحفاظ على مكانتهم تلك لفترة طويلة.

٢ - الحفاظ على مكانة المسيحيين في المجتمع الإسلامي

إن ما يبرر التشديد على المصاعب التي واجهتها الجاليات المسيحية القديمة في الأندلس هو طبيعة الديانتين المسيحية والإسلامية^(٣٥)، ومصاعب كون المرء مسيحياً وممارسة المسيحية في بيئة إسلامية تظهر بعضاً من خصائص المجتمعين المسيحي والإسلامي.

فحسب مبادئ مسيحية القرون الوسطى كان لا بد من وجود المعمودية والقسامة للحفاظ على المجتمع المسيحي. فالمعمودية كانت ضرورية لضم أعضاء جدد للكيسة. وهؤلاء كانوا من المسيحيين أو الوثنيين حصراً لأن القانون الإسلامي يمنع لتبشير بالمسيحية في أوساط المسلمين؛ والحالة الوحيدة^(٣٦) التي كان يتم فيها إجراء العماد في أوساط المسلمين هي تعميد أطفال - وبخاصة بنات - المسيحيات المتزوجات من مسلمين^(٣٧).

وطقس المعمودية يتطلب وجود قسيس واستعمال زيت مقدس مبارك من أسقف^(٣٨). وبالتالي كان استمرار وجود الجاليات المسيحية في الأندلس يعتمد على وجود عدد كاف من الأساقفة والقساوسة لتعميد أطفال المسيحيين والمستعربين. فبدون الأساقفة لن يكون هناك زيت مبارك، ولن يكون هناك من يقوم بسيامة القساوسة. كما أن وجود عدد كاف من الأساقفة كان ضرورياً لأداء الوظائف الاجتماعية الموكلة إليهم، والتي يمكن أن ينوب عنهم فيها قساوسة أو أشخاص من خارج سلك الكهنوتية من رهبانهم للقيام بها. وأكثر من هذا، فإن تنصيب أساقفة جدد يحتاج إلى وجود عدد كاف من الأساقفة في البلاد لأن سيامة أسقف جديد تحتاج إلى ثلاثة آخرين يشاركون في السيامة، هذا إلى جانب المرشح نفسه^(٣٩). كما كان من المهم أن

(٣٥) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٢).

(٣٦) لقد اعتنق أحد أمراء السلالة الأموية المسيحية. انظر B. Torès, «L'usage arabe en al-Andalus según la "Yamaka" de Ibn Hazm», *Al-Andalus*, vol. 22 (1957), p. 83.

(٣٧) حول القانون الإسلامي بخصوص المولدين (باللاتينية *mollitus*). انظر Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, p. 424.

(٣٨) انظر Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* (Madrid, 1933), vol. 2, part 2, pp. 56-6.

(٣٩) حول هذه المشكلة في شمال إفريقيا في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، انظر

Talbi, «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition. Une tentative d'explication», pp. 323-325.

يكون هناك عدد كاف من الأديرة لإعداد الأساقفة على أداء واجباتهم إذ لم يكن ممكناً احتير أسقف إلا من بين الرهبان كما هو الحال لغاية الآن في أغلب كنائس الشرق

وهناك وثيقة وحيدة بأيدينا تدل على وجود أساقفة في فترة الحكم الإسلامي تتعلق بجسود شبه الجزيرة الأيبيرية (قرطبة وإشبيلية ومالقا وقادس . . .) وتشير إلى أن هذه المنطقة أصبحت تحت إشراف الكيسة البيزنطية لجزر البليار^(٤٠)، وهي تتحدث عن وجود أديرة في جبال قرطبة لغاية أواسط القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي، وفي جبال مالقا لغاية أوائل القرن الهجري الرابع/العاشر للميلاد، وفي منطقة قرطبة^(٤١) في أوائل القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي. وفي اعتقادي كان مركز قيادة ثورة عمر بن حمصون في برشتر (Bobastro) أحد أديرة جبل مالقة الذي كان يستعمل لإعداد الأساقفة^(٤٢). ومن الممكن جداً أنه كان هناك أساقفة مرسومون، أو على الأقل قساوسة مرسومون في المناطق المسيحية الشمالية. ونحن نعلم يقيناً أنه جرت مراسيم ترسيم أسقف لطليطلة في مدينة ليون في أواسط القرن الحادي عشر للميلاد^(٤٣).

لقد كان التركيب الداخلي للمجاليات المسيحية يعني أنه من الصعب عليها الحفاظ على نفسها في مجتمع إسلامي، وذلك بسبب صعوبة تأمين أساقفة وقساوسة في تلك الظروف. ولم يكن من السهل تعميد أطفال العائلات المسيحية والذين يقدمهم الكنيسة.

(٤٠) انظر Epalza, «Los cristianos en las Baleares musulmanas.» p. 137, and Rubiera and

Epalza, *Xàtiva musulmana: Segles VIII-XIII*, pp. 110-111.

(٤١) انظر J. Vallvé, «De nuevo sobre Bobastro,» *Al-Andalus*, vol. 30 (1965), pp. 139-176.

M. Riu, «Marmayaz, sede de una población mozárabe en los monjes de Málaga,» *Málahak*, vols. 2-3 (1980-1981), pp. 235-262; S. Fernández López, «Marmayaz (monte de Málaga): Urbanismo musulmán en un ámbito rural,» in: Miguel de Epalza and J. L. Corral, eds., *La Ciudad Islámica* (Saragossa, 1991), pp. 343-352.

Miguel de Epalza, *La Ráplia Islámica: كدير في (Bobastro) مرشتر* (Historia institucional i altres estudis regionals [Sant Carles de la Ràpita]: Institut d'Estudis Ràpitencs, [1993]).

(٤٢) انظر S. Mariner Bigorra, «Epítalo versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo,» *Ampurias*, vols. 22-23 (1986), pp. 129-133.

(٤٣) انظر Miguel de Epalza and María Jesús Rubiera Mata, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana,» paper presented at: *Simpósio Toledo Hispanoárabe Colegio Universitario, 6-8 Mayo 1982*, Colegio Universitario de Toledo (Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986), pp. 129-133.

فمن وجهة نظر الإسلام، هناك شروط معينة لا بد من توافرها كيما يتمكن المسيحيون من المحافظة على مكانتهم. فالمسيحيون واليهود والمجوس لهم - بحسب القوانين الإسلامية - الحق في ممارسة أديانهم ودون أن يجبروا على اعتناق الإسلام (على الرغم من وجود صفوط اجتماعية لدفعهم إلى اعتناقه وبخاصة في حالة المحكومين بالإعدام والذين يخضع حكمهم إن هم أسلموا)^(٤٤). وبموجب القوانين الإسلامية، يخص المسيحيون لسلطات طوائفهم الخاضعة لدورها على الصعيدين المالي والسياسي لسلطات إسلامية. وبالنسبة إلى المستعربين، فقد كانوا يحصرون لسلطة الكنيسة أو لأسقفية، في حين كان يمثل المسيحيين الأجانب أساقفتهم أو ملوكهم. وهكذا نلاحظ مرة أخرى أهمية وجود الأساقفة للمحافظة على وجود الخاليات المسيحية المحلية ومكانتها (لأن المستعربين الجدد بوصفهم أجناب ذوي إقامة مؤقتة في ديار الإسلام، لم يكونوا مصطربين للانتماء إلى الخاليات المسيحية المحلية في الأندلس لأنهم من الناحية النظرية رعايا يتبعون بلدتهم المسيحية).

ويميز عن الجانب القانوني، كانت للسلطات الإسلامية مصلحة سياسية في الإبقاء على المسيحيين في مجتمعاتها. ويعتقد بعضهم أن هذه المصلحة مالية بالأساس، ولكن يجب ملاحظة أن عدد العائلات المسيحية الثرية القادرة على دفع جزية كبيرة كان محدوداً للغاية. كما أن أكثرية هذه العائلات اعتنقت الإسلام للتخلص من الجزية ولحفاظ على منازاتها، في حين كانت الطبقات الفقيرة في المدن والأرياف محدودة الأهمية فيما يتعلق بمقدار الجزية التي تدفعها^(٤٥).

والأمر الأكثر أهمية بالنسبة للأمويين كان الحفاظ على التجمع المسيحي لمستعرب كرمز لسياستهم السياسية والدينية، وللتشب بأسلافهم الأمويين في دمشق، وللاستفادة من المستعربين المسيحيين في حوارهم مع الدول المسيحية الأخرى. وهذا الجانب من السياسة الإسلامية ينطبق بشكل خاص على قرطبة حيث كان الأساقفة المسيحيون يقومون بدور سفراء والترجمين حتى منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي^(٤٦).

ومن الأحداث ذات الدلالة في هذا الخصوص أن مسيحيي قرطبة اتهموا حوستيجيس (Hosteogis) أسقف مالقة في القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي،

(٤٤) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢١).

(٤٥) انظر Daniel Clement Donnet, *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam* (Cambridge, MA. Harvard University Press, 1950).

(٤٦) انظر Antonio Paz y Melia, *Embajada del Emperador de Alemania Otón I al Califá de Córdoba Abderrahmān I* (Madrid, 1872).

أنه وُشي إلى السلطات المالية الإسلامية بأسماء الفلاحين المسيحيين في أسقفية لكي يتم تسجيل أسمائهم على كشوف دفع الجزية. وكان الراهب القرطبي ساسون هو الذي وجه الاتهام إليه وإلى أسقف إلبيرا الواقعة بمنطقة غرناطة^(١٧).

وتدل هذه الاتهامات على مقدار إصرار الأساقفة على إبقاء هؤلاء العلاحين مسيحيين وأعضاء في الجالية المسيحية التي يرأسها ويمثلها هؤلاء الأساقفة أمام السلطات الإسلامية. فإن عدم تسجيلهم كمسيحيين على الصُعد السياسية والدينية والمالية كان سيؤدي إلى فقدان مكانتهم كمسيحيين في المجتمع الإسلامي، وهو تقريباً ما حصل بالصبط في المناطق كافة التي كانت تحت الحكم الإسلامي، بما في ذلك المناطق المسيحية الشمالية.

وهناك نقطتان أخريان تؤكدان «نجاح» خوسيجيس أسقف مالقا في هذا الخصوص، ويوجد بين أيدينا أدلة موثقة تعود إلى القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي، وتشير إلى وجود نواتين فقط للمستعربين أولاهما في مالقا (وهم مؤيدو عمر بن حفصون وثورته)، وثانيتها في قرطبة جاء ذكرها في سياق الحديث عن نشاطات قصر الإمارة. والنقطة الأخرى هي أننا لا نجد أثراً موثقاً لوجود مسيحي في القرنين الهجريين الخامس والسادس/ العاشر والثاني عشر الميلاديين إلا في مالقا حيث جاء ذكره في وثائق كنيسة كاثوليكية تتعلق بحلفات داخلية حول انتخاب أسقف وترسيمه^(١٨).

وعندما قام ألفونسو الأول بحملته العسكرية لتجنيد مسيحيين من الأندلس لإحكام سيطرته على المناطق الجديدة التي استول عليها في وادي إيبرو، نجح في ذلك في المناطق الريفية التي جدد الكثير من سكانها. ومن المحتمل أن يكون هؤلاء من نسل الفلاحين المسيحيين الذين وردت أسمائهم في سجلات الجزية والصربية، أو من نسل مسيحيين لم يتمكنوا من الحفاظ على مكانتهم القانونية نتيجة لعدم وجود قساوسة، رغم محافظتهم على تقاليدهم المسيحية. وقد أكد المجندون من غرناطة أنهم عُمدوا، وبسبب وجود قساوسة ودير واحد على الأقل في مالقا وقرطبة، أمكن الحفاظ على استمرارية وجود تجمعات مسيحية. وفي هاتين المنطقتين على وجه التحديد، قام الأسقفان بتسجيل المسيحيين في سجلات الجزية والصربية في لقرن الهجري الثالث/ الميلادي التاسع^(١٩).

(١٧) انظر Francisco Guillen Robles, *Málaga musulmana: sucesos antigitados ciencias y*

letras malagueñas durante la edad media (Málaga: M. Oliver Navarro, 1880), pp. 44-50

(١٨) انظر Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, pp. xxix-xl, in vol. 735-737

(١٩) انظر في ما سى الهمش رقم (٤٢): المصدر نفسه، ص ٧٤٧ - ٧٥٠، و Ambrosio Hucí

Miranda, *Historia musulmana de Valencia y su región: novedades y rectificaciones*, 3 vols.

([Valencia]: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970), vol. 3, pp. 51-64.

غير أنه لا يمكننا اعتبار سكان هذه المناطق والذين لم يجر تعميدهم، مسيحيين، رغم أنه كانت لديهم تقاليد سابقة على الإسلام: كما أن أحداً من المسلمين أو المسيحيين لم يعتبرهم في حينه كذلك. لقد فقد هؤلاء مكانتهم القانونية كمسيحيين نتيجة عدم قدرة الكنيسة على إيجاد وسيلة بديلة لاعتمادهم كمسيحيين (غير التعميد)، ونتيجة لطبيعة وبنية السلطة الكنسية التي تشترط وجود رجال دين مرسومين، وبالأخص أساقفة.

وإذا كان من الصعب على المستعربين من نسل القوط العربيين المسيحيين أن يحافظوا على مكانتهم كمسيحيين، فلا بد أنه كان من الصعب أيضاً على المستعربين الجدد، أي الأجانب القادمين إلى الأندلس من خارجها، أن يفعلوا الشيء ذاته. ورغم معرفتنا بأن بعضهم اندمج في تجمعات المستعربين، مثل العسكري القرطبي الذي اعتبر شهيداً في أواسط القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي^(٥٠)، إلا أن الآخرين منهم تكبدوا مشاق كبيرة للحفاظ على وضعهم كجالية مسيحية أجنبية (مثل مسيحيي - وكذلك يهود - دانية الذين كانوا في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي يعتبرون برشلونة قبايلهم المروحية^(٥١)، أو مسيحيي طرطوشة الذين كانت لهم صلات مع برشلونة، أو مسيحيي سرقسطة ووشة ولاردة الذين حاولوا إقامة صلات أوثق مع المناطق المسيحية في جبال البرينيه، أو مسيحيي طليطلة في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي، أو مسيحيي ليون^(٥٢)، أو مسيحيي بلنسية في القرن الهجري السابع/ الثالث عشر الميلادي وغيرهم). غير أن هؤلاء المستعربين الجدد سرعان ما اعتنقوا الإسلام (كما هو حال الصقالبة)، أو عادوا إلى مواطنهم الأصلية كما فعل سيناندو وأبيديز^(٥٣) ومسيحيو سذ في بلنسية (الذين عادوا مع أسقفهم الفرنسي الذي كان عند وفاته أسقفاً لسالامكا (شلمنقة)^(٥٤)). ولم يكن حفاظ هؤلاء على نصرانيتهم ووضعهم القانوني كمسيحيين ممكناً - في صغرته أو سهولته - مما لاقاه أبناء دينهم من أسلاف القوط الغربيين.

إن انصهرية التي لاقاها المسيحيون في الحفاظ على وضعهم القانوني كمسيحيين داخل المجتمع الإسلامي هي التي تشكل المسألة الأساسية لدى الباحثين عند دراسة

Simonet, Ibid., p. 394.

(٥٠) انظر:

Rubiera Mata, *La Taifa de Denia*, pp. 101-104.

(٥١) انظر

(٥٢) انظر في ما سبق الهامش رقم (٤٣).

(٥٣) انظر في ما سبق الهامش رقم (١١).

Miguel de Epalza et S. Gellou, *Le Châ: Personnage historique et littéraire*: نظر

Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traduction, Islam d'hier et d'aujourd'hui, 18 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983), pp. 35-36, 40-42 et 58-61

اعتناق مستعربي الأندلس، أي المسيحيين، الإسلام.

٣ - فقدان المسيحيين مكائنتهم القانونية: اعتناق الإسلام

لقد كان اعتناق أغلب سكان الأندلس الإسلام خلال فترة تربو على ثلاثة قرون إحدى أكثر المسائل إثارة للاهتمام لدى دارسي التاريخ الأندلسي^(٥٥) فإسبانيا كانت بلداً مسيحية عند الفتح الإسلامي أوائل القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، غير أنه بحلول القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي أصبحت بلداً إسلامياً بأغليته، الساحة لا تذكر المراجع المتوفرة عنه المسيحيين إلا بشكل مبثّر تماماً.

فالمراجع العربية والمسيحية، على حد سواء، تحيط باعتناق الجماهير الإسبانية الإسلام بجدر من الصمت الذي لا يمكن تفسيره. والصووص اللاتينية المتوفرة لدينا والتي تعود إلى القرنين الهجريين الثاني والثالث/الثامن والتاسع الميلاديين، لا تأتي على ذكر هذا الفقدان الهائل للمسيحيين. ومع أن بعضهم يشكون من أن المسيحيين أصبحوا يفقدون لغتهم، إلا أن أيأ منهم لا يتحدث عن فقدانهم دينهم، ولا يعثر المرء في الصووص المتوفرة على أية أمثلة للأزمة الدينية، باستثناء ما نجده من شهاداء قرطبة وعائلاتهم في أواسط القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي. وهذه الأمثلة تتعلق غالباً إما بأطفال الرعيات المختلطة، أو بالمسيحيين الذين يحكمون بالإعدام لأنهم جندوا ضد الإسلام، والذين يمنحون فرصة الحفاظ على حياتهم إن هم أسلموا. وهناك أيضاً إشارات غير مباشرة إلى اعتناق بعض سلالات عائلات قوطية غربية نبيلة الإسلام مثل (بنو قاسي) في وادي إيبرو، أو الذين أطلق عليهم اسم المائلة والصفالية لدين نهم المصادر العربية على ذكرهم أحياناً. وتورد المراجع القانونية الإسلامية صيفاً مختلفة لاعتناق المسيحيين الإسلام، لكن هذه الصيغ تنطبق على الأفراد وقد تكون استعملت على متعدد تاريخ الأندلس لدى قبول المسلمين مستعرباً جديداً أسلم، ومن غير المرجح أن تكون لهذه الصيغ علاقة بالمسيحيين الذين أسلموا في فترة مبكرة في القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي^(٥٦).

(٥٥) انظر Emilio García Gómez, «Introducción», in: Bratsche Lévi-Provençal, *España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Historia de España, vol. 4 (Madrid, 1957), p. xix: «una inmensa masa histórica se ha volatilizado su ruido, se ha abogado en el silencio más espeso, bajo una mar tumultuosa en la que apenas afloran luego los pequeños islotes de las colonias y de los cenobios mozárabes».

(٥٦) انظر M. Abumalham, «La Conversión según formularios notariales andalusíes:

Valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, (1985), pp. 71-84, and Pedro Chalmers, «Le Passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e

لقد أدى عدم وجود إشارات مباشرة بشأن اعتناق المسيحيين الإسلام إلى ظهور ثلاث مقاربات، مسهجة متميزة تستهدف التوصل بشكل غير مباشر إلى فهم كيفية احتواء المستعربين.

وأول هذه المقاربات التي يمكن أن نطلق عليها اسم «الاقتراب المتواصل» والمفصلة تقليدياً من قبل علم التاريخ الإسباني بداية من العمل الهائل لسيمويه^(٥٧). وبحسب هذه المدرسة الفكرية فإن عملية اعتناق المسيحيين الإسلام كانت بطيئة لدعاية إد بقي في الأندلس عدد مهم من المستعربين لغاية القرن الهجري السادس/ الثاني عشر الميلادي. ومن الدعائم الرئيسية لهذه النظرية استمرار وجود تجمع مهم للمستعربين في طليطلة المسيحية في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد، (رغم أنه أصبح معروفاً لدينا الآن أن التمردات التي وقعت فيها في القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي، لا تعني أنه كان فيها وجود مسيحي^(٥٨)، ورغم أن روبييرا أثبت أن كثرة من مستعربي القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر للميلاد كانوا من أصول إسلامية وليس من أخلاف المسيحيين المحليين)^(٥٩).

وبموجب هذه النظرية فإن سبب عدم تكرار ذكر المسيحيين في الوثائق العربية واللاتينية اباقية إلى الآن يعود إلى ثانوية مكانتهم في المجتمع الإسلامي، أم الإشارات النادرة إليهم فهي تتعلق بالشخصيات البارزة من المستعربين (وليس من المستعربين الجدد). وبموجب هذه النظرية فإن هجرة الرهبان والأساقفة إلى المناطق المسيحية الشمالية (وبخاصة في القرنين الهجريين الثاني والثالث/ الثامن والتاسع الميلاديين) هي دليل على أهمية الكنيسة المسيحية في الأندلس. وحتى بعد الأخذ بعين الاعتبار قيام بعض مؤرخي الفترة السابقة على القرن الخامس عشر الميلادي بتزوير بعض الوثائق، فإن الكتب الموضوعة عن سير حياة بعض أساقفة الأبرشيات القوطية الغريبة القديمة توفر دليلاً على استمرار وجود هذه الأبرشيات، على رغم أن بعض أسماء هؤلاء الأساقفة قد لا يكون قد حفظ^(٦٠).

siècle.» papier présenté à: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984, (Madrid: Union européenne d'arabissants et d'islamissants, 1986), pp. 161-183.*

(٥٧) انظر في ما سبق الهامش رقم (١).

(٥٨) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٣).

(٥٩) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٣).

(٦٠) انظر Juan Francisco Rivera Recio: *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI* (Toledo: Diputación Provincial, 1967), and «La Iglesia mozárabe,» in: Ricardo García-Villoslada, ed., *Historia de la Iglesia en España*, Biblioteca de autores cristianos; 6, [18-21] (Madrid: EDA, 1979- [1980], vol. 2/1, pp. 12-60.

وبحسب هذه المدرسة، فإن انتهاء وجود المستعربين المسيحيين جاء نتيجة اصطهاد المرابطين والموحدين في القرن الهجري السادس/ الثاني عشر الميلادي.

وبالتالي، ترى هذه المدرسة أن عدم ورود ذكر المستعربين في المصادر العربية يعود إلى قصورها، حيث لم يكن لدى واضعيها أي اهتمام بالمستعربين كما هو موقفهم تجاه مظاهر كثيرة أخرى من الحياة الاجتماعية.

أما المقاربة الثانية من موضوع اعتناق المستعربين الإسلام فهي «الإسمية» القائمة على أساس أسماء الأعلام، والتي كانت مفصلة من قبل العلامة الأمريكي الشمالي ر. بوليت^(٦١) وعدد من مؤرخي الأندلس اللاحقين، وإن كان مع بعض التحفظات^(٦٢). وتستهدف هذه المقاربة المتكررة تجاوز عقبة صمت المصادر عن تحول المستعربين إلى الإسلام باللجوء إلى المعطيات التي توفرها المصادر العربية عن أسماء الأعلام وتسلسل نسبهم. وبحسب هذه المدرسة البحثية، فإنه بإمكاننا في حال العثور على اسم هائلة له وقع إسباني أن نستنتج أن أول شخص اعتنق الإسلام منها هو ذلك الذي يحمل أول اسم إسلامي في تسلسل نسبها. وإذا قمنا بمتابعة هذه المعلومات إحصائياً، يكون بإمكاننا تطبيق النتائج التي نتوصل إليها على كل الجالية المسيحية في الأندلس - كما في بقية البلدان الإسلامية - من أجل رسم (منحى بياني لاعتناق الإسلام).

وعلى أساس هذه المساهجة، توصل بوليت إلى استنتاج معاده أن ذروة هذا المنحى - فيما يتعلق بالأندلس - كانت في القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي الذي كان نصف سكان الأندلس قبل منتصفه ما زالوا على مسيحيته^(٦٣).

(٦١) انظر: Richard W. Bulliet *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), and «Process and Status in Conversion and Continuity», in: Gervers and Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, pp. 1-12.

(٦٢) انظر: Morony, «The Age of Conversions: A Reassessment», and Pierre Guichard, «Les Mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 40 (1985), pp. 17-27.

(٦٣) حول الأندلس، انظر: Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, curves on pp. 117-122.

أم حمل بوليت السابق فقد تركز على المجتمع الفارسي، انظر رسالته الجامعية لتجصيل الدكتوراه والتي نشرت تحت عنوان: Richard W. Bulliet, *The Social History of Nishapur in the Eleventh Century* (Cambridge, MA, 1967).

انظر أيضاً: Richard W. Bulliet, «Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran», in: Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam: Papers, 1972-1973*, edited by N. Levtzion (New York, 1979), pp. 30-51.

إن القيمة الرئيسية لهذه المقاربة تكمن في وسائلها المبتدعة لتناول موضوع اعتناق المستعربين الإسلام، ذلك لأن الاستنتاجات التي تتوصل إليها ليست معاجنة إطلاقاً، كتب أباها هي ذاتها (أي المقاربة) أكثر ملاءمة لدراسة الجاليات المسيحية في لشرق الأوسط - والتي لأجلها وضعت أصلاً - منها لدراسة الأندلس حيث تبدو قصوراتها واضحة

فهذه المقاربة لا تأخذ في الاعتبار ضعف النى الكنسية اللازمة لحفاظ هي مكانة المسيحيين على الصعيدين الديني والقانوني. وفيما يتعلق بتحليل الأسماء الإسلامية، فإنه من غير المؤكد أن اتخاذاها يعني بالضرورة اعتناق الإسلام، ذلك لأن بعضهم قد يغير اسمه استجابة لضغوط اجتماعية أو لمجاراة العرف السائد. ورغم أنه يمكن قبول فكرة أن هزيمة عمر بن حفصون وسيادة الثقافة العربية الإسلامية أدتا إلى ظهور رد فعل ضد كل ما له علاقة بالثقافة اللاتينية في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي، إلا أنه ليس من الحكمة ربط استعمال كلمات أو أسماء لاتينية بالمكانة الدينية للمسيحيين.

لمن الممكن جداً أن يكون مسلمو الأندلس قد حافظوا على هذه التقاليد اللاتينية وظلوا مع ذلك معتبرين مسلمين من الناحية الدينية والاجتماعية. ومن الناحية الثانية، فإن تفسير «قطاع تسلسل الأسماء بوجود تحول إلى دين آخر ليس مقنعاً بما فيه الكفاية. فبحسب نظام النسب لدى العرب، يمكن أن تنشأ هذه الانقطاعات لأسباب أخرى كثيرة مما يجعل تحديد تاريخ اعتناق الإسلام يتغير بالضرورة. وأخيراً، فإن عينة الأسماء التي درست لم تكن كبيرة (١٥٤ تسلسل نسب فقط)، وانحصرت أساساً في مجموعات اجتماعية ذات أصول قرطبية.

لذلك، لم يكن من المفاجيء أن أياً من المصادر الإسلامية أو المسيحية أو الأجنبية أو من مصادر المستعربين لم يشر البتة إلى حقيقة أن نصف سكان الأندلس في القرن الرابع/العاشر كانوا من المسيحيين.

أما المقاربة الثالثة (وهي التي يقترحها كاتب هذا الفصل)^(٦٤)، فيمكن تسميتها

(٦٤) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٢)، و Miguel de Epalza, «Les Mozarabes: Etat de la question,» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* (forthcoming).

انظر أيضاً Miguel de Epalza: «Els Mossarabs valencians i els topònims derivats de "Kanisa" àrab,» in: *Miscel·lania d'homenatge a Enric Moreu-Ray*, a cura d'Albert Mazonet i Joan Viny (Montserrat): Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988), vol. 2, pp. 149-153, and «Islamic Social Structures in Muslim and Christian Valencia,» paper presented at: *Medieval Spain in the Western Mediterranean. A Conference in Honor of Robert I. Burns* (Los Angeles, in Press).

وعلى رغم أنه من الصحيح أن المجتمع القوطي الغربي كان مسيحياً، غير أنه يجب عدم تجاهل حقيقة أن البنية الكنسية لذلك المجتمع كانت عاجزة عن تلبية متطلبات السواد الأعظم للسكان والذي كان يعتبر مسيحياً من الناحية الرسمية عند الفتح الإسلامي. وتجلت أبرز مظاهر هذا العجز في مجالين رئيسيين لهما أهمية دينية وسياسية هما أولاً إجراء مراسم التعميد بوصفه الوسيلة لإدخال أعضاء جدد إلى «جاليات» المسيحية، وثانياً دور الأبرشيات كمؤسسات لتعزيز قوة هذه الجاليات وتمثيلها أمام السلطات الإسلامية الحاكمة. ونتيجة لذلك حشرت الكهنة المستعمرة القسم الأكبر من سكان شبه الجزيرة الأيبيرية لصالح الإسلام، إذ لم يعد بإمكانهم التحول إلى الوثنية أو البقاء على مسيحياتهم. كما أن العملية نفسها جرت في مناطق الشمال الجبلية التي كان سكانها الأصليون قد تنصروا عندما وقعت مناطقهم تحت سلطة حكومة مسيحية.

ولم تبقى المسيحية الأندلسية منظمة إلا في بعض المناطق الحضرية وشبه الحضرية الصغيرة التي تمكنت من الحفاظ على تسلسل الأساقفة كما كان الحال في بعض الجاليات المسيحية ذات الأهمية الرمزية، وبخاصة في إقليم الأندلس بالنسبة إلى السلطة السياسية في قرطبة، والتي ومرت لها الحماية رغم وجود أسباب قوية تدفعها إلى اعتناق الإسلام مثل الضغوط الاجتماعية من المسلمين وفقدان العالم المسيحي مكانته الحضرية. وقد تعززت قوة هذه الجاليات عندما تم في وقت لاحق تسجيل فلاحين منطقة مالقة وغرناطة (وربما قرطبة وقادس) على أنهم مسيحيون.

وبالنسبة إلى المجتمعات الريفية التي اعتنقت الإسلام إسمياً، فقد حافظ القسم الأكبر على هويته الثقافية التقليدية مما جعل هودنها إلى المسيحية أكثر سهولة بعد لاستيلاء صليبطة والحزب الشرقي من شبه الجزيرة.

لذا، ولكن هذه الأسباب، فلاي مقتنع بأن اعتناق مسيحيي أيبيريا الإسلام كان ظاهرة جماعية لها أسباب دينية وسياسية، وأن عملية التحول إلى الإسلام جرت على نطاق واسع خلال القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي^(٦٥).

(٦٥) أن متفق بشكل عام مع وجهة نظر دوير أسيبو الواردة في:

J. M. Ruiz Asensio, «Mozárabes», in: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 3, p. 1. 747: «Al cumplirse el siglo de la conquista, la inmensa mayoría de la población hispanovisigótica había abrazado el Islam».

وهذا كان اعتناقاً أو تحولاً «رسمياً» على الأقل. ونحن لا نعرف سوى القليل عن معاهيم «الحياة المسيحية» و«الحياة الإسلامية» في الفترة المبكرة بالأندلس، ونقصد بذلك معاهيم التصرفات الدينية للمسيحيين

ومسيحيين. انظر أيضاً: Richard W. Bulliet, «Conversion Stories in Early Islam» in: Gervais and

ومع ذلك استمر وجود أنوية مسيحية صغيرة وحسنة التنظيم خلال الحكم الأموي (بين القرنين الهجريين الثاني والخامس/الثامن والحادي عشر الميلاديين) في مدد الأندلس وبعض المناطق الريفية الجنوبية. وقد ازداد عدد هذه التجمعات بفعل انضمام مستعمرين جدد أجانب إليهم.

لذا، يجب اعتبار عملية «إسلامة» شبه الجزيرة الأيبيرية مشكلة من مرحلتين في الأولى منهما حرت عملية الأسلمة الرسمية على نطاق جماهيري واسع خلال عدة أجيال بعد الفتح، وهي الثانية جرت عملية الأسلمة الحقيقية للحياة الاجتماعية، وعملية «الأسلمة» هذه كانت بطيئة وذات آثار محدودة نسبياً على المسيحيين، إذ كانت تتعلق أساساً بالسكان المسلمين الذين كانت لهم صلات عامة بالمسيحيين الذين عاشوا معهم في مجتمع كانت ما تزال له خصائص إسبانية.

ومن وجهة نظر التجمعات المسيحية، فإن هاتين المرحلتين تتطابقان أولاً مع المسيحية الرسمية للمجتمع القوطي الغربي الذي هزمه المسلمون، ودياً مع «التصبر» الفعلي الذي جرى بعد الفتح، والذي تحقق عبر تجمعات مسيحية صغيرة أصبحت وريثة الكنيسة الغربية. فاعتناق الإسلام كان «رسمياً» بشكل رئيسي: الجماهير المسيحية من «الدخية» الرسمية (أي المسيحية لأن سلطانتها كانت كذلك) أصبحت مسلمة رسمياً لأن هذه السلطات طلبت منها أن تكون مسيحية بطريقة محددة كي تستطيع المحافظة على مكانتها المسيحية. وفي الشرق الأوسط أمكن تحقيق هذا الشرط لغاية الوقت الحالي بفضل إمكانية بقاء المسيحي مسيحياً بموجب هذا الترتيب المحدد.

ثالثاً: استنتاجات تاريخية وأخرى بحسب التاريخ الرسمي

١ - تطور الجاليات المستعمرة

على أساس المعطيات الموثقة المتفرقة والافتراضات الأساسية المتبعة باعتناق المسيحية ولتحول عنها، يمكننا وضع خطط سكاني للجاليات المسيحية في الأندلس. فتطور هذه الجاليات يسير وفق السق العام للتطور السكاني للمسيحيين والمسلمين في العالم الإسلامي بمجمله^(٦٦)، غير أن خصوصية الأندلس تكمن في وجود مناطق في الأجزاء الشمالية من إسبانيا مأهولة بالمسيحيين فقط، ويمكن لأبناء ملتهم بقية البلاد

Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, pp. 123-133: «In a sense, a convert first became a member of the Muslim community and later discovered, or tried to discover, what it meant to be a Muslim».

Bulliet, «Process and Status in Conversion» (Synthesis) (العلماء الجيدة في «٦٦») *Conversion and Continuity*, pp. 7-8.

أن يدجأوا إليها. وعندما توطلدت سلطنة المسلمين في إسبانيا القوطية العربية، تم اعتبار كل سكان مسيحيين من الناحية الرسمية لأنهم كانوا رعايا ملوك طليطلة «مسيحيين» ولم يخرج عن ذلك التصنيف سوى بعض التجمعات اليهودية وكذلك الناسكية (التي لم تكن محدة الديانة واعتبرت بالنالي مجوسية). وكانت لهذه الجاليات مكانتها الخاصة ولكن الشبهة مع مكانة للمسيحيين كمعاهدين وأهل ذمة.

وحلال القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي، نظمت جاليات الأندلس المسيحية نفسها حسب ثلاثة خطوط مختلفة:

أ - وفي مدن ذات الاستعميات والمناطق الخاصة لنعمودها، تم تنظيم الجاليات المسيحية وفق النمط الاجتماعي الإسلامي الشرقي. أي أنهم نظموا على أساس سبة وثقافة الكنيسة القوطية الغربية. وهؤلاء هم المستعربون الحقيقيون.

ب - وفي مناطق كانتابريا والبرنية الجبلية قامت السلطات السياسية المسيحية بتنظيم أنفسها على أساس تطور فيما بعد إلى الممالك المسيحية الشمالية. وقد تم اعتبار سكان هذه المناطق مسيحيين من الناحية الرسمية، وكان لهم كهنتهم وأديرتهم وأساقفتهم وفق النموذج السائد في أقصى مناطق البرنية. وفي هذه المناطق كان أثر التقاليد القوطية الغربية وتقاليد طليطلة السابقة على الإسلام ما يول قوياً. ولكن سكان هذه المناطق تعرضوا شيناً فشيناً للتأثيرات الرومانية والفرنكية. ويقدر ما أصبحت هذه الجاليات أكثر استغلاً عن المجتمع الإسلامي للأندلس، كانت حكومة الأميين في قرطبة تعتبرهم «عصاة مسيحيين».

ج - أما أغلب سكان المناطق التي خضعت مباشرة للمسلمين (أي كل شبه الجزيرة الأيبيرية باستثناء المناطق الجبلية الشمالية) والذين لم يتم تسجيلهم على أنهم مسيحيون أو يهود، فقد أصبحوا مسلمين من الناحية الرسمية. وهؤلاء لم يكن لديهم أي خيار سياسي أو ديني آخر بموجب هذا القانون السياسي للإسلام الذي خضعت له الأندلس بكاملها.

وهكذا فإن الوجود السكاني لمسيحيي أو مستعربي الأندلس كان محكوماً بثلاثة أنواع من التطور على امتداد الحكم الأموي:

١ - حافظت الجاليات المسيحية المنظمة في المدن ذات الأساقفة على وجودها طالما استمر حفاظها على مؤسسة الأسقفية و«مرصعتها» مؤسسة الدير. وهذا ما حدث فعلاً في إقليم الأندلس ومارقة وطليطلة. غير أن هذه الجاليات تعرضت لدروال في مناطق الشرقية وولادي الأبيرو ومناطق الوسط، رغم أن بعضها استمر في الوجود بفضل قدوم قساوسة أجاناب إليها وخاصة في المدن التي كانت على صلة بالمناطق مسيحية الشمالية (مثل طرطوشة ومرقسطة ووشقة ودانية في فترة حكم ملوك

الطوائف على الأقل).

وقد تناقص عدد أفراد هذه الجاليات بفضل اعتناق بعضهم للإسلام، والاضطهاد من قبل سلطات قرطبة في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي، وكذلك بسبب لهجرات الجماهيرية - وبخاصة الرهبان والفساوسة - إلى المناطق المسيحية الشمالية^(٦٧). غير أن هذه الحالات كانت تكتسب أعضاء جددًا عن طريق تنصير بعض سكان الأرياف وبعض سكان المدن الذين لم يعتنقوا الإسلام كما كانت الحال في مالقة وجبالها في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي.

٢ - أما التجمعات المسيحية في الممالك المسيحية الشمالية فقد أصبحت أكثر فأكثر أشد اضطباعاً بالسلمات المسيحية الأوروبية، وكثفت جهودها لتنصير سكان أريافها وأخذت تنتهج سياسة اجتذاب الجاليات المستعمرة من داخل المجتمع الإسلامي. كما أنها وفرت لهذا المجتمع المهاجرين الذين غدا بعضهم مستعربين جددًا - يعيشون فيها ويبنون على مسيحياتهم لفترات تطول أو تقصر - واعتنق بعضهم الآخر الإسلام واندمج تماماً مع المجتمع الإسلامي.

٣ - وأما غالبية سكان الأندلس ذوي الأصل المسيحي، ورغم أسدنتهم رسمياً في القرن لهجري الثاني/ الثامن الميلادي، فقد استمر تحولهم إلى الإسلام عن امتداد القرون اللاحقة بنقض النظر عن طول الفترة التي احتفظوا خلالها بتقاليد سابقة على الإسلام. غير أنه أصبح تنصير بعض هؤلاء (كما حدث في مالقة بالقرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي) سواء عن طريق التبشير أو في أعقاب الغزوات الإقليمية الناجمة التي قامت بها الممالك الشمالية المسيحية.

(٦٧) حول هذه المسألة المحددة، انظر J. Pérez Fernández - Figares, «Los mozárabes en el

Norte de España», *Cuadernos de Estudios Medievales*, vol. 12-13 (1984-1985), pp. 155-176.

P. Hernández Giménez, «Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana», *Al-Andalus*, vol. 32 (1967), pp. 356-358.

J. González, «حول هجرة المستعربين (durante dos largas generaciones (856-932))», انظر *Repoblación de Castilla la Nueva* (Madrid, 1975), and Vicente Cantarino, *Entre morjes y musulmanes El Conflicto que fue España*, Estudios (Madrid: Alhambra, 1978).

M. Riu, «Algunas noticias de Toledo en la Crónica de Luitprando», in: *Haciendo historia: Homenaje al Profesor Carlos Seco* (Madrid: [Editorial de la Universidad Complutense], 1989), p. 81. (with reference to the year 815 «muchos cristianos hispanos, sobre todo de Toledo, oprimidos por el yugo de los sarracenos, huyen en grupos a las Galias, en cuanto pueden y hallan ocasión, a escondidas»).

وأدى سقوط سلطة قرطبة المركزية ونشوء حكم ملوك الطوائف إلى تغييرات سكانية للمجاليات المسيحية في الأندلس. فهذه المجاليات فقدت أولاً الدعم السياسي الذي كان يقدمه لها ملوك قرطبة لأسباب دينية وسياسية. ولكن في المقابل، أحدثت جماعات من المسيحيين تلف حول بلاط ملوك الطوائف طلباً للمعونة المتميزة ولاعتبارات تجارية. وينطبق هذا بشكل خاص على ممالك الطوائف في طليطلة وبطليوس وإشبيلية وسرقسطة ودانية وبلنسية وطرطوشة^(٦٨). وجذبت ممالك الطوائف أعداداً من مسيحيي الممالك الشمالية المسيحية الذين قدموا بعرص العمل بالممالك الإسلامية، والذين حملوا معهم منها - إضافة إلى ما وفروه من ثروة - تأثيرات ثقافية وعممية أندلسية. وهناك حالات موثقة عن مسيحيين كانوا يتنقلون بين المدن الإسلامية: من قادس وقرطبة إلى طليطلة، ومن طليطلة إلى بلنسية، ومن قرطبة إلى دانية، وغير ذلك.

وبعد استيلاء المسيحيين على طليطلة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م والمناطق المحيطة بها، أخذ المستعمرون يتمركزون فيها. وبعض هؤلاء كانوا من أصل مسيحي أندلسي، وبعضهم الآخر كان مسلماً تحول إلى المسيحية. وفي بداية القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي، نجحت الحملات التي شنها ألفونسو الأول ملك أراغون في المناطق الجنوبية والشرقية لإسبانيا في استعادة السكان المسيحيين - أو ذوي الأصول المسيحية - وادهم أعيد توطينهم في مملكة سرقسطة التي كان فتحها حديثاً.

ويظهر آخر دليل حول المجاليات المسيحية في الأندلس في السبسة التي اتبعها المرابطون والموحدون في القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي عندما تم طرد التجمعات المسيحية واليهودية من الأندلس إلى المغرب^(٦٩) وقد عاد بعض هؤلاء فيما بعد وهاجروا إلى المناطق المسيحية في شبه الجزيرة الأيبيرية واندمجوا في النهاية في

(٦٨) حول طليطلة، انظر: Rivera Recio, *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, pp. 205-206, and Epalza and Rubiera, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana»

وعون القنارة Partibus infidelium (ديبا (Denia)؛ بلنسية (Valencia) وترتوزا (Tortosa)). انظر: A. I. Barja, *El Reino de Valencia en el siglo XIII* (Valencia, 1982), vol. I, p. 130.

انظر أيضاً: F. Fita, «Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 30 (1897), pp. 529-532.

(٦٩) انظر: R. Idris, «Les Tributaires en Occident musulman médiéval d'après le "Mi'yār" d'al-Wanṣarī», dans: *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues ses élèves et ses amis*, édité par Pierre Salmon (Leyde: E. J. Brill, 1974), pp. 182-184, et Vincent Lagardère, «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H, 1125 en al-Andalus», *Studia Islamica*, vol. 67 (1968), pp. 99-119.

المجتمع المسيحي للقرون الوسطى.

واستمر وجود المستعربين المحدثين لغاية انتهاء الوجود السياسي للإسلام (غرناطة في عام ١٤٩٢/٨٩٧)^(٧٠). كما أن هناك وثائق^(٧١) تدل على اعتناق مسيحيين (علوج) الإسلام. غير أنه لا يوجد أي دليل على استمرار وجود جاليات مسيحية مستعربة في الأندلس بعد القرن الخامس/الحادي عشر الميلادي وكل ما بأيدينا لعاية هذه الأيام أبرشيات طليطلة «المستعربة» كرمز لهذه الأقلية المسيحية المهمة في الأندلس.

٢ - الأهمية الرمزية للمستعربين في التاريخ الرسمي

لقد كان للمستعربين أهمية رمزية في ممالك القرون الوسطى المسيحية، مثلما هو الحال في إسبانيا المسيحية المعاصرة، لأنهم كانوا الورثة الدينيين، وبالتالي سياسيين، للنظام المسيحي السابق على الإسلام. فقد كانت ممالك القرون الوسطى المسيحية تشعر أنها حصلت على شرعيتها بفضل استعابها للمستعربين. كما أن وجود هؤلاء وفر لهذه الممالك شرعية انحروب التي خاضتها ضد السلطة الإسلامية الحاكمة التي اعتبرت ممتنعة ومحنة لأراضي الغير. فبدون وجود المستعربين كانت هذه السلطة الإسلامية ستعتبر الوريث الشرعي للقوط الغربيين الذين هزموا وتخل ملوكهم في طليطلة (للزريق وأبناء غبطشة) عن حقوقهم السياسية. ومن وجهة نظر القومية الإسبانية المعاصرة، وكذلك المسيحية الإسبانية في كل العصور، فإن المستعربين كانوا الضحايا السياسيين والعسكريين للفتح الإسلامي الذي اعتبر غير شرعي وغير عادل. وهذه الرؤية كانت الأساس الفكري «لاسترداد ما فقد» (Re-conquista) التي ينظر إليها لإسباني على أنها حملة عادلة استمرت لأكثر من ثمانية قرون من أجل تأسيس قاعدة الطابع الإسباني (Hispano) والمسيحي للمجتمع الإسباني.

فبالسببة إلى مجتمع القرون الوسطى، وكذلك إلى المجتمع المسيحي المعاصر، اعتبر المستعربون - إضافة لما سبق - رمزاً قوي الدلالة لاستمرارية الطابع المسيحي

(٧٠) رفر في ما سبق الهامش رقم (١٠)، و Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* (Paris: Boccard, 1973), p. 201.

(٧١) Bulliet, «Process and Status in Conversion and Continuity».

وبمصر من دراسة من أشهر يوميات معتنق للإسلام، انظر رسالتي الجامعية Miguel de Epalza, *La Tuhfa, Autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Tarjūmān (Fray Anselmo Turmeda)*, Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche; ser. 8, v. 15 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971).

والتي صدرت قبلاً من (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967).

للمجتمع الإسباني القديم والمعاصر على حد سواء بوصفه مجتمعاً تأسس على القيم الدينية والثقافية للكاثوليكية واللاتينية.

وكان لاستمرار وجود هؤلاء المسيحيين خلال الحقبة الإسلامية أهمية واقعية ورمزية في حالتها طليطلة وبلنسية بشكل خاص. ففي الأولى وفر تبريراً لثموق مكانة أساقفة طليطلة على مكانة بقية أساقفة إسبانيا، وفي الثانية دلت على أن لغة هذه المنطقة لها أصلها المستقل وليست قشتالية الجنود^(٧٢).

غير أن استمرار وجود هذه الأقلية المسيحية وسط المجتمع الإسلامي استعمل أيضاً كرمز يدل على الطابع التعددي لهذا المجتمع دينياً واجتماعياً. فالمسلمون يقدمون هذه التعددية كدليل على تسامح الإسلام وقدرته على تمثيل الديانات المختلفة وإعادة إفرانها في مشروع حضاري هو الثقافة الأندلسية الإسلامية. وفي الوقت نفسه، فإن الكثير من المنقذين الإسبان وغيرهم يعتبرون تعددية الأندلس الدينية والثقافية مثلاً قوياً الدلالة يمكن احتداؤه في مواجهة كافة محاولات مرض أحادية دينية أو فكرية أو سياسية على أي مجتمع.

فهذان الوجهان للمجتمع الأندلسي (أي استمرارية وجود المسيحية الإسبانية والتعددية لدينية التي سادته)، يوضحان بجلاء الأسباب الكامنة وراء وجود هذا الكم الهائل من الدراسات حول المستعربين، وإدراك هذا القدر الكبير من التلاعب الفكري الذي يظهر في الدراسات المتخصصة بهم والناسئء ليس فقط عن الإجحاف، وإنما أيضاً عن ندرة الإشارة إليهم في المصادر العربية الإسلامية والمسيحية اللاتينية.

(٧٢) انظر في ما سبق الهامش رقم (٦٤).

المراجع

١ - العربية

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. أحكام أهل الذمة. حقه وعلق حواشيه صبيحي الصالح. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١.

٢ - الأجنبية

Books

Al-'Abbādī, Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Fattāh. *Los esclavos en España, Ojeada sobre su origen, desarrollo y relación con el movimiento de la šu'ūbiyya* Madrid. Ministerio de Educación Nacional de Egypto, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1953.

- Almagro, Martín [et al.]. *Qusayr 'Amra: Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1975.
- Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. Paris: Boccard, 1973.
- Biberstein Kazimirsky, A. de. *Dictionnaire Arabe-Français*. Paris, 1860.
- Bulliet, Richard W. «Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran.» in: Richard W. Bulliet. *Conversion to Islam. Papers, 1972-1973*. Edited by N. Levtzion. New York, 1979.
- . *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
- . «Process and Status in Conversion and Continuity» in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (eds.). *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*. Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- . *The Social History of Nishapur in the Eleventh Century*. Cambridge, MA, 1967.
- Burns, R. I. *El Reino de Valencia en el siglo XIII*. Valencia, 1982.
- Cantarino, Vicente. *Entre monjes y musulmanes. El Conflicto que fue España*. Madrid: Alhambra, 1978. (Estudios)
- Codera y Zaydín, F. «Mozárabes: Su condición social y política.» (Doctoral Dissertation, Lérida, 1866).
- Colbert, Edward. *The Martyrs of Cordoba (850-859)*. Washington, Catholic University of America Press, 1962. (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, new ser.; v. 17)
- Cuoq, Joseph. *L'Eglise d'Afrique du Nord du deuxième siècle*. Paris: Le Centurion, 1984. (Chrétien dans l'histoire)
- Dall'Arche, M. *Scomparsa del Cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*. Rome, 1967.
- Dennett, Daniel Clement. *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires arabes* 2^{ème} éd. Leyde. E. J. Brill, 1881. 2 vols.
- Epalza, Miguel de. «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino.» in: *Al-Andalus encuentro de tres mundos Europa, Mundo Árabe e Iberoamérica*. Sevilla, 1991
- . *Jésus otage: Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne, VI^e-XVII^e siècles*

Paris: Cerf, 1987. (Jésus depuis Jésus)

- «Los cristianos en los balears musulmanas.» in: *Les Illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII)*. Edició a cura de Guillem Rossello-Bordoy Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987.

«Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII-IX).» in: *Homenaje a Juan Sergio Nadal*. Athens, in Press.

- «Els Mossarabs valencians i els topònims derivats de "Kauisa" àrab.» in: *Miscel·lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey*. A cura d'Albert Manent i Joan Veny. [Montserrat]: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988.

- *La Rápita islàmica. Historia institucional i altres estudis regionals*. [Sant Carles de la Rápita]: Institut d'Estudis Ràpitencs, [1993].

- *La Tuhfa, Autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Taryūmān (Fray Anselmo Turmeda)*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967; Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971. (Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche; ser. 8, v. 15)

- et S. Gellouz. *Le Cid: Personnage historique et littéraire. Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traductions*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 18)

- Fattal, A. *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrouth: Librairie orientale; Dar el-Machreq, 1958.

- Fernández López, S. «Marmuyas (monte de Málaga): Urbanismo musulmán en un ámbito rural.» in: Miguel de Epalza and J. L. Corral (eds.). *La Ciudad Islámica*. Saragossa, 1991.

- Ferrer i Mallol, Maria Teresa. *Els sarrins de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV Segregació i discriminació*. Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1987. (Anuario de estudios medievales, Anejo; 16)

- Fierro, Maria Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987. (Cuadernos de Islamología; 1)

- García Villada, Z. *Historia eclesiástica de España*. Madrid, 1933.

- Gil, Juan (comp.) *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. Edidit Ioannes Gil. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973. 2 vols. (Manuales y anejos de «Emerita»; 28)

- González, J. *Repoblación de Castilla la Nueva*. Madrid, 1975.

- González Palencia, Angel. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*

Madrid Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930. 4 vols.

Gullen Robles, Francisco. *Málaga musulmana; sucesos antigüedades ciencias y letras malagueñas durante la edad media*. Málaga: M. Oliver Navarro, 1880.

Huici Miranda, Ambrosio. *Historia musulmana de Valencia y su región, novedades y rectificaciones*. [Valencia]: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970. 3 vols.

Ibn Hudayl al-Andalusí, 'Alī Ibn 'Abd al-Rahmān. *L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'El Andalus, traité de guerre sainte islamique*. Traduction française par Louis Mercier. Paris: P. Geuthner, 1939.

Idris, R. «Les Tributaires en Occident musulman médiéval d'après le "Mā'yār" d'al-Waṣṣārī.» dans: *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*. Edité par Pierre Salmon. Leyde: E. J. Brill, 1974.

Khallaf, M. A. and M. A. Makki. *Documentos sobre procesos referentes a las comunidades neo-musulmanas en la España musulmana*. Cairo, 1980. (In Arabic).

Lafuente y Alcántara, Emilio. *Condición y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la mozárabe en la edad media*. Madrid, 1874.

Lévi-Provençal, Evariste. *España musulmana: Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*. Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. 2ª ed. Madrid, 1958. (Historia de España; vol. 4)

Lichtendádter. «Musta'rib (a).» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1961.

Llobregat Conesa, Enrique. *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra*. Alicante, 1973. (Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial de la Excm. Diputación de Alicante; 17)

Millet-Gérard, Dominique. *Chrétiens, mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*. Paris: Etudes augustiniennes, 1984.

Morony, Michael G. «The Age of Conversion: A Reassessment.» in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (eds.). *Conversion and Continuity Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

———. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Paz y Melia, Antonio. *Embajada del Emperador de Alemania Otón I al Califa de Córdoba Abderrahmán I*. Madrid, 1872.

- Pedregal y Fantini, J. *Estado social y cultural de los mozárabes y mudéjares españoles*. Sevilla, 1898.
- Riu, M. «Algunas noticias de Toledo en la Crónica de Lutprando.» in: *Haciendo historia. Homenaje al Profesor Carlos Seco*. Madrid: [Editorial de la Universidad Complutense], 1989.
- Rivera Recio, Juan Francisco. «La Iglesia mozárabe.» in: Ricardo García-Villoslada (ed.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: EDICA, 1979- [1980]. (Biblioteca de autores cristianos; 16 [18-21].
- . *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*. Toledo: Diputación Provincial, 1962.
- Rubiera Mata, María Jesús. «Alava y los alaveses en los textos árabes medievales.» in: *La Formación de Alava*. Vitoria: Diputación Foral de Alava, Departamento de Publicaciones, 1984.
- . «Madrid hace 900 años.» in: *Madrid, el agua y el urbanismo musulmán*. Madrid, 1990.
- . «Les Premiers Mores convertus ou les prémices de la tolérance.» dans: Louis Cardaillac (ed.). *Toledo XII^e-XIII^e siècles: Musulmans, chrétiens et juifs. Le Savoir et la tolérance*. Dirigé par Louis Cardaillac. Paris: Editions Autrement, 1991.
- . *La Talfa de Denia*. Alicante, 1988.
- . «Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: Las princesas toledanas del siglo XI» in: *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y causas de actuación religiosa*. Madrid: Asociación Cultural al-Mudayna, [1989]. (Colección Laya, no. 5)
- and Miguel de Epalza. *Xátiva musulmana. Segles VIII-XIII*. [Játiva, Spain]. Delegacio de Cultura, 1987. (Colección Gramalla; 1)
- Ruiz Asensio, J. M. «Mozárabes.» in: *Diccionario de Historia Ecclesiástica de España*. Madrid, 1972.
- Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Estab. tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897-1903. Reprints, Amsterdam: Oriental Press, 1967; Madrid: Ediciones Turner, [1983?].
- Talbi, M. «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition: Une tentative d'explication.» in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (eds.). *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Vernet Gines, Juan. «Los médicos andaluces en el "Libro de las generaciones de médicos" de Ibo Yulful.» in: Juan Vernet Gines. *Estudios sobre*

historia de la ciencia medieval. Barcelona: Universidad, Facultad de Filología, Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.

Vives, J. «Egla.» in: *Diccionario de Historia Ecclesiástica de España*. Madrid, 1971.

Wolf, K. B. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Al-Zayyat, Ishāq Ibn al-Ḥasan. *El «Dīr al-aqālim»*. *Tratado de Geografía Universal*. By Francisco Castello. [Madrid]: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [Barcelona]: Instituto «Milla Vallinosa» de Historia de la Ciencia Árabe de la Universidad de Barcelona, Departamento de Filología Semítica, Universidad de Barcelona, [1989?].

Periodicals

Abumaiham, M. «La Conversión según formularios notariales andalusíes. Valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. 1985.

Beneyto Pérez, J. «Sobre siervos Cristianos bajo el dominio musulmán.» *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*: vol. 13, 1932.

Camón Aznar, J. «El Cid, personaje mozárabe.» *Revista de Estudios Políticos*: vol. 17, 1947.

Epalza, Miguel de. «El Derecho político musulmán y su influencia en la formación de Alava (siglos VIII-XI).» *Estudios de Deusto*: vol. 32, no. 73, 1984.

———. «La Islamización de al-Andalus: Mozárabes y neo-mozárabes.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 23, 1985-1986.

———. «Les Mozarabes: Etat de la question.» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*: Forthcoming.

——— and Enrique Llobregat Conesa. «¿Hubo mozárabes en tierras Valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península.» *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*: vol. 36, 1982.

Fita, F. «Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII.» *Boletín de la Real Academia de la Historia*: vol. 30, 1897.

Guichard, Pierre. «Les Mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 40, 1985.

Hernández Gúñez, F. «Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana.» *Al-Andalus*: vol. 32, 1967.

- Hitchcock, Richard. «¿ Quiénes fueron los verdaderos mozárabes? Una contribución a la historia del mozarabismo.» *Nueva Revista de Filología Hispánica*: vol. 30, 1981.
- Lagardère, Vincent. «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en al-Andalus.» *Studia Islamica*: vol. 67, 1988.
- Maíllo Salgado, F. «Diacronía y sentido del término Elche: Contribución al estudio del medioevo español y su léxico.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 30, no. 1, 1982.
- Makki, A. «Pasajes del *Muqtabis* de Ibn Hayyán de interés para la historia del siglo IX. Un magnate franco al servicio de 'Abd al-Rahmán II.» *Cuadernos de Historia de España*: vols. 42-42, 1965.
- Marín, Manuela. «Rûm in the Works of Three Spanish Muslim Geographers.» *Graeco-Arabica*: vol. 3, 1983.
- Mariner Bigorra, S. «Epitalio versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo.» *Ampurias*: vols. 22-23, 1986.
- Menéndez Pidal, Ramón and Emilio García Gómez. «El Conde mozárabe Sisnando Davidiz y la poliuca de Alfonso VI con los Taifas.» *Al-Andalus*: vol. 12, 1947.
- Morony, Michael G. «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq.» *Iran*: vol. 14, 1976.
- Pérez Fernández-Figares, J. «Los mozárabes en el Norte de España.» *Cuadernos de Estudios Medievales*: vols. 12-13, 1984-1985.
- Riu, M. «Marmuyas, sede de una población mozárabe en los montes de Málaga.» *Mainake*: vols. 2-3, 1980-1981.
- Speight, R. M. «The Place of the Christians in Ninth Century North Africa According to Muslim Sources.» *Islamochristiana*: vol. 4, 1978.
- Terés, E. «Lenguajes árabes en al-Andalus según la "Yamhara" de Ibn Hazm.» *Al-Andalus*: vol. 22, 1957.
- Turki, Abdel Magid. «Situation du "tributaire" qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes.» *Studia Islamica*: vol. 30, 1969.
- Vallvé, J. «De nuevo sobre Bobastro.» *Al-Andalus*: vol. 30, 1965.

Conferences

- Chalmeta, Pedro. «Le Passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e siècle.» Paper presented at: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*. Madrid. Union européenne d'arabisants et d'islamisant, 1986.

- Epalza, Miguel de. «Islamic Social Structures in Muslim and Christian Valencia.» Paper presented at: *Medieval Spain in the Western Mediterranean. A Conference in Honor of Robert I. Burns*. Los Angeles, in Press.
- . «Sobre el origen islámico del adopcionismo: Influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino.» Paper presented at: *Coloquio Internacional. Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media*. San Lorenzo de El Escorial, 1991.
- and María Jesús Rubiera Mata. «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana.» Paper presented at: *Sinposio Toledo Hispanoárabe Colegio Universitario, 6-8 Mayo 1982*. Toledo: Colegio Universitario de Toledo, 1986. (Colegio Universitario de Toledo)
- Fernández Serrano, F. «De «Re» onomástica: Mozárabe, un Apellido del Alto Aragón.» Paper presented at: *Genealogías mozárabes: Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1975*. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1981.
- Hitchcock, Richard. «El Supuesto mozarabismo andaluz.» Paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba, 1978.

المستعربون: نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس

مارغريتا لوبيز غوميز(*)

مقدمة

لقد كتب الكثير مؤخراً حول تعايش المجتمعات الثلاثة المسلمة واليهودية والنصرانية في ظل الحكم الإسلامي لبلاد الأندلس إبان العصر الوسيط، وإلى القرن الثاني عشر للميلاد، بوجه خاص. وقد أرادت هذه الكتابات أحياناً عرض ذلك التعايش كمثال على إنجاز تاريخي تصعب علينا إدامته في الوقت الحاضر، أو سعت أحياناً أخرى، وهو السعي الغالب بحكم صدورها عن مواقف متزمتة، إلى إغلاء شأن أحد تلك المجتمعات على حساب المجتمعين الآخرين، المتضادين بالضرورة.

بيد أن تلك الكتابات لم تستطع في كلتا الحالتين الوصول إلى جوهر الموضوع، وأن نتحقق من ذلك «التعايش» بتفاصيله اليومية - التي تكون أحياناً في عبارة من عبارات سجل تاريخي عن طريق تشخيص طبيعة الإطار الاجتماعي والسياسي الذي تمكنت وسائل ذلك التعايش الصعب من أن تتوفر فيه، والأهم من ذلك، التعرف على الكيفية التي تحقق وفقاً لذلك العبور البطيء وغير الواعي من حضارة إلى أخرى؛ ذلك العبور الذي لا يمكن إثباته إلا بمرور الزمن، والذي كثيراً ما يحدث على الرغم من كل أشكال السيطرة السياسية والدينية التي تحاول إيقافه.

(*) مارغريتا لوبيز غوميز (Margarita López Gómez) - مديرة قسم التاريخ والمص في المؤسسة العربية للثقافة الإسلامية في مدريد،
قام بترجمة هذا الفصل أكرم ذا النون.

أولاً: الطبقات الاجتماعية في الأندلس بداية روح التسامح والتعايش: المستعربون

لدى بداية هيمنة الإسلام على شبه الجزيرة الأيبيرية (إسبانيا والبرتغال، هي الوقت الحالي) في القرن الثامن للميلاد كان من المؤكد أن تؤثر تلك الهيمنة على بداية حلول نظام حصاري محل نظام آخر، فكل التغيرات تقريباً تجلب معها عادة التجديد والصدمات العميقة.

راحت القطعات العسكرية المؤلفة من العرب والبربر تفتح هسبانيا (Hispania)، بمساعدة النبلاء من الهسيان القوط الغربيين، أتباع الملك المخلوع غيوطشة، واليهود المحليين، بيد أن المفهوم الإسلامي الذي يعد النصراني واليهود من أهل الذمة (أهل العهد) أدى إلى اتباع المسلمين سياسية واضحة في الاستيطان عن طريق عرض الأحلاف والتنازلات على تلك المدن الهسبانية التي استسلمت لهم دون قتال.

لا يسع المستعرب (Arabista) الإسباني المعروف ف.خ. سيموني، الذي تقسم كتاباته بنزعة واضحة من العداء للإسلام، إلا أن يعترف لدى تعرضه لتنازلات الاستسلام تلك، بأن «الأحلاف كانت عموماً أحلاماً إنسانية وفي صالح أهالي البلاد المفتوحة...»^(١)، كما يذكر في مناسبة لاحقة:

«لا بد أن حرية العقيدة التي مآدى الفاتحون بها قد راقبت لأهالي الأقاليم المفتوحة، ولا سيما للكثيرين الذين تعرضوا للملاحقة من قبل الحكم السابق (القوط الغربيين) جراء أخطائهم الأريوسية (Arianos) أو بسبب معتقداتهم الباطلة، أو بخصوص أصولهم العرقية. أما أبناء الطبقات المسورة، من المستوطنين والوكلاء والخدم، أي الغالبية العظمى للأهالي، فيبدو أنهم قد شعروا بالسرور لدى تقويض سطوة النبلاء القوط الغربيين وصلفهم...»^(٢).

وهكذا قبلت غالبية السكان الهسيان، التي اعتادت على أن تكون هدفاً للغزوات، وعن طيب خاطر كما يبدو، بسلطة حكم جديد: الحكم الإسلامي، وحافظت على أوضاعها الاجتماعية والدينية السابقة - بالنسبة لأولئك الذين لم يرضوا باعتناق الإسلام - لقاء دفع نوعين من الضرائب: خريبة الخصوع، الجزية، والصريبة الإقليمية، الخراج، التي حق أدلؤها على كل من رغب بالتمتع بحماية السلطة الإسلامية للذمين.

(١) انظر Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols. (Madrid: Ediciones Turner, [1987?]), vol. 1, p. 43.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

وبعد قيام الحكم الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية بالشكل السالف لذكر كان من المؤكد أن تظهر أعداد كبيرة من السكان النصارى الذين آثروا البقاء على دينهم، في الوقت الذي اختار فيه قسم كبير من الهسبان القوط الغربيين اعتناق الإسلام، سواء أكان ذلك عن قناعة وصدق أم بحكم مصالحهم الجانية. وهؤلاء النصارى الذي تحولوا إلى الإسلام أصبحوا يسمون المولدين.

لقد ذهب معظم المؤرخين، وبضمنهم سيمونيه، إلى أن المستعربين (Mozárabes) هم كل أولئك الهسبان القوط الغربيين الذين تمسكوا بدينهم النصارى وعاشوا حباً إلى جنب مع المسلمين في الأندلس تحت الحكم الإسلامي، كما عُده من المستعربين أيضاً كل أولئك النصارى الذين مكثوا في الأراضي الواقعة تحت الحكم الإسلامي، منذ الأيام الأولى للفتح، سواء أكانوا قد استعربوا أم لم يستعربوا.

في ما يتعلق بإحداثيات التغيير، واصل المستعربون العيش في مدنهم الأصلية، كطليطلة وقرطبة وإشبيلية وسرقسطة وبلنسية وفي المناطق الجبلية من مالقة، وكذلك في مناطق الزراعة التي أسهموا في توسيعها بتعاونهم مع السياسة لزراعية للأمراء الأمويين.

على لحد ما أشار إليه بعض المؤلفين، عاش المستعربون في العديد من المدن واختلطوا مع سكانها من الهسبان العرب (تظهر الريميات المختلطة بين المسلمين والنصرانيات بكثرة)، ولا سيما في قرطبة وطليطلة وسرقسطة، في رأي نوزس بانباس^(٣)، على الرغم من أن جالية المستعربين في بعض المدن، مثل بلنسية، عاشت في أحياء منعزلة كالرصافة ورايوسا (Rayosa) ذات الحدائق الغناء، بحسب ما نقله لنا الشعراء الهسبان العرب كابن أميرة.

إن خير ما يمثل ذلك التجمع السكاني الخالي من الحدود بين لأقليات هو بقاء الكنائس داخل أسوار المدينة، بل في مركزها أيضاً، كما تشهد على ذلك كنيسة الملك المجاورة للمسجد الجامع في مدينة طليطلة^(٤).

عاشت جاليات المستعربين كذلك في الأرياف والقرى التي كان جميع سكانها أحياناً من النصارى، وتشهد أسماء تلك المناطق على ذلك، مثل وادي مستعربين (Val de los Mozárabes) وهي قرية من قرى طليطلة، موثقة حتى القرن الثالث عشر للميلاد.

(٣) نسطور. Leopoldo Torres Balbás, *Ciudades hispanomusulmanas*, introducción y conclusión por Henri Terrasse, 2ª ed. (Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985), p. 199.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

ثمة حقيقة مهمة تمكننا من تحليل ديمومة أقلية المستعربين في الأندلس، ودرجة التعايش المختلط فيها هي الصفة السياسية التي منحها الحكام المسلمون إلى المستعربين والتي استطاع هؤلاء بفضلها الاحتفاظ بقوانينهم القوطية العربية (El Fuero Juzgo) في المجال المدني، ومشرائع وطقوس الكنيسة الهسبانية القديمة في مجال الديني، كما تمتعت جالياتهم بحكم ذاتي كامل دون أن يتصادم ذلك مع القضاء الإسلامي. ورأس تلك الحكومات الذاتية موظف رفيع المستوى من أصل هسباني قوطي يدعى «كورت» أو قورس، في حين اضطلع أسقف بالإدارة الدينية لكل جالية من جاليات المستعربين التي كان لها أيضاً رقيب أو (Iudex) يتولى القضاء فيها أسماء المسلمون قاضي المعجم (Cadi de los achames).

كانت كل المناصب تلك تعين من قبل أمير الأندلس، ومن قبل الخليفة فيما بعد، باقتراح من النصارى القاطنين في الأقاليم المسلمة، وكانت تلك المناصب مناصب رفيعة المستوى تسنها نصارى متحدرون عن طبقة النبلاء القوطية القديمة، وكان لهم الحق في حضور الاحتمالات في قصر الأمير، كما شكلوا جزءاً من مجلسه.

لقد تجمعت جاليات المستعربين في الأندلس، كما أسلفنا، حول الكنائس وانضوت تحت إدارة أسقف لعرض مزاوله حياتها الدينية، وكانت في طليعة إبان الحكم الإسلامي ست أبرشيات، في أقل تقدير، داخل أسوار المدينة، وأخرى مثلها بقرطبة في القرن التاسع للميلاد.

وربما يسمننا أن نتخيل المشهد في كل مدينة من مدن الأندلس عبر دروها المركزية الضيقة وأن نرى فيها احتشاد الجموع من كل جنس ولون ولسان وهي تغدو وتروح إلى السوق والحمامات، أو إلى المسجد والكنيسة والكنيس؛ الأساقفة والقسس والرهبان لِنصارى بأربائهم وعلاماتهم المميزة والدالة على درجاتهم كما كانت الحال في زمن القوط الغربيين، والمستعمرون من غير الدينيين بحللتهم الخاصة، ونسائهم متشحات ولكن دون نقاب ينطوي أوجههن كالمسلمات. وبمرور الوقت راح النصارى يرتدون ملابس المسلمين، كما نقل هؤلاء بدورهم الكثير من أزياء النصارى، أي أنه حصل شيئاً فشيئاً تمثّل في المظهر الخارجي، وفي اللغة أيضاً، ذلك أن المستعربين كانوا يتحدثون بالعربية في المحافل العامة غالباً، هي حين كان الهسبان العرب يفهمون اللغة الرومانسية (El romance) بدرجة كافية، ولا سيما أفراد الطبقات العليا منهم، مثل الخليفة عبد الرحمن الثالث الذي كان يقرض الشعر باللغة الرومانسية.

في حدود منتصف القرن التاسع للميلاد بدأت من الصعب بمكان تمييز النصارى عن المسلمين في المظهر^(٥) في قرطبة.

على الرغم من أن العديدين ردّوا القول مراراً بأن القضاء الإسلامي حرم على البصري الاندماج بالسكان المسلمين وتسمّى المناصب الرفيعة، إلا أن الواقع الفعلي لبلاد الأندلس يناقض هذه المقولة، فكثرت لهم المستعربون الذين تقلدوا مناصب عالية المسترى في ورايات الخلافة، مثل ربيع بن زيد (Rekemundo) في القرن العاشر للميلاد، الذي كان سفيراً كفوءاً للخليفة عبد الرحمن الثالث لدى ملك لمانيا أوتو الأول، قبل أن يصبح أسقماً؛ أو أبو عمر بن غنديسالو (Gundisavo)، في القرن التالي، الذي تسمّى رئاسة الوزراء في عهد ملك سرقسطة زمن الطوائف، والمقتدر أحد ابن سليمان (١٠٤٩ - ١٠٨١م)، وغيرهم في قائمة طويلة للمستعربين الذين شغلوا مناصب رفيعة، علاوة على الأفضال التي كانت تعنق على قوامس جاليات المستعربين، مثل أرداباستو ابن ملك القوط العربيين غيطشة، الذي يسميه المؤرخون العرب في القرن الثامن للميلاد قوامس الأندلس (Conde de al-Andalus)، أو معاوية ابن لوبه، قوامس قرطبة أيام الحكم الثاني، الذي يقدم أولئك المؤرخون لاسمه عادة بعبارة «السيد الحلبي».

كانت جالية المستعربين، كما أسلفنا، كبيرة أيضاً في القرى والأرياف حيث عاش السكان من المستعربين والمسلمين جنباً إلى جنب، وكانوا ملاكاً صغراً، ذلك أن القوانين الإسلامية منحهم الحق في تملك الأرض والتصرف بها كما شاؤوا، في حين كان هذا الحق شديد التقييد بالنسبة للطبقات الاجتماعية الدنيا تحت حكم القوط الغربيين^(٦).

تجمع أولئك المزارعون المستعربون في قرى «Alquerias»، أو في مجموعة من الدور المكرسة لمرعاة والفلاحة، وكانت حقول الأندلس تحفل بمثل تلك الدور القائمة بمعاذاة بساتين الزيتون والكروم التي توسعتها الأنهر ذات النواعير الدوارة التي كانت تنقل الماء من أحواضها إلى المغروسات والمحاصيل.

ثانياً: رد فعل المستعربين القرطبيين: فصل من فصول القومية

لقد جرت مجانسة مجتمع خليط تحت الاسم العام للمستعربين، وتمت مساواته بواسطة مسطرة واحدة هي الدين: الدين النصراني، على الرغم من أن السكان البصري لدين مكثوا في ظل الحكم الإسلامي لم يكونوا من جنس واحد، لا في مستواهم الاجتماعي، ولا في مسلكهم، ولا حتى في سياق تقبلهم وتمثلهم فيما يخص الحكم الإسلامي وفيما يتعلق بالحكم النصراني ذاته لاحقاً، ذلك الحكم الذي ولد في حضم حروب الاسترداد لإعادة الهيمنة النصرانية إلى أراضي الأندلس (La

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(Reconquista)، وكذلك لم يكن رد فعل المستعربين لسيطرة المسلمين على درجة واحدة في مدن الأندلس كلها.

إلى جانب ممثلي طبقة النبلاء من القوط الغربيين والأسر الرومانية العريقة النسب ضم اسم المستعربين فيمن ضمه أغلبية من الخدم والمستوطنين وأبناء الطبقات الدنيا المحذرين عن المجتمع الهسباني القوطي السابق، فالأوائل من الأرستقراطيين، فقدوا روعة شأنهم وسلطتهم واضطروا إلى ترك زمام الحكم لآسياد جدد: المسلمون، وكذلك فقدت الكنيسة ورجائها قوتهم الاجتماعية ومكانتهم الدينية المرموقة، إلا البؤساء، الذين لم يكر لديهم ما يعقدونه، فقد خرجوا متضيقين من ذلك التعبير^(٧).

عن تلك الشاكلة، وبصوه تلكم العوامل الجديدة تنبغي دراسة ردود الفعل المصادرة للهيمنة لإسلامية، بإسقاط مواقف بعض المؤرخين (المطقية بعد ذاتها)، الذين يؤسسون على ردود فعل المستعربين العنيفة والمعدودة موعاً من الثواب، لتاريخية.

فتفرض حكم القوط الغربيين والمصائب التي تلاحقت، في آراء أولئك المؤرخين النصراني، على هسبانيا جراء ذلك الأمر أحدث تنحول إلى شكوى متواصلة في أوسط طبقة النبلاء القوط الغربيين، «المنفيين طواعية» إلى جبال كنتابريا، أو لدى رجال الدين اللاجئين إلى الأديرة في شمال شبه الجزيرة.

إن هذا النواح على خسارة إسبانيا (الذي لا يمكننا الدخول في تفاصيل تطوره وعوامله السياسية والاجتماعية في هذا المقام لأنه يستحق دراسة متعمقة خاصة به)، أضحى واحداً من العوامل الرئيسة الثابتة في سجلات التاريخ النصرانية منذ القرن الميلادي الثامن، وهذا هو حال وقائع مستعمرة (Crónica Mozárabe)، المدونة سنة ٧٥٤م من قبل كاهن مستعرب وقرطبي على ما يبدو.

فهذه الوقائع هي إحدى أولى الوقائع التي شرعت في تصوير الإسلام كعدو بغض هوى هسبانيا إلى داس الظلمات، ماحياً منها حكم القوط الغربيين «المجيد». بهد أن الصور في الحقيقة هي صور سياسية ومرجسية التعرق أكثر منها صور دينية. فالأمر، برجحنا أكبر، يتعلق شواح طبقة اجتماعية فقدت علو شأنها مانت لحن إلى كل ما من شأنه أن يذكرها بمصاصيها الغامر، وأخذت تؤله وتبذر بذور نزعته قومية مبطنة، تفرم على شرعية سلالة القوط الغربيين والعرق الهسباني، وفي آخر المطاف، عن الدين النصراني.

لا يجهل أحد أنه لدى وصول الإسلام إلى شبه الجزيرة الأيبيرية كانت غالبية الأهالي من الهسبان الرومان قد تنصرت بالكاد، إذ كانت فترة التنصير البطيئة تتارع

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

سحكم أصولها الوثنية الايبيرية الرومانية بين أعاصير الهرطقة النصرانية البريشيانية (عقيدة دينية هرطقية دعى إليها بريشيليانو (Prisciliano)، أسقف مدينة أبله (Avila) بعد القرن التاسع للميلاد) والأريوسية (الدين الرسمي لحكم القوط الغربيين حتى تنصّر الملك ريكاريكو (Recaredo) في القرن الميلادي السادس).

من الملايين الستة التي عدت بها نفوس الهسبان - الرومان الذين كانوا موجودين في شبه الجزيرة الايبيرية لدى وصول المسلمين إليها، بحسب رأي بعض المؤرخين، يسع الافتراض أن مشكلة التعايش مع الحكم الإسلامي قد افترضت، بالنسبة للعالية لعظمى أولئك السكان (الذين شكلوا قوام الطبقات الشعبية)، على مسألة من مسائل ديمومة البقاء، الأمر الذي قادهم حتماً إلى عدم الاكتراث كثيراً بذلك التغير الجديد في لأسياد، ووفق هذه الافتراضات لن يكون من الداعي للمتعجب أن قسماً كبيراً من الهسبان انقووط قد دخل الإسلام واندرج في عداد أسر المولدين الكبيرة في بلاد الأندلس.

بعد هذا الطرح الذي لا غنى عنه، أصبح بإمكاننا الآن أن ندقق بروية في أحداث قرطبة للنصف الثاني من القرن التاسع للميلاد، حيث مثلت عشرات من المستعربين لدى القضاة المسلم، وأهانت الرسول وأنكرت إسلامها بغية الاستشهاد الطوعي، وهو ما حصل في النهاية، عقب سلسلة من الحوادث والمحن.

لدى حكم الأمير الأموي عبد الرحمن الثاني (٨٢٢ - ٨٥٢م) تضافرت في قرطبة إبان القرن التاسع كل العناصر الكفيلة بإرساء قواعد تنظيم اجتماعي وحضاري أصيل، أشرف بهمة ارتقاء وازدهار قرطبة وبلاد الأندلس عموماً، بقوة جارية إلى درجة أنه شمل جاليات السكان الثلاث المسلمة واليهودية والنصرانية.

وقد استفاد الكل من ذلك النمو الحضاري وانجذبوا إليه، وبضمنهم الشيعة النصرانية:

«أليس صحيحاً أن الشباب النصاري، الأطنهار والفصحاء، المنتمين كل التميز بأديهم وطريقة مشيهم، والمثريين تربية دنيوية، قد باتوا اليوم شديدي الحماسة للغة العربية وتهاوتوا على كتب الكلدان (العرب)، يقرأونها بشغف مستعج ويتدخلون فيها بحرارة قصوى، ويجمعونها بكل حرص، ناشرين عقائدها بلغة ثرية ودقيقة، عبر مقصرين في إطنائها، في الوقت الذي جهلوا فيه المحاسن الكسبية ورددوا أهار الكنيسة المنسوبة إلى السماء كازدراءهم بالأمور الرذيلة النافهة!

«هذا هو الشفاء بعينه: جهلت النصاري قانونها ونسي اللاتين لغتهم حتى عدا من الصعب أن تهمدوا واحداً بين ألف من النصاري يجيد كتابة رسالة قصيرة باللاتينية إلى أخيه، بينما تلقون حشوداً لا عد لها من المعتنقين في عرض أبهة البلاغة الكلدانية

(العربية)، إلى درجة أنهم راحوا يطرزون رسائلهم الرقيقة بمقطوعات من الشعر البليغ وبلافة فاخرة...^(٨).

هكذا تدمر من وضع الشباب المستعربين القرطبيين، سنة ٨٥٤م، البارو القرطبي (Álvaro de Córdoba)، أحد برجوازي المستعربين اليسوريين الذي يستلر من أصل يهودي. إن ما ثار عليه بعض النلاء ورجال الدين من المستعربين في الواقع هو رؤية الازدهار الجلي والمطرّد لأبناء النلاء العريق السب في قرطبة التي أصبحت الآن تحت حكم الإسلام، والتحقق من غلبة الحضارة الإسلامية على الحضارة اللاتينية ودرجة تأثيرها فيها، مثلما يذهب إليه دومينيك ميليه جيرارد في دراسته التي تبحث على الاهتمام^(٩).

بيد أن العارو القرطبي، وصديقه إيولوجيو (Eulogio) المستعرب، الذي يستلر من أصل نبيل، أججا الحمية الدينية لدى أفراد جالية المستعربين القرطبية، الأمر الذي حدا بالعديد من المستعربين المشحونين بجرعات التعصب الديني على المثول أمام قاضي المسلمين، والتهجم على الرسول والإسلام، فعُكِم عليهم بالموت ونالوا مرتبة الشهادة الطوعية التي أدنها حتى أسفقت قرطبة المستعرب وعدّها شكلاً من أشكال الانتحار.

وراء تلك الحادثة المؤلّة التي عوّقت بصورة مأساوية مجرى تعايش غلب عليه طبع السلم، كمن شعور بحمن بحركة قومية لنخبة حضرية معينة جلّت عليه عقول النصراري من أبناء الطبقات العليا منذ القرن الماضي.

لقد تمثّلت جالية المستعربين بالهدوء والاستقرار إبان حكم الخليفة عبد الرحمن الثالث (٩١٢ - ٩٦١م) وخضعت حدة تلك الدعوات القومية، ذلك أن الخليفة بسّعه إلى منح الأندلس كياناً سياسياً مستقلاً، عرف كيف يوحد بين عناصر رعاياه المختلفة والمتصارعة بعطنة كبيرة، وأن يجد تعايشاً سلمياً طيباً، ممكناً أن سمّيه اليوم بما بعد القطرية، هو طريق إدارة حكم قائم على العدالة والحزم^(١٠).

Alvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, vol. 1, pp. 314-315.

(٨) انظر

Dominique Millet - Gérard, مؤلفه: جيرارد في مؤلفه: *Chrétiens, mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e - IX^e siècles* (Paris: Etudes augustiniennes, 1984).

Millet - Gérard, *Ibid.*, pp. 24 et 49 - 53.

(٩)

Isidro de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la edad media española*, انظر

2 vols. (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948), vol. 1. *Los mozárabes (La Cuestión mozárabe y el califato andalusí)*, pp. 324 - 325.

ثالثاً: مهاجرون سيازيون إلى شمال شبه الجزيرة

استمرت أجواء ذلك التعايش السمع خلال القرن الميلادي العاشر في دويلات الطوائف، ولكن وصول المرابطين البربر للتصميم بالحماية الدينية والتمسك بأصول الدين، إلى شبه الجزيرة (عام ١٠٨٦م)، وعرض مستعربي غرناطة (التمرديين منذ قيام الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين بهدم إحدى كنائسهم الواقعة قرب باب السيرة، بطلب من عقهائه)، إلى ملك أراغون النصراني، ألفونسو الأول، الملقب بالمحارب (Alfonso el Batallador) في النصف الأول للقرن الثاني عشر بفتح أبواب الأندلس بوجه النصرانية، أدكيا مشاعر بعض غلاة المسلمين.

رحفت حملة ألفونسو الأول، المحارب، من سرقسطة إلى مالقة، لكنها لم تفلح في انتزاع أية أرض جديدة من أيدي المسلمين، ولم تحقق سوى استعراض رسالة الملك النصراني وثورته، غير أن تواطؤ المستعربين (لعله الأول والأخير من نوعه) استجلب غضبة العقهاء المغالين وحققهم، فنقضوا الحلف الذي كانت الحكومة الإسلامية قد عقدته لبضعة قرون خلت مع المستعربين وعدوا باطلاً حق هؤلاء في الحماية بوصفهم من أهل الذمة^(١١). ثقي الكثير من المستعربين إلى إفريقية وهرب غيرهم إلى شمال شبه الجزيرة النصراني. ويرى سيموني أن مجموعة من المستعربين بقيت في غرناطة حتى أيام المملكة النصرانية، إلا أن إ. كاهيماش يذهب إلى القول أنه لم يبق أي أثر للمستعربين في مملكة غرناطة لدى منتصف القرن الثالث عشر للميلاد.

يعد قسم كبير من المؤرخين الأوروبيين عهد المرابطين في الأندلس مثلاً للتصعب الديني المتطرف، بيد أن تمكن المستعربين المنفيين إلى المغرب (في مدينتي سلا ومكناس) من ممارسة شعائرتهم النصرانية في تلك المناطق بحرية كاملة، وحتى قيامهم ببناء كنائس لهم فيها، بموجب فتوى خاصة بهم أصدرها عقهاء المغرب، تصح انتماء المرابطين الدائم بالتطرف والعلو الديني موضع التساؤل والشك، وهو أمر تقتضي مراحته تاريخياً يوماً ما^(١٢).

(١١) انظر - Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al - Khayṭh, «Kitāb a'māl al-a'tām» in: Claudio

Sanchez Albornoz, *L'Espagne musulmane*, French translation of earlier Spanish version (Paris, 1985), pp. 85 - 186.

(١٢) انظر - Mahmūd Ali Makki, «El Islam frente a las minorías cristianas» paper

presented at: *Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica «Al-Andalus, Ocho siglos de historia»*, Toledo, 23-26 Abril 1987 (Madrid: Instituto Occidental de Cultura Islámica; Editorial Al-Fadila, 1989), p. 46.

ولكن، ما هي المواقف المختلفة لأعضاء جالية المستعربين في شبه الجزيرة؟
 وصحيح أن الكثير من المستعربين، ولا سيما رجال الدين منهم، الذين أسأوا أديرة
 عديدة في أراضي ليون لدى منتصف القرن الميلادي التاسع (كدير سان ميغيل دي
 إسكالادا)، مدعوين إلى ذلك بتوطد حكم الممالك النصرانية في إسبانيا، قد هجروا
 إلى تلك المناطق لأسباب عدة من بينها سياسة تخليك الأراضي التي انتهجها ملوك
 النصارى لأجل إعمار الأراضي المحيطة بحوض نهر دويره (Duero)، مثلما فعل ملك
 ليون، الفونسو الثالث (٨٦٦ - ٩٠٩م) (١٣).

إن هؤلاء المستعربين من العلمانيين، ومن رجال الدين بوجه خاص، المهاجرين
 لأسباب سياسية في وقت مبكر (إبان النصف الثاني من القرن الميلادي لتاسع) هم
 الذين استوطنوا الأراضي الفاحلة لحوض نهر دويره وعقروها، كما أسلموا، وصلوا
 إلى منطقة بيرنثو (Bierzo)، حتى إنهم يعدون مؤسسي مدينة سمورة (Zamora)
 الواقعة في النصف الشمالي من إسبانيا.

بقى العديد غيرهم من المستعربين في الأراضي الإسلامية حتى أوائل القرن
 الثاني عشر للميلاد، سواء في الأرياف أو المدن، فكلما سقطت مدينة من المدن
 الإسلامية جراء توسع ملوك النصارى انضم مستعربوها إلى المنطقة النصرانية شبه
 الجزيرة، بيد أن أضخم رتل للمهاجرين الباسيين من أصول مستعربة كان قد نتج بلا
 ريب من حملة الملك الفونسو الأول؛ تلك الحملة التي قضت بشكس نهائي عن توازن
 التعايش الثلاثي السلمي بين المسلمين واليهود والنصارى.

ويرجع القسم الأغلب للفضل في نقل عناصر الحضارة الإسلامية إلى شمال شبه
 الجزيرة، حتى أوائل القرن الثاني عشر للميلاد في أقل تقدير، إلى هؤلاء المستعربين
 الذين هاجروا، لسبب أو لآخر، إلى أراضي الشمال النصرانية، أو إلى أولئك الذين
 انضموا إلى المجتمع الهسباني لدى سقوط مدنها وأراضيهم عنوة بأيدي قوات
 النصارى، كما هو الحال بالنسبة لمدينة طليطلة.

(١٣) انظر Salvador de Moxó, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*.

Cuestiones fundamentales, 13 (Madrid: Ediciones Rialp, 1979), p. 60.

«كمثال عن الإعمار المحدد ذي الطابع الرهباني في أراضي ليون في وادي أسلا لدى أواخر حكم
 الفونسو الثالث، نجد دير سان ميغيل دي إسكالادا الذي تجلت فيه قوة التعبير الفنية والناريجية بصورة
 لامعة، والمنشأ من قبل رئيس الدير الفونسو الذي رفع مع أصحابه للمهاجرين من قرطبة، مسقط رأسه،
 عماد الدار المتداخية في زمن الأمير المقتدر والحليم الفونسو (الأب ويسكو، إسبانيا القديمة، ج ٢٥،

ص ٣١١)»

رابعاً: بعض حملة الحضارة الإسلامية القديرين: الفنون ومدارس الترجمة

لقد ترك لنا السيد مانويل غوميث مورينو، مؤرخ تاريخ العمون الإسبانية الكبير، العديد من الأعمال حول فن المستعربين وحول تأثير الحضارة الإسلامية، منها مقال الموسوم «الفن العربي الإسباني حتى عهد الموحدين». فن المستعربين، الذي يوجر لنا المؤرخ فيه بصورة جذابة ما يمكننا أن نسميه بالنقاط الأساسية للسياق السياسي في فترة المستعربين:

«إن من المستعربين في العمارة هو الفن الذي مارسه الشعب الإسباني الخاضع للعرب، والمحافظة قدر المستطاع على ديمه ومؤسساته... وذلك في المناطق الواقعة تحت هيمنة المسلمين، بيد أن مجاورته للأقاليم الإسبانية العائدة إلى حظيرة النصرانية أحدثت تأثيرات عميقة في تلك الأقاليم، المتمثلة بمظاهر الاستعراب، سواء أكان ذلك عن طريق نسل أشخاص من النصاري وهروبهم من السلطة الإسلامية، أو لأن الغلبة الحضارية للخلافة في قرطبة شجعت على إخراج أفراد المجتمع المحرر من اليأس الذي آكوا إليه في بدء وصولهم إلى شمال شبه الجزيرة وذلك بما وفرته لهم من الفرص التي فاقَت ما كان بإمكان أوروبا أن تمنحهم إياه آنذاك، فأوروبا كانت قد وصلت في القرن العاشر للميلاد إلى منتهى وحشيتها ولم تكن في ظروف تمكنها من السبادة إزاء الاحتواء القرطبي، فتج عن ذلك نوع من أنواع التطعيم بين الحساسية الشرقية والأندلسية، وبين الحساسية البيزنطية والأسبوية، داخل بنية المجتمع النصرائي التي لم تكن قد استعادت هاميتها بعد، عقب الكارثة السياسية والحضارية التي نجمت عن تقويض الامبراطورية الرومانية وانهيارها. لقد كان ذلك واقعاً تاريخياً كسفته لاحقاً دوانع بساءة أخرى، واقع اختنق بالتحلل المستعربين وذوبانهم، حتى عاد ما هو أندلسي ليؤثر من جديد في ما هو حديث العهد بالنصرانية، تحت عنوان التشجيع (Mudejarismo) ولا سيما في مجال الفنون»^(١٤)

شرح هؤلاء المستعربون الرجل في بناء الكنائس، ولا سيما بين القرنين التاسع والعاشر للميلاد، ويمكننا أن نشير، اعتماداً على رأي السيد مانويل غوميث مورينو، إلى أدبرة مستعربة أخرى، بالإضافة إلى سان ميغيل دي إسكالادا السابق الذكر، هي: سان ثيرسيان دي ماثوق، وسانتياغو دي بيبالبا، وسان مارتين دي كاستانيدا (المسيك) أيضاً في القرن العاشر للميلاد من قبل راهب قرطبي في ليون، وسان ميلليان ديلا

(١٤) انظر - Manuel Gómez-Moreno, *El Art árabe español hasta los almohades*. Arte

mozárabe. *Art Hispaniae, historia universal del arte hispánico*; v. 3 (Madrid Plus-Ultra, 1951),

p. 355

كوعوبا في فشتالة، وستا ماريا دي ميلكي في المنطقة المسلمة من طليطلة، وكنيسة بلد نوبه ديلوس إنفاتيس، وسان ميغيل دي ثيلانوا في إقليم جديفية (Galicia)، وسان بيدرو دي لوروسا، القريب من قلورية (Combra) في البرتغال، وسان ميغيل دي كوشا في روسليون، وسان بيدرو دي رودة في الجانب القطبوي من جبال اليريبه . . وكثير غيرها من الأديرة والكنائس الواقعة على طول أراضي شمال شبه الجزيرة الأيبيرية.

ونجدر الإشارة إلى أن دير سانتا ماريا دي ريبول الشهير، في إقليم قطبوية، يمثل مرحلة ثانية من مراحل حقبة المستعربين.

وتتكرر في هذه الكنائس العناصر الفنية، المتطورة من تلك التي جلبت من بلاد الأندلس، مثل القوس على شكل الخدوة، الممدود والمقطع بأحجار العقد، والشبايك ذات الستر الهندسية، أو الشبايك المزودة بأقواس حدوية الشكل، والطنوف على جوانب الأقواس، والأبواب المسكفة، والقباب ذات الشبجان اليونية أو المتقاطعة الأسطح التي تذكر بقباب المسجد الجامع في قرطبة، واستخدام الأجر، وتيجان الأعمدة الكورنتية من الكلس الرقيق، والأفاريز الموشاة بأشكال هندسية ورسوم نباتية، ولطبور تلفظ المسب بمناقيرها وصور لحیوانات متفابلة من ذوات الأربع، تشي بتأثير فارسي واضح، وأروقة ذات أعمدة و، بشكل عام، مقوسات كما في دير دي إسكالادا، تعمل جميعها على تقسيم الفضاء ونحريته، على طراز المسجد الجامع في قرطبة.

وتشي الفنون الباذخة بطامعها المستعرب عبر سلسلة من المنحوتات العاجية لسان ميللان، وتذكرنا بمنحوتات الماح القرطبية لمدرسة خلف، كما وصلتنا من أعمال الحرفيين المستعربين أيضاً عدة صناديق وكؤوس وصلبان من العضة المطلية بالذهب، ومن العضة المطعمة بنقوش النباتات والحيوانات، وكتابات غمزج فيها الكلمات العربية غالباً بالكلمات اللاتينية، كما في حالة العلبة العضية الصغيرة للأسقف أريانو (Ariano)، لي كاتدرائية أوفيدو، حيث كانت العربية تقدر للغاية، كما يقول غوميث مورينو^(١٥).

إن أروع أثر خلفه لنا المستعربون هو نتاج رسامي الصور الصغيرة، ابتداء بأعمال الراهب المستعرب المسمى بياتو (Beato)، صاحب التعليق على سفر الرؤيا للقديس يوحنا الإنجيلي، والذي عمل في دير ليسه (Lisbana)، في حدود سنة ٧٨٦م، فهذا النص وأيقوناته المعدة من قبل رسامي الصور الصغيرة المستعربين (إظهار تعظيمي لفلسفة الحشر والشور النصرانية، منقذة العالم) أنتجوا مجموعة من مدارس الرسوم الصغيرة خلال القرون الأربعة اللاحقة، تعرف أعمالها باسم «البياتوس» (Los Beatos).

ورث هذا التعبير الفني، النموذجي في حقيقته بين العالم الإسلامي والعالم النصراني نغمة الرسوم الصغيرة التي راجت إبان فترة الخلافة بقرطبة، وفي هذه الكتب

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

لتسمة بالحس لديني والعقائدي العميق بالنصرانية، كما أسلمتنا، بتحقيق التوفيق الأيقوني الأصيل بين الإسلام والنصرانية: فمن جهة، يتم تمثيل المسيح وملائكته ورسول العهد القديم، ومن جهة أخرى، تزدان المشاهد الدينية إلى أدق تفاصيلها بالرسوم الهندسية والتوريفات والحيوانات الخرافية والألوان الزاهية والنقوش العربية والمقوسات الحدودية الشكل من ذوات الطنوف، إلخ؛ الأمر الذي يدل بصورة جلية على أن مصدر الإلهام لتلك الرسوم هو مصدر عربي إسلامي. فكثيرون هم المستعمرون الذين علموا أساليب الرسوم المنمقة والصغيرة تلك، مثل ماخيو (Magio) في دير سان ميبيل دي إيسكالادا وفلورنثيو (Florenccio) في دير سان إيسيدورو دي ليون.

بناء على ما تقدم، يسعنا أن نقول إن المستعربين كانوا أساتذة في المندوبات المقدسة، للأديرة النصرانية (مثل دير سان ميليان دي كوخويا ودير البلدة (Albelda) وسيلوس وسانا ماريا دي ريبول...)، وفي إمكاننا أن نتخيل أولئك المهاجرين الذين «استقروا هناك»، جالسين على مصاطبهم (كما في مشهد الصورة الصغيرة بهرج تافرة (Torre de Távara) وهم يرسمون أو يترجمون المخطوطات العربية إلى اللغة اللاتينية أو الرومانسية، كي يشرف عالم النصرانية اللاتيني على مختلف العلوم العربية: رياضيات، اختراعات، أو كتب الملك مثل رسالة ما شاء الله في الأسطرلاب، في دير ريبول لدى منتصف القرن العاشر للميلاد. ولحسن الحظ، وصلتنا هذه التراجم المبكرة في مخطوطة (تحت رقم ٢٢٥ في دير ريبول) محفوظة في خزانة الشاج بأراغون (Archivos de la Corona de Aragón).

عقب قرنين من الزمان تقريباً، بعد سقوط مدينة طليطلة بيد الملك الفونسو السادس، حملت مجموعة من المستعربين في ترجمة الكتب العربية في أول مدرسة للترجمة بطليطلة نظماً رئيس الأساقفة رايموندو، والتي ضمت فيمن ضمت من مترجمين خوان الإشبيلي الشهير (يقال إنه ولد القومس المستعرب سيزناندو دالبيديز (Sisnando Davidiz)، وقد عاش هنا في بلاد المتمد، حاكم إشبيلية في عهد دويلات الطوائف، وتولى الوزارة لديه قبل أن يعمل تحت حاية رايموندو في طليطلة، بمعية مترجمين مشهورين، آخرين مثل رئيس الشماسة دومينغو غديسالبو وهرمان الدماري، في ترجمة مؤلفات أبي معشر من العربية إلى اللغة الرومانسية.

خامساً: حضارة حدودية. تكيف المستعربين

مع نظام اجتماعي جديد

لا يستطيع المرء، كما أشرنا أعلاه، أن يجانس جالية المستعربين تحت سمة واحدة صفة، على الرغم من أن ذلك يمكن أن يبرر دون ريب باحتفاظ المستعربين بديانتهم لصرانية وباللهجة اللاتينية وبالطقوس والشعائر القوطية الغربية، بيد أن تمسك المستعربين بجذورهم الهسبانية القوطية على مستوى الطقوس والمؤسسات لا يعني

حقيقة أنهم عاشوا تحت ظروف مختلفة وأنه كانت لديهم تقاليد اجتماعية وحتى ثقافية متباينة، فالكثيرون منهم كانوا قد تشبهوا بلغة العرب وتشرّبوا بعاداتهم، ولا سيما فيما يتعلق بملبسهم الديني، إلى حد أننا يمكن أن ندرسهم وفق المفهوم الحديث «لحصارة الحدود» (تلك الحضارة التي ظهرت لاحقاً في إسبانيا النصرانية أيضاً عبر المولدين والموريسكيين).

إن هذا العامل المميز «للحضارة الحدودية» يقود في بعض الأحيان إلى طوهر شتى بضمها ظاهرة التوفيق الديني، التي شكلت السبب الخفي لحدث المتعلق بشخصية إلباندو (Elipando)، أسقف طليطلة المستعرب الدائع الصيت في القرن الثامن للميلاد، والذي جمع بين الحس الديني للإسلام والنصرانية وبين نظرية هرطقية في نظر الكاثوليكية هي عقيدة «التبني» ذات الأصل الأريوسي، التي تعد سابقة لعقيدة التوحيد. ففي عقيدة التبني تلك يتم الجمع بين شخصية المسيح «كاهن متبلى للأب» وتذكر للمسيح طبيعته الإلهية، وقد حظيت تلك العقيدة بأشاع كثيرين في أوساط المستعربين، وحاربها الامبراطور شارلمان حرباً لا هوادة فيها.

لقد شكل المستعربون جزيرة وسط بحر النصرانية الهسباني، واتسموا بالكثير من صفات عدم التجذر الإقليمي، وعانوا من بعض الصعوبات في تكيفهم مع «النظام الجديد» الذي فرضه ملوك إسبانيا النصرانية، ويوفر لنا مستعربو مدينة طليطلة وقصباتها مثالا على ذلك، فقد عاش هؤلاء دوماً تحت حكم مسلم، حتى إنهم تعاونوا معه في مناسبات عديدة، إلى درجة أن الكثيرين منهم، بغض النظر عن تلك المجموعة التي ساعدت الملك المونسو السادس على فتح طليطلة، أثروا مرفقة الملك المسلم، القدير، بعد خروجه من المدينة واصطحبوه إلى مناء بلبسية.

يلعب رينه باستور دي توغري إلى أن مستعربي طليطلة قد اندمجوا في إسبانيا النصرانية بفعل الفتح وليس بشكل طوعي، على النقيض من الكثير من مستعربي قرطبة الذين هاجروا عقب الثورة في القرن التاسع للميلاد، فالطليطليون «بدلوا أسيادهم دون تبديل أماكنهم»^(١٦).

أخرت تلك الظروف كلها، في مناسبات عديدة، سياق اندماج المستعربين في محيطهم الاجتماعي الجديد، إلى درجة أن الكثيرين منهم تأخروا قرنين من الزمن في دخولهم داخل المجتمع النصراوي المحيط بهم، برأي باستور دي توغري.

لم يكن العديد من مستعربي طليطلة قد حاضوا بعد معركة الأحيرة في ميدان الطقوس الدينية ضد رهبان دير كلوي (Cluny) المتزمتين المنحدرين من فرنسا مع

(١٦) انظر الفصل المعنون: «مشاكل اندماج إحدى الأقليات: مستعربو طليطلة»، في Reyna

Pastor de Togneri, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Ariel quincenal, 86 (Barcelona: Editorial Ariel, [1973]), pp. 199-268.

المرسان الذين ساعدوا الملك ألفونسو السادس في حروبه مع المسلمين. استطاع الرهبان الكلوتيون أن يدفعوا ملك قشتالة إلى إلغاء الطقوس القوطية العربية من ممالكه وفرض الطقوس الرومانية بدلاً منها، بعية توحيد الطقوس الدينية والتقرب من فرنسا.

كانت الطقوس القوطية الغربية، التي تمسك المستعربون بها إلى ذلك الحين تمسكهم بجوهرة نفيسة، حاضرة لشكوك الهرطقة في نظر البابا، وذلك لاحتوائها على العديد من عقائد التبت التي نادى بها إلياندو لدى رئاسته لأسقفية طليطلة في القرن الثامن للميلاد، وأخيراً ألغى المجمع الديني للماتيكان المنعقد في مدينة برعش (Burgos) سنة ١٠٨٠م الطقوس المذكورة، فحلت الكتابة الطقوسية الكارولينية (Carolingian) (المرسية) محل الكتابة المستعربة، بيد أن عناد مستعربي طليطلة أدى إلى الاحتفاظ بطقوسهم في أبرشياتهم القديمة، كما في أبرشية سانتا خوستا، في روفيا، وإلى تمسكهم بذلك التراث فظلوا يطبقونه على مدى القرون التالية، إلى درجة أنه ما يزال موجوداً حتى أيامنا هذه في المصلح المسحى مصلح المستعربين (Capilla Mozarabe) في كاتدرائية مدينة طليطلة.

خلت الثانية اللغوية للمستعربين حية لاستعمالها في شؤونهم اليومية، فأسهمت بذلك في إغناء اللغة الرومانسية بمختلف الألفاظ العربية، ولقد وصلتنا بواسطة مستعربي طليطلة مجموعة بالغة الأهمية من وثائق الكتاب العدول، بخط عربي، حفظت سابقاً في خزانة سجلات كاتدرائية المدينة المذكورة، قبل انتقالها إلى الخزنة الوطنية للسجلات التاريخية بمدريد. ويصل عدد هذه الوثائق إلى ١,١٧٥ وثيقة عدلية لثلاثين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، جمعها أنجل غونزاليز بالشبا في عمل رائع^(١٧).

ربما يستغرب المراقب البعيد عن ذلك السياق التاريخي من أنه على الرغم من مرور مئتي سنة على عودة الهيمنة النصرانية إلى طليطلة، لا تزال هناك شريحة اجتماعية نصرانية يتخذ أفرادها أسماء عربية، أو أنهم ما يزالون يكتبون بالعربية ويتكلمون بها في أحاديثهم اليومية وفي الطرقات. نكشف لنا إحدى تلك الوثائق العدلية، لأنفة الذكر عن فردين مستعربين وهما يتحدثان باللغة الرومانسية في إحدى طرقات طليطلة، بدي أوآخر القرن الثاني عشر للميلاد، ويستخدمان خلال ذلك ألفاظاً وثراكيب عربية، والأغرب من ذلك، أنماطاً للتعكير العربي - الإسلامي^(١٨).

(١٧) انظر Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*.

4 vols. (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930).

(١٨) انظر A. Galmés de Fuentes, «La Lengua de los mozárabes de Toledo: Un diálogo

en la calle», paper presented at *Simpósio Toledo Hispanoárabe: Colegio Universitario*, 6-8 Mayo 1982, Colegio Universitario de Toledo (Toledo: Colegio Universitario de Toledo, 1986), pp. 135-166.

إلى ذلك الحد المتطرف تصل «حصارة الحدود».

على الرغم من ذلك، هجر المستعربون الباقون عند أوائل القرن الرابع عشر للميلاد، ونعني بهم مستعربي طليطلة الذين تأخروا في ذوبانهم داخل المجتمعات المحيطة بهم، الكتابة باللغة العربية، وشيئاً فشيئاً راحوا يفقدون تلك الهوية الخاصة التي كانت قد جعلت منهم تبار تفل بالغ الأهمية بين الحضارة الإسلامية، من جانب، وحصارة العرب الأوروبي، من جانب آخر.

المراجع

Books

- Barkai, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval: El enemigo en el espejo*. Madrid: Rialp, 1984.
- Cagigas, Isidro de las. *Minorías étnico-religiosas de la edad media española*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948. 2 vols
- Vol. 1. *Los mozárabes (La Cuestión mozárabe y el califato andaluz)*.
- Cherif Jah, A. «Der Islam im Spanien.» in: *Religionen der Welt*. München: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1992.
- , «La Relation entre la civilisation islamique et la culture européenne » dans: *La Contribution de la civilisation islamique à la culture européenne*. Strasbourg: Conseil de l'Europe, 1992.
- Churruga, Manuel. *Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española, siglos X al XIII*. Madrid: Espasa- Calpe, 1939.
- Díaz y Díaz, Manuel C. *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: Ediciones El Albir, 1976. (El Albir Universal, 3)
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711 - 1110)* 2^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.
- , *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age* 3^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1881. 2 vols.
- Dufourq, Clement Emmanuel [et al.]. *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*. Paris, 1973.
- Gil, Juan (comp.). *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. Edidit Ioannes Gil.

Madrid. Instituto Antonio de Nebrija, 1973. 2 vols. (Manuales y anejos de «Emerita»; 28)

Gómez - Moreno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*. Madrid: Plus-Ultra, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)

—. *Iglesias mozárabes. arte español de los siglos IX a XI*. New ed. Granada. Patronato de La Alhambra, 1975. 2 vols.

González Palencia, Angel. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid. Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930. 4 vols.

Ibn al-Khatib, Muhammad Ibn 'Abd Allāh. *Kitāb a'māl al-a'lām*. Following Dozy's French version: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. 3^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1881. 2 vols

Janini, J. «Roma y Toledo.» in: Juan Francisco Rivera Recio (ed.). *Estudios sobre la liturgia mozárabe*. Toledo, 1965.

Lévi-Provençal, Evariste. *L'Espagne musulmane au X^{ème} siècle: Institutions et vie sociale*. Paris: Larose, 1932.

Millet-Gérard, Dominique. *Chrétiens, mozárabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*. Paris: Etudes augustiniennes, 1984.

Moxo, Salvador de. *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*. Madrid: Ediciones Rialp, 1979 (Cuestiones fundamentales; 18)

Pastor de Togneri, Reyna. *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*. Barcelona: Editorial Ariel, [1973] (Ariel quincenal; 86)

Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid. Ediciones Turner, [1983?]. 4 vols.

Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Introducción y conclusión por Henri Terrasse. 2^a ed. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985

Conferences

Galmés de Fuentes, A. «La Lengua de los mozárabes de Toledo.» Paper presented at: *Symposio Toledo Hispanoarabe: Colegio Universitario*, 6-8 Mayo 1982. Toledo: Colegio Universitario de Toledo, 1986 (Colegio Universitario de Toledo)

Makki, Mahmoud Ali. «El Islam frente a las minorías cristianas.» Paper presented at: *Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica «Al-Andalus, ocho siglos de historia»*, Toledo, 23-26 Abril 1987. Madrid: Instituto Occidental de Cultura Islámica; Editorial Al-Fadila, 1989

المدجنون

ليونارد باتريك هارفي (*)

مقدمة

كان المدجن مسلماً يعيش بصورة دائمة تحت حكم واحدة من الممالك المسيحية في شبه الجزيرة الأيبيرية. وقد شهد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أول ظهور لثل هذه الجماعات المسلمة المحكومة؛ في قشتالة مثلاً، نتيجة لسقوط طليطلة؛ في أراغون (استسلمت وشقه عام ٤٨٩هـ/١٠٩٦م) وفي نافار (سقطت تُطيلة عام ٥١٣هـ/١١١٩م). وقد أدى قدوم المرابطين إلى الحد من التقدّم المسيحي في أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. كما ساعدت فترة حكم الموحدين على استقرار لمناطق الحدودية لفترة طويلة نسبياً، مما حدّ من تطور هذه الظاهرة الجديدة لقرن ونصف من الزمان. وفي أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، مع ما بلغته جيوش حرب الاسترداد المسيحية من انتصارات كبيرة، أصبح «الندجين» صيغة بالغة الرسوخ في السيج الاجتماعي الإسباني في أواخر العصر الوسيط. وكانت أكبر جماعة من أمثال هؤلاء المسلمين الذين تقبلوا السيادة المسيحية موجودة في مملكة بلنسية (بعد أن سقطت المدينة بيد جيمس الأول عام ٦٣٦هـ/١٢٣٨م) إذ احتفظ أفراد تلك الجماعة بلغتهم العربية إلى النهاية، بينما كان المدجنون في جميع المناطق الأخرى قد صاروا إلى تسمي الصيغ المختلفة من لغة الرومانس التي كان يتكلم بها الغالمون المسيحيون، بل يمكن القول إن الجماعات التي كانت تقطن الأصقاع الشمالية لم تكن تستعمل العربية في كلامها. وقد استمر وضع المدجنين على هذه الحال إلى حدود عام

(*) ليونارد باتريك هارفي (Leonard Patrick Harvey): أستاذ محاضر في اللغة الإسبانية في جامعات أكسمورد وساوتامبتون وكينجز كوليدج وكوين ماري كوليدج. وأصبح أستاذاً محبراً للإنسان في جامعة لندن عام ١٩٨٣.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

١٥٠٠م في الأراضي الواقعة تحت حكم قشتالة، وحتى عام ١٥١٥م في نافار (حيث كانت المستوطنات مقصورة على إقليم تطيلة) وحتى أواسط العقد الثاني من القرن السادس عشر في أقاليم أراغون وبلنسية. لذلك يسعنا القول إن القرنين ونصف القرن من أواسط القرن الثالث عشر الميلادي إلى نهاية القرن السادس عشر الميلادي هي فترة المدجنين في أوضح صورة. وفي اصطلاح بعض المؤرخين، وبخاصة عند إيسيدرو دي لاس كاجيغاس^(١) (Isidro de las Cagigas)، تمتد صفة «المدجنين» لتشمل مناطق مثل غرناطة، حيث كان أمراء المسلمين، في هذه الفترة، يمارسون سلطاهم على الجماعات المسلمة الواقعة في ظل السيطرة العامة للدول المسيحية. ومع أن تأثير الحكم المسيحيين في شؤون غرناطة لا يمكن أن يُنسى، إلا أن ثمة خطراً في تقديم صورة مضللة عند التوسع في استعمال اصطلاح المدجنين بهذا الشكل، لأن ثمة فترات طويلة كانت الممالك المسيحية فيها عاجزة تماماً عن التدخل في شؤون غرناطة، وغير قادرة على حماية أموال الجزية. وعوق ذلك، هناك، كما سرى، ثمة لرق جوهرى في القانون الإسلامى بين وضع أولئك الذين يعيشون في ظل الحكم لمسلمين ووضع جميع الآخرين. والأصل في التدجين أن الرعاية المسلمة تقبل حكم غير المسلم، وليس ثمة عاقلة من وراء تجاهل هذه المسألة.

ولا بد من ذكر ملاحظة أخيرة حول استعمال هذا المصطلح. فقد يجد المرء أحياناً أفراداً في جماعات كانت تتمتع بوضع راسخ للمدجنين (على ما فيه من تبعية) وتتمسك بهذه التسمية وما توفره من معاملة طيبة وحماية، كما تنطوي عليه عبارة «مدجنى قشتالة» مثلاً، وامتد ذلك إلى الفترة الموريسكية اللاحقة. ومن المهم، بالطبع، أن نرى مصطلحاً يشير إلى التبعية، ويعدو، في ظروف القرن السادس عشر الميلادي الأشد قسوة، نوعاً من درع حماية. لكن هذا التطور اللاحق وما فيه من تناقض (والذي لم يضمن سوى أقلية صغيرة على أية حال) لا علاقة له بما آل إليه مصير المسلمين في إسبانيا في فترة المدجنين المحددة.

وبما أن مدجنين كانوا يعيشون داخل المجتمعات المسيحية، فقد كانوا بالطبع جزءاً من النسيج الذي يكوّن تاريخ الدول المسيحية. وكان غيابهم عن المسرح السياسى دليلاً صامتاً على موقف التسامح منهم. وقد كانوا عموماً رعايا وأتباعاً مطيعين وموصغ تقدير هذا المعنى، لما كان المؤرخون الذين ينظرون نظرة عامة إلى المجتمع لأوسع الذي كانوا يعيشون فيه نادراً ما يحدون ما يدفعهم للحديث عنهم إلا حديثاً عابراً، فلم يكن هؤلاء المسلمون أكثر من حديث هامشي طريف يضاف إلى أحاديث

Isidro de las Cagigas, *Los mudéjares, Minorías étnico-religiosas de la edad media* (١) española, 3-2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Estudios Africanos, 1948-).

أخرى. ولم يكن الأمر أفصل من ذلك على أيدي الكتاب المسلمين المعاصرين، أو عند المؤرخين المحدثين للحضارة الإسلامية. ومن السهل أن نقرأ بين السطور عند باحث ومؤرخ من وزن ابن خلدون^(٢) فلمس ما يكتنه من لزدراء لأبناء ديبه إذ يقابلهم في إشبيلية في عهد بطرس الفاسي ومن الغريب أن يذكر ابن خلدون المدجنين مجرد ذكر، لأهم صد أغلب الكتاب المسلمين شلود عن القاعدة يبعث على الحرج، وبحس السكوت عليه.

لقد كان المدجنون، إذن، موضع تجاهل مشكل عام. فهل ثمة من سبب يدعو إلى تعيير هذا الوضع؟ وهل يستحق المدجنون مزيداً من اهتماماً؟ لا يوجد بين كبار الزعماء واحد من المدجنين، ولا بين مشاهير الكتاب أو المفكرين أو الصائين، والواقع أن قليلاً من أولئك الأفراد يعرفهم بالإسم لكن دراسات أكثر حداثة، وبخاصة تلك الأبحاث المفصلة الدوائية التي قام بها الأب روبرت اغناسيوس برنر (Fr. Robert Ignatius Burns)^(٣)، مستفيداً من السجلات العنية لمملكة بلنسية، قد ساعدت كثيراً في جلاء أسماء مجهولة. فقد اتضح لنا مثلاً كيف استطاعت عشيرة بلنيز (Bellvis) القوية القدرة بما لديها من مدجنة الإداريين والقانونيين أن تنشر نفوذها بين كثير من الجماعات، لا في بلنسية وحسب، بل في أراغون وقشتالة كذلك. لكننا إذ نعرف أسماء المشاهير وأصحاب النفوذ فإن ذلك لا يجعل منهم أصحاب نبوغ أو أهمية جوهرية. ألا يوجد، إذن، ما يسرّج تهميش هذه الجماعة الغربية، البعيدة عن مركز اهتمام أي امرئ هذه الأيام؟ لماذا منظر إلى إسلام المدجنين بوصفه موضوعاً قائماً بذاته؟ السبب الرئيس في ذلك أننا نريد إعادة النظر في مفهومنا لطبيعة أخذ الفاصل بين لمسيحية والإسلام في الجزيرة الأيبيرية.

كان ثمة هوز في التباظر حول الوضع على جانبي خط الحدود الذي أقامته الفعاليات العسكرية والدبلوماسية في شبه الجزيرة الأيبيرية في هذه الفترة الأخيرة من العصور الوسطى. فإلى الحسوب من ذلك الخط تقع ما يحسبه المسيحيون وأرض المغاربة، وهي دولة مسلمة بشكل رئيسي، فيها قليل من الأحياء اليهودية (في غرناطة نفسها، وفي مرقا، وفي لوثينا على الخصوص) ولكنها تخلو من سكان مسيحيين أصليين عن الإطلاق. فقد كان فيها مقيمون مسيحيون، عريقون وموضع تسامح ديني، ولكنهم كانوا ولم يزالوا غرباء تجاراً ولاجنين سياسيين ومذهبيين ومارقين، وأسرى بالدرجة

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان البيت وأخبار في أيام العرب والمعم والبربر ومن عاصروهم من قوي السلطان الأكبر، ٧ ج (القاهرة: بولاق، ١٢٨٤هـ)

Robert Ignatius Burns, *Society and Documentation in Crusader Valencia*, (٣) *Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia*, 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985)

الأولى؛ فقد كانت غرناطة في عهد النصرتين موطن ديارتين اثنتين في الواقع. وإلى الشمال من خط الحدود، من ناحية أخرى، كانت مناطق الحكم المسيحي التي تتعديش فيها ديانات التوحيد الثلاث - لا على قدم المساواة (إذ لم تكن المساواة الكاملة متوفرة في أي وقت من شبه الجزيرة الإيبيرية) بل بشكل يتيح لأتباع الديانات الثلاث أن يتعاملوا في إطار قانوني تقريباً. لذلك كان التواجه بين الإسلام والمسيحية في هذه الفترة يقع في المنطقة المسيحية أكثر مما يقع على الحدود السياسية التي تقررها آخر المفاوضات في هذه. إن انصاف المؤلفين لدينا عن التعامل بين المسيحيين والمسلمين ينطوي على معارك فذة بين فرضان الحدود الأفذاذ (من النوع الذي كرسه إلى الأبد نبوغ ذلك المؤلف المجهول صاحب قصة ابن السراج وشريفة الحسناء)^(١) ولكن الواقع الملموس يبين أن المسلمين الذين يصادفهم المسيحيون يومياً هم جيرانهم المدجنون، مزارعون وأصحاب صناعة، قد يكون بينهم بيطري بارع أو طيب موثق.

أولاً: الوضع القانوني للمدجنين

المدجنون (أو أهل الدجن) تسمية أطلقت على ذلك النفر من المسلمين بسبب وضع التبعية والحماية الذي كانوا يعيشون في ظلّه (الدجن). وينطوي ذلك الوضع على عنصر من الخضوع، ومن الجدير بالملاحظة وجود مصطلحات شبيهة مثل «حيوانات داجنة». وثمة شبه واضح قريب بين وضع «أهل الدجر» في المجتمع المسيحي وبين وضع «أهل الذمة» أو الشعوب المحمية، من يهود ومسيحيين، في المجتمع الإسلامي، ولكن إذ يكون وضع هؤلاء محكوماً بنصوص القرآن الكريم نرى نظام «الدجن» الذي يحمي المدجنين ناشئاً عن شروط معاهدات الاستسلام التي يتبادل فيها المدجن عن أرضه، أو يكون نتيجة لبعض البود في القوانين المسيحية أو القوانين المحلية (Fueros). وليس في القرآن الكريم أية إشارة على الإطلاق يستطيع المسلم بموجبها أن يعيش بصورة دائمة في ظل حكم مسيحي أو أي حكم غير مسلم. ففي عالم ينقسم حسب مفهوم «دار الإسلام» و«دار الحرب» تقرر الشريعة الإسلامية أن ليس للمسلم أن يختار بين العيش في ديار الإسلام أو ديار المسيحية؛ بل إن على المسلم أن يعيش حيث يستطيع القيام بواجباته الدينية، ويقيم شعائره بشكل كامل. فليس الإسلام مسألة عبادات محفّة وحسب، بل هو دين واجبات عامة كذلك. ولناحد مثلاً واحداً في فريضة الركاة، وهي واحدة من خمسة من «أركان الدين» التي لا يمكن أداؤها إلا بوجود نظام حكم إسلامي قائم يستطيع جبايتها. (إد ليست الزكاة مسألة إحسان فردي أو «صدقة»، وهي عمل قيم ولا شك، ولكن الصدقة يجب ألا

Anonymous, *Al Abencerraje (Novela y Romancero)*, edited by F López Estrada (1) (Madrid, 1983).

تقوم مقام «الركعة»). هذه هي تعاليم الشريعة التي لا لبس فيها؛ وفي هذه الظروف، تكون الهجرة لكل مسلم يعيش خارج دار الإسلام، واجبة عليه «إلى يوم القيامة». وتتبع الشريعة بعض التسهيلات للمسافرين، أو لغيرهم من أمثال التجار الذين لديهم سبب مشروع للإقامة بصورة مؤقتة بين المشركين، أو لمن ليس لديهم القدرة المالية للرحيل؛ ولكن القبول بوضع التبعية بشكل دائم، رغبة وطواعية، هو أمر غير مقبول من أجل ذلك كان المدجن منقطعاً عن «دار الإسلام» لا لمحصن كواب تقع عبر حدود سياسية، بل لأنه كذلك كان معزولاً بسبب إنكار شديد من أباء ديه. لكن درجة العزلة يجب ألا يبالغ فيها؛ فقد كانت هناك عوامل عديدة تخفف منها، إذ كان يوسع بعض الناس مثلاً أن يؤدوا فريضة الحج ليعودوا إلى ديارهم بعد ذلك.

وفي دراسة حديثة لي بعنوان إسبانيا الإسلامية ١٢٥٠ - ١٥٠٠م^(٥) (*Islamic Spain 1250 - 1500*) نظرت بشيء من التفصيل في المشكلات التي يعرضها وضع المدجنين في القانون الإسلامي، وسأقتصر هنا على مقتطف واحد من مصدرنا الرئيس عن الموضوع، وهو مجموعة الفتاوى بعنوان كتاب المعيار الذي صنفه في أوائل القرن السادس عشر الميلادي أحمد بن يحيى الونشريسي (المتولي عام ٩١٤هـ/١٥٠٨م)^(٦) وهو كتاب يشمل فترة المدجنين بأكملها:

«المعيش بين المشركين من غير أهل الذمة والصغار غير جائز ولو لساعة واحدة في اليوم، لما يسببه ذلك من الأدناس والأضرار والفساد الدينية، والدينية طول الأعمار»^(٧).

وقد يقال إن الونشريسي يمثل رأياً متطرفاً حول هذا الموضوع، لكن ذلك يخفي الحقيقة، لأنه كان يعبر بصدق عن جماع الرأي في عصره. ولنا أن نقارن ذلك بفتوى حول لزوم الهجرة من أرض المشركين، أصدرها معني وهران، أبو زيد عبد الرحمن الصنهاجي الشهير بابن مقلاش (وقد عرفت أعماله في حدود عام ٧٩٤هـ/١٣٩٢م) وحققها مؤخراً عن مخطوطة في المكتبة الوطنية في مدريد الدكتور حسين بو ريب^(٨) من جامعة الرماط:

(٥) Leonard Patrick Harvey, *Islamic Spain, 1250-1500* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990), pp. 55-63.

(٦) أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار للمعرب والمجانب من فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ١٣ ج (بيروت: دار العرب الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣).

(٧) Harvey, *Ibid.*, pp. 58-59.

(٨) Hossain Buzined, «Respuestas de juristas maghribies en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos», *Hesperis Tardus*, vols. 26-27 (1988-1989), pp. 53-66, esp. pp. 64-65.

إن الله عدو الكافرين، وهم أعداء أنبيائه ورسله. فكيف يمكن لمسلم أن يكون جاراً لمن هو عدو الله؟ وعدو لنيّته؟... الإذعان لقوانين الشرك من الأمور المحظورة قطعاً. وأحد أسس بناء الناس بين المشركين ضعف الإيمان... وغياب القناعة.

وعلى الرغم من كل هذا الاستنكار بقي كثير من المسلمين حيث كانوا. أهو حب الوطن الذي ولدوا فيه قد حملهم على البقاء؟ إذ لا يبدو من المحتمل أن يكون ضعف الإيمان هو السبب، فليس بين المخطوطات التي خلفتها هذه الجماعة ما يشير إلى أن المدجنين كانوا متراحين في إقامة شعائرتهم. بل يبدو، على العكس من ذلك، أنهم كانوا مهووسين بدقائق الشؤون الدينية. فهذه جماعة من مسجد آفبلا (Avila) مثلاً تستعطي أكابر الفقهاء في برغش وفالادوليد (Valladolid) حول مسألة تجواز الصلاة إذا استخدم القروي جلد الخراف بدل سجادة الصلاة المألوفة. وقد احتدم الجدل حول هذه المسألة التي رجع الفقهاء فيها إلى آراء مالك بن أنس نفسه، ولكن يبدو أن الرأي استقر على أن الصلاة غير جائزة «على جلود الحيوانات الميتة»^(٩).

إن أبلغ دليل على عزم المدجنين على الالتفاف حول دين أسلافهم هو إنشاؤهم أدباً يحمل رسالة الإسلام بلغة الرومانس. ومن الخير معالجة هذا الموضوع في بحث قادم في إطار «تراث المدجنين الثقافي وإنشاء أدب إسلامي بلغة الرومانس».

عند الحديث عن المدجنين، قد يستسهل المرء وصفهم وكأنهم جمعة واحدة متجانسة، لكن لكل إقليم في الواقع صفاته المميزة الواضحة.

ثانياً: مدجنو قشتالة

يرى ميغيل آنجل لاديرو (Miguel Angel Ladero)^(١٠) أن السكان المسلمين في أحياء الموربيين (morerias) في برغش وآفبلا في قشتالة القديمة ليسوا من أحفاد السكان المسلمين الأصليين، بل إنهم جاءوا في هجرات من منطقة طليطلة. فالاستيطان المحلي طاهرة سجدتها في الشمال كما نجدتها في الجنوب، في المناطق الأندلسية الجديدة التي سقطت بيد الملك القشتالي في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. وفي ذلك الوقت كان السكان المسلمون جميعهم تقريباً قد رحلوا إلى

Harvey, *Ibid.*, p. 62.

(٩)

منشوراً من: Francisco Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* (Madrid: Impr. á Cargo de J. Muñoz, 1866).

Miguel Angel Ladero Quesada, «Los mudéjares de Castilla en la Baja edad media»,

paper presented at: *Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Teruel: Diputación de Teruel, 1981), p. 354.

مملكة عرابطة الحديد (ولو أن بعضهم فضل الرحيل إلى شمال إفريقيا) ويُظن أن السكان المسيحيين لم يتزايدوا بسرعة كافية، مما دعا إلى جلب مستوطنين مسلمين. ومن الطريف أن نجد أسرة بوكانيغرا الجثوية؛ أصحاب الحظوة في خدمة الناج القشتالي، يُسحبون لأراضي في منطقة الوادي الكبير قرب «نخلة النهر» (Palma del Rio) فيجلبون المزارعين المسلمين من غوميل دي ايثان (Gumiel de Hizán) في لشمال من وادي دويرر وذلك لاستثمار مستوطنتهم الأندلسية. ولم يكن ثمة تشريع محدد ينطبق على جماعات المدجنين قاطبة، لكن دستور بالمبا الذي مُنح للمدينة في حدود ١٣٤٠م ثم جُلد مع تعديلات عام ١٣٧١م ينطوي على عدد من المزايا نجدها في كثير من الوثائق، ونرى بشكل خاص أن المسلمين كان يسمح لهم بالبقاء على دينهم وقوانينهم (الشريعة والسنة) وأن يكون لهم قصائهم. وقد يعين في توصيف الصورة أن يذكر أن المدجنين قد مسحوا في الوقت نفسه حق استخدام حانة «لقاء مبلغ يستحق لي». ومن الواضح أن ذلك كان تنازلاً قُبلاً، لأن أولئك الذين كانوا يحاولون ارتياد أماكن أخرى لإشباع هواهم كانوا يُقرمون ستين درهماً (maravedis). ومن أحسن الأمثلة على هذا النظام المختلط، الذي يجمع عناصر من القانون الإسلامي إلى جانب عناصر غير إسلامية تماماً. وقد صُمم الأمر جميعه لمصلحة السيد المسيحي. أن نجد ما ينص بشكل واضح على عقوبة الزنا. وما يطبق حكم الإسلام في إقامة الحد بالزنا حتى الموت، مع توفير مخرج لذلك. فالرأي الذي لا يريد أن يُرجم له أن يغدو من عبدة أسرة بوكانيغرو^(١١).

ثالثاً: مدجنو أراغون

كان مدجنو أراغون، مثل مدجني قشتالة، يتحدثون بنفس اللهجات الرومانسية التي يتكلم بها جيرانهم المسيحيون. ولكن الفرق كان التالي: إن غالبية المستوطنات كانت قرى يعيش فيها مزارعون مسلمون يقيمون في أراضيهم منذ عهد سبقت استيلاء المسيحيين عليها وتوجد مقاطع باهرة في «قصيدة سيدي» القشتالية^(١٢) (Poema de Mio Cid) نصف قرى المسلمين الزاهرة برراعتها وقد استولى عليها «السيد» بعد أن هرب أصحابها عبر الجبال من هضبة ألفونسو السادس، ومن هذه القرى: آريرا، ثينينا، الهامة، بويركا، أتيكا، تيوير، وغيرها. وقد غادر «السيد» بعد حين، بالطبع، وعادت القرى إلى أيدي المسلمين. لكن تقدم قوات أراغون في حرب الاسترداد أعاد هذه القرى ثانية إلى أيدي المسيحيين، فبقي سكانها على وضع المدجنين، وبقيت الأراضي نفسها يفلحها القوم أنفسهم؛ ثم بقوا فيها حتى أخرجوا منها في

Fernández y González, *Ibid.*, pp. 389-392.

(١١)

Poema de Mio Cid, vol. 2, pp. 542-552 and 571-573.

(١٢)

نهاية الحقبة الموريسكية. فإذا استثنينا جماهير الناطقين بالعربية في مملكة عرابطة ومسطقة بنسبية، لا نجد في الجزيرة برقيتها جماعات إسلامية أشد رسوخاً واستقراراً من هؤلاء المرارعين المردهرين في أراغون. لقد خلقوا لنا تراثاً غنياً من الأبيات على الطرار لدي يميز المدجنين دون غيرهم.

نحمل دراسة بوزويل (Boswell) عن مدجني أراغون عنوان: الكنز الملكي وذلك بسبب الترابط الخاص الذي يفيد أن «جميع المسلمين هم مسلمون ملكيون بمعنى من المعاني، لأن تاج أراغون يمتد سلطانه إلى كل مسلم يعيش في ظل حكمه»^(١٣). وكان لهذا الوضع الخاص حدان. فقد كان وضع تبعية يتعارض بشدة مع الاستقلال العسكري الحاد حد جيرانهم المسيحيين. («نحن الذين معادلكم فضلاً، ندبنا لكم بالولاء، وأنتم لستم حبراً منا، شريطة أن تحترموا قوانيننا، وإلا فلا». هكذا كانت عبارة الولاء). وكانت التبعية تحمل معها كذلك إمكان اللجوء إلى الملك لرفع الخيف. وثمة مظهر ذو حدين مشابه في وضع واحد من أصناف المرارعين المدجنين يطبق عليهم كلمة تفيد «الشركاء». من الممكن النظر إلى وضع هذا الصنف على أنه نوع خاص من التبعية، لأن هؤلاء الناس كانوا مرعمين على فلاحه قطعة محددة من الأرض. وكلمة الإسبانية مشتقة من كلمة عربية تفيد «شريك فلاح» يصفها ج. م. لاكار (J. M. Lacarra) بقوله «كان الشريك لا يرغب في الانفصال عن أرضه الممتازة التي يفلحها وهي أرض يتبع له القانون أن يورثها لأبنائه كي يفلحوها». وكان المالك لا يستطيع أن يطرد الشريك حتى لو تقدم فلاح آخر بشروط أكثر فائدة»^(١٤).

من الضروري وجود الأرض والتملك لنهم وضع هذه الجماعة. وكان الملك يشجعهم على الاستمرار في فلاحهم. فغير موافقة ملكية لم يكن بمقدور المسلم أن يبيع أراضيه إلى مسيحي، لكن له مطلق الحرية أن يبيعها إلى مسلم آخر. وكان يسمح للمسلم أن يعتنق المسيحية (وهذا يخالف للشريعة الإسلامية، لكن الملك المسيحي الذي لا يسمح بذلك قد يجز على نفسه عداوة الكنيسة). ومع أن أبناء مثل هذا المقلب لا يستطيعون مطالبة أبيهم بشيء وهو على قيد الحياة، فإن أملاكه تزول إليهم بعد وفاته كما لو أنه بقي على دين الإسلام»^(١٥).

John Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 30

José María Lacarra, «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses», paper presented at: *Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo*, p. 23.

Gunnar Tilander, *Las fueros de Aragón según el Ms. 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid* (Lund, 1937), pp. 160-163.

إلى هنا ولم تذكر شيئاً عن وضع المدجنين الذين يعيشون خارج لأراضي الملكية. ويبدو أن بعض المناطق قد عرفت نوعاً من سوق المنافسة حيث يعرض بعض أصحاب الأراضي شروطاً أكثر جاذبية لإغراء المزارعين المدجنين التمييز بين لترك أراضي ماضيهم وقد حاولت التشريعات أخذ من ذلك: «إن المسلمين، من رجال ونساء، ممن يعيشون في أراضي الملك، إذا انتقلوا إلى أراضي البلاء، وأوقفوا لدى انتقالهم، يصحون في حوزة الملك ورجاله، وتصادر جميع ممتلكاتهم»^(١٦) وتشير الدلائل إلى أن السرب من أراضي الملك كان مستمراً على الرغم من المخاطر والعقوبات.

رابعاً: مدجنو بلنسية

سقطت بلنسية في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي بيد ملك أراغون (ولم يبق من أثر لحكم «السيد» قبل ذلك في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). لذا كان نظام المدجنين هنا على نسق أراغون، لكن التوازن بين المسلمين والمسيحيين كان مختلفاً تماماً. فقد استغرق تامي أعداد المسيحيين زمناً طويلاً، فبقيت كثير من مناطق ذات أغلبية مسلمة، تتكلم العربية. وربما كان المسيحيون غير راغبين في النروج إلى هذا المحيط الغريب؛ وهكذا بقي مجتمع المسلمين من حالة تقريباً في بلنسية مدة أطول بكثير مما في غيرها ولكن، كما قلنا في عام ١٩٩٠:

«إن بقاء الكثير من ماضي المسلمين في بلنسية لا يعني أن حضارة لإسلام قد بقيت من حالها من دون تغيير. فلو نظر المرء في نص عربي بلنسي لوجد ظاهراً غريبة في لغة لا شك أنها عربية، ولكن يشربها على مستويات لغوية عديدة ما دخل عليها من لغة الغالبين الرومانس. وقد بقيت العربية لغة حيّة، ولكنها لم تسج من التأثير. وقد بقيت كذلك مؤسسات ومؤسسات اجتماعية بحيث يبدو أن بلنسية قد حفظت كثيراً من مظاهر الدولة الإسلامية، ولكن عدم وجود سلطان أو إمام على رأس الهرم الاجتماعي، بل وجود ملك مسيحي، يغير التوازن في كل شيء. ومع مرور السنين والقرود غابت العناصر الإسلامية اللاحقة وطبيعتها ومعها ما دخل السياق المسيحي الذي صارت ترى من خلاله. ثمة جدل مذهبي فروسطي بين المسلمين حول إمكان وجود مجتمع ديني من دون إمام. وتاريخ بلنسية بعد منتصف القرن الثالث عشر الميلادي/ يكاد يكون تطبيقاً عملياً لهذه المشكلة. ولم يتمخص من التجربة البلنسية سوى جواب هامض عن هذا السؤال. لقد استمر بقاء الإسلام من دون إمام، ولم يستطع المشركون المسحون التعلغل بين الجماهير الإسلامية. لكن الإسلام الصحيح هو الذي تحمل العبء، حيث لم تستطع الطبقات المستنيرة أن تكون دعلة صعر

(١٦) لمصدر نفسه، ص ١٦٤.

المجموع الأوسع من علماء الإسلام، بل بقيت على مستوى الموظفين المحبين الذين يوقرون الأمن للملك المسيحي»^(١٧).

يمثل «المحتسب» أو «مفتش الأسواق» صورة جيدة لكيفية الاستمرار في تطور المؤسسات الإسلامية في ظل الحكم المسيحي. فهي المجتمع الإسلامي تكون وظيفته قيمة، لكنها ثانوية الأهمية، تأتي بعد حكم الشريعة الأعلى منزلة. وكما يقول توماس غليك (Thomas Gluck) «استطاع التنظيم الأشد دقة في الحياة المدنية في المجتمع المسيحي أن يخلق أداة شديدة الفاعلية من أدوات الحكم المحلي، كانت في العالم الإسلامي أداة قانونية غير واضحة المعالم، متارجحة، لا ينظر إليها باحترام كبير»^(١٨).

ثمة مظهر في حياة المدجنين في بلنسية لا يمكن المرور عنه بصمت، يتمثل في الاضطرابات التي غالباً ما كان أولئك المدجنون من ضحاياها. فعلى الرغم من الحماية الملكية وحماية أميادهم النبلاء (وربما بسبب منها)، كانت أحياء المغاربة أحياناً هدفاً لشغب المسيحيين و«مجومهم». والواقع أن أعمال الشغب والاضطرابات كانت تحدث في أواخر القرون الوسطى في أماكن كثيرة أخرى من الممالك المسيحية لم يكن المدربيون معروفين فيها، لذا يجب ألا نذهب بعيداً في تفسير ذلك العنف، إذ تجدر الإشارة إلى أن ماريا ديل كارمن بارنيلو (Maria del Carmen Barceló) تذكر عدداً من أعمال الشغب حدثت بين عامي ١٢٧٦ و١٢٩١م في أماكن مثل بلنسية، جلثي، الزهراء، ليريا، أونداء، مورفيدرو، شاطبة، بي دنون، كاستيلنو، أوريزا، فورتاليني، هاندينت، بيكاسيت، البيريك، أونيل وسوتابا^(١٩)، ولم تكن أعمال الشغب مقصورة على تلك الفترة. فنجد ماريا فيريرا فيرير إي مايول (M. T. Ferrer i Mallol) تخصص مقطعاً كاملاً حول «الهجمات على أحياء المغاربة» وذلك في دراسة لها

Harvey, *Islamic Spain, 1250-1500*, pp. 119-120, and Maria del Carmen Barceló (١٧)

Torres, *Minorías Islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto*, prólogo de Joan Fuster ([Valencia]: Universidad de Valencia, Secretariado de Publicaciones, Facultad de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984), pp. 161-212.

Ann K. S. Lambton, «Islamic Political Thought», in: Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 406 and 416.

Thomas F. Gluck, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), p. 123.

Barceló Torres, *Minorías Islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto*, (١٩) pp. 64-65.

يعتبر حدود الإسلام في القرن الرابع عشر: للمسيحيون والسرائنة [المسلمون] في إقليم بلنسية^(٢٠)، ولم يكن غريباً أن يبحث بعض المسلمين عن ملجأ في شمال إفريقيا أو عرباطة لكن السياسة المسيحية كانت متناقضة. فقد كان المدجنون يُنظر إليهم أحياناً بوصفهم معاريس خطرين، وأحياناً أخرى كانوا يُعدّون مفيدين وعمالاً تدعو لضرورة الحفاظ عليهم بأي ثمن، لأن الأرض لا يمكن فلاحها من دونهم.

والخلاصة أن التشريع المسيحي بخصوص المسلمين في بلنسية كانت به مظاهر تسمح ومظاهر بخلاف ذلك، فهو تشريع يرمي إلى طرد المسلمين كما يرمي إلى حصر حركاتهم، وكان يضمن لهم حرية ممارسة الشعائر الإسلامية، كما يسمي في الوقت نفسه إلى لقضاء حل تلك الشعائر. وكانت مثل هذه التناقضات توجد في أماكن أخرى، لكن وجود أعداد كبيرة من المسلمين في بلنسية كان يعني أن سياسات المسيحيين المتقلبة قد أدت إلى مزيد من العنف وسفك الدماء في بلنسية مقارنة بما كان عليه الحال في مناطق أخرى^(٢١).

خامساً: مدجنو نافار

إن التطور الشديد الاختلاف الذي طرأ على جميع المدجنين في مملكة نافار، يعود بلا شك إلى صغر حجم المملكة نفسها، وإلى صغر حجم ذلك المجتمع الذي انحصر في منطقة محدّدة في الجنوب على الضفة نهر إيبرو وقد شعر حكام نافار بالحاجة إلى لإفادة الكاملة من جميع السكان، ولم يسمروا أن المدجنين كانوا يمثلون أي تهديد، وقد مرّ بنا أن المدجنين في أراغون كانوا يوصفون بأنهم «كنز ملكي» حصر، وفي نافار غالباً ما كان المدجنون خدماً في القصور الملكية. أو من «المُسندة» وتكون علاقتهم مع الحاكم في بعض الأحوال علاقة شخصية.

ويصوّر الطبيعة الخاصة لوضع المدجنين في نافار تاريخ الأحياء التي كانوا يقطنونها فعلاً. فبإشارة على شروط الاستسلام الأولى لمدينة نُطيلة^(٢٢) أرغم المسلمون الذين أُرِدوا البقاء على إخلاء مركز المدينة القديم ليُستغله المسيحيون، ثم خصص لهم حي إسلامي جديد خارج أسوار المدينة القديمة وذلك في ضاحيتي قبيللا وبيوخو. وقد توسعت المدينة في القرن الرابع عشر الميلادي مما جعل هذا الحي يقترب ثانية من

Maria Teresa Ferrer i Mallol, *La Frontera amb l'islam en el segle XIV. Crístians i* (٢٠)

sarraïns al País Valencià, Anuario de estudios medievales. Anejo; 18 (Barcelona: Institució Milà Fontanals, Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1988), pp. 21-29

Harvey, *Islamic Spain, 1250-1500*, p. 36.

(٢١)

Fernández y González, *Estado social y político de las mudéjares de Castilla*, pp. 286-287 (٢٢)

المركز. وفي عام ١٣٦٥م، شرع شارلز الثالث ملك نبرة (نافار) في تجديد حصون المدينة بسبب اشتراكه في الحرب بين قشتالة وأراغون. وقد دُعِمت أسوار حي المسلمين لتتبع أفضل المستويات الدفاعية المعاصرة، وتحملت «الجماعة» نفسها نفقات تلك الأعمال، فمنحوا إعفاءً من الضرائب لمدة ثلاث سنوات تعويضاً لهم عن ذلك. وبفتح عن هذا العمل أيضاً أن «حي المغاربة» الذي كان خارج حدود المدينة أصبح الآن جزءاً من نظام تطيلة الدفاعي. وبشكل هذا أفضل مثال عن تطور مجتمع المدجنين في نافار، الذي كان جزءاً متفصلاً عن المجتمع الأكبر الذي ينتمي إليه، ومتكاملاً مع ذلك المجتمع في الوقت نفسه^(٢٣).

تصور أحداث عام ١٣٤٦م حرص حكام نافار من سلالة إيفرو (Evréux) على توفير الحماية لأتباعهم من المدجنين. ففي تلك السنة جهز فيليب أمير إيفرو حملة أفرادها من جنود أقاليمه الشمالية الفرنسية لمساعدة الفونسو الحادي عشر في هجومه على «الجزيرة». وكان من الطبيعي أن تتوقف الحملة الفرنسية في تطيلة، لتقطع مسيرتها الطويلة نحو الجنوب، فتنبهت السلطات هناك إلى المخاطر الاحتياطية، لأن الفرنسيين الشماليين قد لا يفرقون بين مدجن مسالم من أهل نافار وبين آخر من مغربي غرناطة بما قد يشير بعض الشعب. وقد تحملت الخزينة الملكية نفقات عشرين من رجال الحراسة لحماية «أحياء المغاربة» مدة اثني عشر يوماً حتى تم عبور القوات عن أراضي نافار^(٢٤).

إن الاستعراض الشامل لمدنجي شبه الجزيرة الأيبيرية يتطلب كذلك تناول أحوال المدجنين في جزر الباليار وفي البرتغال كذلك. فطبيعة السكان المسلمين في الجزر تختلف عما هي في أي جزء آخر من الأراضي الأيبيرية، وبعض السبب في ذلك يعود إلى وجود أعداد كبيرة نسبياً من الأسرى ومن أهالي شمال أفريقيا، وقد أشارت إيلينا لوري (Elena Lourié)^(٢٥) إلى الأهمية الخاصة لنظام استرقاق المدين (Debt Slavery) الذي كان قائماً في مايوركا. ولا تتوفر دراسات كافية عن مدنجي البرتغال. ويسترعي النظر أن إرغام المسلمين في البرتغال على التحول إلى المسيحية قد جرى عام ١٤٩٧م قبل صدور أية مواسيم مشابهة في أي جزء من أجزاء إسبانيا. وقد شُرعت هذه السياسة تحت ضغط من قشتالة، وكانت موضع جدل أثناء المفاوضات حول زواج

Mercedes García-Arenal, «Los moros de Navarra en la Baja edad media», 10. (٢٣)

Mercedes García-Arenal and Beatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la Baja edad media*, Libros Hipérior, 76 (Madrid: Hipérior, 1984), pp. 46-47.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٣. حدثت هذه الحطة في عام ١٣٤٦م.

Elena Lourié, «Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirteenth Century», *Speculum*, vol. 45 (1970), pp. 633-635.

إيرابيل ابنة الملكين الإسبانين الكاثوليكين. إذ كيف يمكن لأميرة إسبانية أن تتزوج من حاكم في بلد ما يزال يتسامح مع رعية من المدجنين؟ وقد استجابت البرتغال بطرد المدجنين الذين تزح أغلبهم عن الحدود إلى قشتالة (بعد دفع رسوم العبور بالطبع!) رد المفاجأة في إقرار هذه السياسة أمر مذهل لأنه لم يكن في الأفق ما يُنشأ به. ففي عام ١٤٩٢م كانت البرتغال قد هتأت ملجأ لليهود الذين طردوا من الاتجاه المعاكس: من قشتالة إلى البرتغال.

لقد كان قرار البرتغال إشارة إلى اقتراب النهاية بالنسبة لشبه الجزيرة الأيبيرية عموماً (عام ١٥٠١م بالنسبة لأراضي قشتالة، عام ١٥١٥م بالنسبة إلى نفاار، عام ١٥٢٦م بالنسبة إلى أراغون وبلنسية). من الصعب فهم السرعة التي انتهى بها نظام المدجنين، المتجذر إذا لم نضع نصب أعيننا التداخل بين مصير مسلمي غرناطة ومصير المسلمين في أماكن أخرى. ولم يكن ثمة علاقة مباشرة بين الأمرين، ولكن بعد زوال آخر إقليم مستقل في شبه الجزيرة الأيبيرية، توجهت الأفكار إلى الخطوة اللاحقة وهي بلوغ التوحيد الديني بعد اكتمال التوحيد السياسي. وبسرعة بالغة يفرق تاريخ المدجنين في كابوس الفترة الموريسكية. وسنحرص على ذلك الانقلاب العنيف في البحث المتعلق بـ «الموريسكيين».

سادساً: فن المدجنين وعمارته

ذكرنا في بداية هذا البحث أن ليس بين المدجنين من كبار الرعماء أو الكتّاب أو المفكرين، لكن مساهمة المدجنين في الفن والعمارة لا يمكن إهمالها. فهي خارج إسبانيا ما تزال عمارة المدجنين موضع تجاهل عموماً، ولكن في إسبانيا نفسها، في السنوات الأخيرة، نجد الكثير من العناية والاهتمام يمدق على آثار المدجنين، ويتفاخر السكان المحليون بما ورثوه من ماضيهم.

بصورة عامة، يقوم فن المدجنين وعمارته على مواد متواضعة، ليس فيها فخامة، إذ يستعمل الطابوق بدل الحجارة أو الرخام، ويستعمل العمار بدل الخرف لاسهم. ومع ذلك فإن هذا الفن أعدد ما يكون عن الأسلوب الشعبي أو أسلوب الكادحي. فقد كان يستعمل بحاج كبير في منازل النبلاء وفي الأبنية العامة والمساجد والكنائس لمحة. ومن بين أشهر أبنية المدجنين قصر أوليتي (Olite) الذي صممه وشيّدته صناع ماهرة من كل صنف، كانوا يعملون في خدمة الأسرة الحاكمة في نافار. وقد يمثل أفضل الأبنية المعروفة في هذا الأسلوب عدد من المساجد والكنائس القديمة التي شيدتها المدجنون. إذ استعمل الطابوق يعود بلا شك إلى عمارة الموحدين، ولكن بعد استحباب الموحدين من إسبانيا، انقطع هذا الأسلوب عن جذوره، لكن لم يُصيبه الركود أو الانحلال. فقد استمر التطوير والتحسين والتجديد إلى عقود القرن السادس

عشر الميلادي. لكن الذي قضى على أسلوب المدجنين شيوع التحلي عن الأساليب المحلية في جميع أنحاء أوروبا في هذه الفترة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، توفر قبص من للوريسكيين المهرة على امتداد القرن السادس عشر، انتهوا أخيراً بطردهم نهائياً بين عامي ١٦٠٩ و١٦١٢م.

ولربما قد حان الوقت الآن، لا لإحياء عمارة المدجنين - لأن تراث الصنعة التي قام عليها ذلك الفن قد مات منذ زمن بعيد - بل لرى ما الذي يمكن أن نتعلمه من تلك الأبنية الناقية. يبدو أن المماريين المحليين عندنا من فترة «ما بعد الحداثة» يسيرون بحظ غير واثقة نحو استعمال المواد للترتين. وقد نستطيع أن نتعلم شيئاً مما بلغه الصناع المدجون منذ زمن بعيد في استعمال الطابوق والبلاط والزخرفة بالخزف. إن الذي تدهو الحاجة إليه هو إقامة معرض جوال دولي كبير يعرض فن المدجنين وعمارتهم ويسترعي الانتباه إلى بعض هذه الروائع النسية في العالم خارج إسبانيا^(٢٦).

Actas del I Simposio Internacional de medejartimo, and José Luis Corral Lafuente (٢٦) and Francisco Javier Peña Gonzalvo, eds., *La Cultura Islámica en Aragón*, 2ª ed. ([Zaragoza]: Diputación Provincial de Zaragoza 1989).

المراجع

١ - العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. *العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*. القاهرة: بولاق، ١٢٨٤هـ. ٧ ج.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. *العيار المغرب والجامع المغرب هن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب*. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي. بيروت: دار العرب الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣. ١٣ ج.

٢ - الأجنبية

Books

Anonymous. *El Abencerraje (Novela y Romancero)*. Edited by F. López Estrada. Madrid, 1983.

Barceló Torres, María del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Prólogo de Joan Fuster. [Valencia]: Universidad de Valencia, Secretariado de Publicaciones, Facultad de Filología, Instituto

- Hispano-Arabe de Cultura, 1984.
- Boswell, John. *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- Burns, Robert Ignatius. *Society and Documentation in Crusader Valencia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985. (Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia; 1)
- Cagigas, Isidro de las. *Los mudéjares*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1948-2 vols. (Minorías étnico-religiosas de la edad media española, 3-)
- Corral Lafuente, José Luis and Francisco Javier Peña Gonzalvo (eds.). *La Cultura islámica en Aragón*. 2ª ed. [Zaragoza]: Diputación Provincial de Zaragoza, 1989.
- Fernández y González, Francisco. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*. Madrid: Impr. á Cargo de J. Muñoz, 1866.
- Ferrer i Malliol, Maria Teresa. *La Frontera amb l'Islam en el segle XIV: Cristians i sarraïns al País Valencià*. Barcelona: Institut Milà i Fontanals, Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1988. (Anuario de estudios medievales. Anejo, 18)
- García-Arenal, Mercedes. «Los moros de Navarra en la Baja edad media.» in: Mercedes García-Arenal and Béatrice Leroy. *Moros y judíos en Navarra en la Baja edad media*. Madrid: Hipérion, 1984. (Libros Hipérion; 76)
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Harvey, Leonard Patrick. *Islamic Spain, 1250-1500*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.
- Lambton, Ann K.S. «Islamic Political Thought.» in: Joseph Schacht and C. E. Bosworth (eds.). *The Legacy of Islam*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Tilander, Gunnar. *Los fueros de Aragón según el Ms. 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Lund, 1937.

Periodicals

- Buzineb, Hossain. «Respuestas de jurisconsultos maghribies en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos.» *Hespéris Tamuda*. vols. 26-27, 1988-1989
- Loune, Elena. «Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirteenth Century.» *Speculum*: vol. 45, 1970.

Conferences

Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Teruel, Diputación Provincial de Teruel, 1981.

Actas del II Simposio Internacional de Mudéjarismo: Arte. Teruel, 19-21 Noviembre de 1981. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excmá, Diputación Provincial de Teruel, Adscrito al Consejo Superior Investigaciones Científicas, 1982.

Actas del III Simposio Internacional de Mudéjarismo: Teruel, 20-22 de septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excmá, Diputación Provincial de Teruel, Adscrito al Consejo Superior Investigaciones Científicas, 1986.

Lacarra, José María. «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses.» Paper presented at: *Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Teruel, Diputación Provincial de Teruel, 1981.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. «Los mudéjares de Castilla en la Baja edad media» Paper presented at *Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Teruel, Diputación Provincial de Teruel, 1981

اليهود في إسبانيا المسلمة

ريموند شابيندلين (*)

أولاً: اليهود بوصفهم من أهل الدمة

كان للمجتمع اليهودي في الأندلس شخصيته المتميزة بين المجتمعات اليهودية القروسطية وذلك من عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠هـ / ٩١٢ - ٩٦٦م) إلى زمن الموحدين (بعد ٥٣٥هـ / ١١٤٠م). ولم ينشأ في أي من المجتمعات اليهودية الأخرى مثل هذا العدد الكبير من اليهود ممن أحرزوا مناصب مرموقة بل مراكز نفوذ في العالم غير اليهودي، كما لم تُنتج أي من تلك المجتمعات مثل هذه الثقافة الأدبية التي ينعكس فيها الأثر العميق للحياة الفكرية التي أسهموا فيها مع آخرين من غير اليهود.

إن بعض المواضع التي أدت إلى تفرّد الأندلس كانت موجودة في مجتمعات يهودية أخرى في العالم الإسلامي ولكن ليس بهذه الكثافة. فقد كان هناك نفر من اليهود في العراق ومصر وأماكن أخرى ممن ارتقوا إلى السلطة والثروة قبل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

واستمر بهم الحال كذلك زمناً طويلاً بعد أفول نجم الأندلس. كما بدأ الأدب اليهودي في بلاد الشرق المسلمة ينعكس تأثير تيارات فكرية أوسع وذلك قبل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وظل متأثراً على الدوام بما تعلمه اليهود من المسلمين عبر حصوعهم الطويل للإسلام. ولكن هذين الأمرين ازدهرا بأروع صورهما في

(*) ريموند م. شابيندلين (Raymond P. Scheindlin) أستاذ الأدب العبري في العصر الوسيط في معهد اللاهوت اليهودي الأمريكي. يعنى بدراسة الشعر العبري وصلاته بالأدب العربي في العصر الوسيط

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

الأندلس ما بين أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وأواسط القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. ومن المؤكد إنه لم تتوفر قبل عصر النهضة الأوروبية في أية بقعة من العالم المسيحي مثل هذه الظروف الملائمة لتكوين مثل ذلك المجتمع

لم يكن في تاريخ اليهود السابق في إسبانيا ما ينبئ البتة بمثل هذا التطور وقد استوطن اليهود في إسبانيا منذ أيام الروم ولكنهم لم يتركوا أية مدونات تمكننا من وصف هذه الجماعات بأية درجة من الوضوح. وهي الفترة الفيرقوطية ومنذ عهد سيسيبوت (Sisibut) (٦١٢ - ٦٢١) وعلى الأخص في عهد إيبثكا (Egica) (٦٨٧ - ٧٠٢) أحضج اليهود مرات عديدة لتشريعات قمعية كما أكرهوا من المحول عن دينهم. ولم تكن التشريعات المعادية لليهود تفرض بشكل ثابت، إذ كان يتكرر تجديد هذه التشريعات في العهود التالية، ولكن الأساس في هذا التشريع كان موقف المسيحية المناهض من اليهودية منذ أيام اغسطس، حيث كان حق اليهودية في لبقاء تنحصر حينئذ في أن يكون اليهود شهوداً على الحقيقة المسيحية وذلك عن طريق إخضاعهم. وقد بشر بالمسيحية أصلاً يهودي في يهود آخرين، وحيث إن اليهود رفضوا رسالة يسوع فلم يكن لهم أن يتوقعوا من التسامح درجة أفضل من تلك. وبينما كانت المسيحية لا تبيح دم اليهود فقد كانت تؤذ إدلالهم فضيحة، وبذلك اكتسب التشريع القومي دعماً لاهوتياً.

أما المبادئ التي كانت سارية في معاملة اليهود في ظل الإسلام فقد كانت مختلفة جداً. إذ كان محمد ﷺ يأمل في هدي اليهود إلى الإسلام ولكنه رغم تأله لرفضهم رسالته كان يراعيهم بوصفهم من أهل الكتاب. لذا فقد أمر بالتسامح معهم شريطة دفع الجزية، حالهم في ذلك حال المسيحيين الذين هم كذلك من أهل الكتاب. وكان أتباع هاتين الديانتين اللتين حظيتا بحماية الإسلام يُدْعَوْنَ لأهل الذمة، فجاء الشرع الإسلامي لينظم ما عليهم من واجبات نحو الإسلام وما لهم من حقوق لهم أن يطالبوا بها شريطة التنفيذ بالقواعد التي تحدّد وضعهم الخاص.

غير أن الدين والممارسة لا يتطابقان دوماً، فقد حصلت بعض الحالات الاستثنائية، ولكن اليهود حتى القرن السابع للهجري/ الثالث عشر الميلادي، ممن كانوا في كنف لإسلام، كانوا أفضل حالاً من أولئك الذين عاشوا تحت حكم المسيحيين. ولا بد أن إمكانية العيش تحت حكم الإسلام بدت فكرة مرغوباً فيها من اليهود الإسبان في المملكة الفيرقوطية وذلك قبل قرن من الفتح الإسلامي لإسبانيا، لدرجة أنهم لو علموا متقدم الجيوش المسلمة قلن يكون منهم إلا أن يرحلوا تلك الجيوش. والحكايات المتواترة عن تسليم اليهود مدنهم في إسبانيا للفاطحيين المسلمين لا تصمد أمام التمهّص الدقيق كما تبين مراراً وتكراراً، ولكن القول إنهم قد فعلوا ذلك، وهو قول يبدو وكأنه موضوع أدبي يتكرر في الكتابات التاريخية القروسطية، فإنه يدل على

مواقف اليهود لسياسة إن لم يدل على أفعالهم^(١).

وبينما تتوافر مصادر التاريخ والثقافة للفترة الأولى من العصر الأندلسي، فإن تاريخ وثقافة اليهود في أيبيريا منذ الفتح الإسلامي وحتى القرن الرابع الهجري/عاشر الميلادي يحيطهما غموض شامل تقريباً، ولم يصل إلينا سوى بعض الاستيضاحات حول القانون الديني وهي الموجهة من حاخامات أيبيريا إلى السلطات الحاخامية في العراق.

ثانياً: اليهود في الحياة العامة

تبرر الجماعة اليهودية للعباء في الأندلس في وقت مبكر من عصر الخلافة الأندلسية التي أسسها عبد الرحمن الثالث. ولكن تصوريا للحياة اليهودية حتى في القرنين الذين يمثلان قمة مجدها ليس مكتملاً كما نحب أن نكون، لأن مصادرنا على الأغلب أدبية ومنبثقة عن أرفع مستويات المجتمع اليهودي. وقد حفظت في كنيس القاهرة وثائق نفيد في استعادة صورة الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعالم البحر المتوسط في تلك الفترة، وبعض تلك الوثائق يتصل بالأندلس إما مباشرة أو استنتاجاً^(٢)، ولكننا لا نملك ما يشبه السجلات الاجتماعية الكثيرة وسجلات محاكم التفتيش والصلوات الحاخامية أو أية وثائق تسمح باستعادة صورة أكمل وأكثر حيوية للحياة اليهودية في إسبانيا المسيحية من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي/وحتى نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي. ومن المفضل أن نحاول استقراء صورة للمجتمع بكامله تحت الحكم الإسلامي مما نعرفه عن عدد من الأفراد اليهود مهما كانت أهميتهم ومكانتهم.

(١) عندما كان اليهود تحت حكم المسلمين لا بد أنه كان يسرهم القول إنهم ساعدوا في الفتح الإسلامي ولكن أبناء حروب الاسترداد أصبحت هذه تهمة بوجهها إليهم المسيحيون. وقد قامت مراجم واتهامات مشابهة في مناطق أخرى من الفتوحات الإسلامية. يبدو أن الدافع بأكمله كان بسعة تابعة من المجدالات الفروسطية انظر Norman Roth, «The Jews and the Muslim Conquest of Spain» *Jewish Social Studies*, vol. 37 (1976), pp. 145-148, and David Wamerslein, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Cambridge, MA, London, 1985), p. 94, n. 7.

(٢) ذخيرة هي تحفا ضخمة للمخطوطات وحنافات المخطوطات، يعود تاريخها في تقدم إلى القرن العاشر ويسمى إلى المصنوع الحديثة. وقد عثر عليه في كنس القاهرة في القرن التاسع عشر، وللحصول عن وصف وتقييم مفصلي وموثوق، انظر Solomon Dob Fritz Gozrin, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 3 vols. (Berkeley, CA. University of California Press, 1967), pp. 1-28.

وأول من يقع نظرتنا عليه من الشخصيات اليهودية الأندلسية في عهد عبد الرحمن الثالث هو حسداي بن شبرط الذي يحسد الكثير من الصفات المميزة لهذه الثقافة، وكان طبيباً في بلاط الخليفة كما شغل مناصب مالية ودبلوماسية مهمة في أوقات مختلفة، وهذا ما تجلته مدوناً في المصادر الإسلامية واليهودية على السواء. ومن المفيد أن نقارن بين سيرتي كل من حسداي ومعاصره الذي يصغره سناً يعقوب بن كليس وكان من رجالات بلاط الخليفة الفاطمي «المعز». كان ابن كليس يهودياً اعتنق الإسلام، وببما احتفظ بعلاقاته الشخصية مع أقرانه من اليهود فقد كان حريصاً في الوقت ذاته أن يسأى بنفسه عن اليهودية. أما حسداي فقد كان مختلفاً تماماً، إذ لم يكن يجهر بيهوديته وحسب، بل كان شخصية مركزية في المجتمع اليهودي نفسه. ولا يعلم ما إذا كان اللقب العبراني المرتبط باسمه: «ناسي» أي أمير، يدل على وظيفة اجتماعية رسمية، ولكننا نلاحظ بكل وضوح أنه استغل مركزه الرسمي في رعاية مصالح المجتمع اليهودي عامة وليس الأندلسي وحسب. وربما كان أهم مثال على ذلك رسالته التي كتبها بالعبرية إلى هيليا زوجة الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع، يطلب منها حماية يهود بيزنطة من الاضطهاد. وكان لرعاية حسداي الأدب العبرية والمؤسسات الثقافية اليهودية أهمية قصوى لليهودية لاحقاً كما سنرى في انقسام الثالث من هذا البحث. ويمثل حسداي بمجموع أنشطته فئة حاخامات البلاط من اليهود الأندلسيين وهذه الفئة هي التي ستصبح أكثر بروزاً في عهد الطوائف.

وكان ألمع مثال لهذه الفئة إسماعيل بن الثغريلة المعروف بالعبرية باسم صموئيل ناغد (٣٨٢ - ٣٨٣هـ/٩٩٣م - ٤٤٧ - ٤٤٨هـ/١٠٥٥ - ١٠٥٦م) ويوصفه من رجال بلاط حَبُوس وهو حاكم غرناطة الزيري، ساعد ابن الثغريلة على تأمين الولاية للأمير باديس ولعب بعد ذلك دوراً مركزياً في الدولة الزيرية حتى وفاته. ومن بين أنشطته الأخرى مرافقة جيوش غرناطة في حملاتها العسكرية السنوية ربما بوصفه من كبار الضباط. وقصائده بالعبرية وما علاها من ترجمة بالعربية تصنف المعارك وتعطي تفاصيل في سياسة الطوائف لم نرد في مصادر أخرى. وكان ابن الثغريلة، مثل حسداي، شخصية مركزية في المجتمع اليهودي، كما كان يحمل لقب «ناعد» أي أمير ولكننا كذلك لا نعلم تماماً ما هي الدلالة الاجتماعية لهذا اللقب. وهو لم يدعم الشعر العبري والأبحاث التلمودية وحسب بل إنه كان هو نفسه من ألمع رجالات عصره في كلا الحقلين. وسيرته اللامعة جعلت منه مثلاً يذكره الأبناء اليهود من ذوي الطموح لأبنائهم وذلك لزمان طویل بعد عهد الطوائف.

وإذا كان ابن الثغريلة، كما قيل، ألمع حاخامات البلاط فقد كان هناك آخرون غيره. إذ سمع عن أحدهم يدعى ابراهيم في البلاط الزيري في غرناطة، وعص يهودي آخر لم يرد اسمه في المرقية، وعن إسحق بن حسداي في البلاط اليهودي في سرقسطة وعن أبي فضل بن حسداي كذلك بين بني هود، وعن ابراهيم بن مهاجر

بين بني عَدَد في إشييلية. وكثير من هذه الشخصيات كان يحمل لقب وريث، ولو أن هذا اللقب لم يعد مقصوراً على قلة من الناس كما كان في السابق إذ أصبح يسمح للكثيرين في عهد الطوائف. وثمة شخصيات يهودية كبيرة مثل الشاعر موسى بن عرور الذي أحرر لقب صاحب الشرطة. ومن المحتمل أن بعض هؤلاء وبخاصة أبو نصر بن حسدي قد اعتنقوا الإسلام، ولكن المرتدين كانوا أقل إدهاشاً من أولئك الذين بقوا يهوداً وباشطين في الشؤون الاجتماعية اليهودية.

وكان لدى حكام الأندلس في العصر الأموي وفي عهد بني عامر وعهد الطوائف حافز قوي يدفعهم للاعتماد على اليهود في الأمور الدبلوماسية والمالية والإدارة العامة، ذلك أن اليهود لم يكن بمقدورهم أن يطمحوا إلى السلطة السياسية العليا، ولذا فإن خطرهم على النظام القائم كان أقل من خطر المسلمين الذين قد يطمحون إلى تولي الحكم بأنفسهم. علاوة على ذلك وحالاً للمسيحيين فإن أقرانهم من اليهود في البلاد المجاورة لم يكن لهم دول أو جيوش مما قد يشكل تهديداً فعلياً للدول المسلمة. ربما كان اليهود تواقين للهجرة إلى فلسطين وربما كانوا يصلون من أجل ذلك، إلا أنهم في الوقت ذاته لم يكونوا قادرين على عمل شيء في هذا الاتجاه بسبب ضعفهم ونشبتهم، كما لم يكن ثمة أية قوة بشرية يمكنهم الدخول إليها كي تحررهم من السلطة المسلمة. لذلك وعلى الرغم من أن المسيحيين واليهود كانوا ضحايا سواء بسواء فإن المسيحيين كانوا ظاهراً خامساً محتملاً بينما لم يكن اليهود كذلك. وأخيراً فإن اليهود كانوا يعتمدون على الحكومة عادة لحمايتهم من العامة والمتطرفين ديمياً، لذا كان بينهم وبين البلاط ارتباط طبيعي. وكان وضع اليهود مشابهاً خلال حرب الاسترداد وما بعدها - بغض النظر عن الفروق - عندما كان حكام أيبيريا المسيحيون يضمنون إلى استخدامهم في الوظائف أكثر من إخوانهم من المسيحيين حيث بهم لم يكونوا قط منافسين لهم على السلطة.

كيف أمكن اليهود أن يشغلوا مثل هذه المراكز لما كان الشرع الإسلامي يحرم على الذين ممارسة السلطة على المسلمين؟ جزء من الجواب يأتي في الشكوى التي ترد في العديد من المصادر حول التساهل الديني من جانب حكام الطوائف. ولكن هذا الاتهام كان يسمع في الأعلى في زمن حرب الاسترداد وكان بمثابة تفسير ديني لسقوط الأندلس. ومن المهم أن نتذكر أنه كان بين السكان عدد كبير من الجماعات العرقية وإيه على الرغم من الأنظمة الإسلامية التي تمنع اختلاط المسلمين بغيرهم من أبناء الديانات الأخرى فإن التواصل الاجتماعي فيما بين هذه الجماعات لم يكن تحسب، بل أصبح أمراً مألوفاً تماماً. إضافة إلى ذلك كانت ممالك الطوائف متعددة وصغيرة بحيث لم تتوفر سوى قلة من ذوي المواهب والثقافة تصلح لخدمة البلاط في كل من هذه الدول. وأخيراً، لا بد أن عدداً غير قليل من اليهود الذين سُمروا إلى مراكز الربيع قد اعتنقوا الإسلام. وقد حُفظت أسماء أكثر اليهود شهرة في المصادر

اليهودية التي لم تكن لتهتم بإثبات أسعاه المرتكبين بطبيعة الحال.

ولم يكن مركز حاخام البلاط بالمركز الآمن. ومن المؤكد أن عدم الأمن في هذا المركز عموماً كان مضرب المثل، وعندما يشغله أحد الحاخامات يصبح أكثر تعرضاً للمحطرات حيث إن يهوديته يمكن دائماً أن تغدو قضية سياسية. ويمكننا أن نلاحظ هذا في حادثة ابن التبريلة عندما استغل وزير زهير في المرة وحود وزير يهودي في بلاط باديس في دعايته ضد الريريين في غرناطة. ومن الطبيعي أن يستعمل وزير زهير أية حجة قد تساعد في حملة كهذه، ولكن يهودية ابن التبريلة كانت مسألة جاهزة. وبما جنت الطائفة اليهودية فوائد همة من بروز أولئك اليهود في البلاط فقد كان في ذلك خطر عليها في الوقت نفسه. وكان في سقوط جيهوزف وهو ابن ابن التبريلة وورثته في ٤٥٩هـ/١٠٦٦م كارثة على الطائفة أجمع. وبشيء من التحريض في قصيدة لأي إسحق الإيبيري، وهو فقيه من غرناطة، هاجم الناس اليهود وقتلوا الآلاف منهم في المذبحة الوحيدة التي سجلها تاريخ الأندلس^(٣).

ثالثاً: الثقافة اليهودية - العربية في الأندلس

كان من أهم ما أنجزه اليهود الأندلسيون الثقافة الأدبية التوفيقية التي جمعت بين الأفكار والأشكال الأدبية العربية والعبرية. وقد لعب حاخامات البلاط من أمثال ابن شبرط وابن التبريلة دوراً بارزاً في تغذية هذا الأدب.

ولم يكن رجال البلاط اليهود ليستطيعوا أداء مهامهم الرسمية ما لم يستعدوا لها بثقافة عربية شبيهة بتلك التي تجمع بها أقرانهم من المسلمين. وكان من المستحيل على غير المسلمين أن يتلقوا دروساً في الدين الإسلامي رسمياً كما لم يكن ذلك مستحباً من وجهة النظر اليهودية. ولكن العلوم الإنسانية العربية أي الآداب والعلوم كانت مشاعاً لكل من عرف اللغة العربية وكان باستطاعته أن يتفرغ لذلك. ولم تكن اللغة عائقاً لأن اليهود كانوا يتكلمون العربية والرومانسية المحليتين، مثلهم في ذلك مثل غالبية المسيحيين والمسلمين، كما كانت لدى النخبة منهم القدرة على أن يوفروا المعصم لأبائهم. وكان يجب لهذا الانفتاح الفكري نحو هذه الدراسات أن يأتي من كلا الجانبين لأن يهودية الحاخامات كانت تشترك مع الإسلام الأصولي بالتعامل الديني الشديد تجاه دراسة «الحكمة الإبريقية» ولكن جو التسامح المتعلل في صفوف النخبة

(٣) حسبما أورد عبد الله بن يلقين بن باديس، حاكم غرناطة في عهد المرابطين، فإن سكان غرناطة

من يهود قتلوا جميعهم عن مكررة أبيهم. انظر مذكراته في Evariste Lévi-Provençal, «Les

«Mémoires» de 'Abd Allah, dernier roi zirid de Granada» *Al-Andalus*, vol. 3 (1935), p. 273.

trans. Ibid pp. 300-301

الفكرية المسلمة كان له أثره في النخبة اليهودية مما جعلها متساعمة بل تواقفة لكل تلك الدراسات، حتى إننا نسمع عن يهود وعرب في هذه الفترة درسوا معاً على معلم واحد. وهكذا، وإبتداءً من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، نسمع عن شخصيات يهودية من مثل حسداي عن أحرزوا ثقافة الأديب أو الفيلسوف العربي إضافة إلى الثقافة اليهودية التقليدية في التلمود والتوراة. وسرعان ما أضحت صاحب الثقافة المتعددة لحوانب شخصية محترمة بين يهود الأندلس.

اتصلت حلقة حسداي اليهودية بالمجتمع الأوسع عن طريق عيشها حياة معزبة بقدر الإمكان، وذلك ضمن الحدود التي رسمها الترفع الإسلامي من جهة ولولاء اليهودي من جهة أخرى. وفي الوقت نفسه أخذوا أسلوب المجتمع الأكبر وأدخلوه إلى جماعة اليهودية كما أقاموا مؤسسات يهودية جديدة على غرار تلك العربية. وهذا الاتجاه الأخير أدى إلى تكوير نوع من الأدب اليهودي باللغة العبرية.

تبني يهود الأندلس الميل إلى القديم في العربية ولكنهم أصفوا عليه نكهة عبرية: فالتحذروا من عبرية التوراة لغة موازية للعربية القديمة ومنحوا لعنتهم منزلة جديدة بوصفها أثراً ثقافياً يفوق مرتبتها كلغة مقدسة (لبشون هاقوديش)، وبهذه العملية استبعدت عبرية أدب الخاخامات وعبرية شعر الكنيس، وكلتاها نتاج ألف عام من التطور اللغوي، وذلك من أجل إحياء لغة التوراة العبرية. ونجشم الساحة هذه تحليل العبرية التوراتية على ضوء أساليب وأفكار تعلموها من النحاة والمعجمين لعرب، كما تبني الكتابة أسلوب الرسائل العربية في المراسلات الرسمية العبرية، ولأول مرة يظهر الشعر اللاديني في العبرية منذ أزمنة التوراة.

وقد حقق دوناش بن براط أول إنجاز كبير في كتابة الشعر الديني (اللا ديني) العبري، وقد انضم إلى خدمة حسداي بعد أن كان تلميذاً للخاخام الشهير سعدية بن يوسف في بغداد. وعندما كان دوناش في المشرق ابتكر طريقة يقدِّمها هروغن الشعر العربي القديم في الشعر العبري، وحلَّ تمهيداً هذا محل الضيق التي ابتكرها للشعر العبري اللا ديني معاصروه من أمثال صاحيم بن سروق، وهو كذلك من رعاها حسداي.

ولم يكن ابتداء الشعر الديني في العبرية تطوراً أدبياً وحسب بل اجتماعياً كذلك، فكان يمثل جرماً لا يتجزأ من ميل الأرستقراطية اليهودية الأندلسية إلى تبني المؤسسات العربية الاجتماعية. وفي الوقت ذاته، استطاعت الجماعة أن تقلب هذه المؤسسة العربية إلى تعبير عن غاسكها الاجتماعي واعتزازها العرقي، وذلك عن طريق استعمالها العبرية وسيلة لغوية بدلاً من العربية. ونجد صدى هذا الاعتزاز بالإنتاج الأدبي ليهود أسبانيا واضحاً في كتاب موسى بن عزرا بعنوان كتاب المحاضرة والذاكرة وفي كتاب يهودا الحريزي بالعبرية بعنوان مقامات.

أضحى الشعر مهماً في الحياة الاجتماعية لليهود الأرستقراطيين في الأندلس

مثلاً كان بالنسبة للمسلمين. وكانت الشخصيات اليهودية البارزة تنظم القصائد والموشحات بالعبرية، كما كانوا يرتجلون بعض أشعار الناسات وكانوا يستمتعون بالمباريات الشعرية ويستخدمون الشعراء في نظم المدائح والمرثي والهجاء، وكذلك في كتابة المراسلات الرسمية تشرأ مسجوعاً. وقامت طبقة صغيرة من الكتبة والشعراء المحترفين ليعملوا على تلبية رغبات تلك الشخصيات رغم أن الكثيرين منهم كانوا أنفسهم شعراء مرهوبين، بل إن غالبية الناس ممن طلبوا أي حظ من الثقافة لم يتوانوا عن حوض هذه لتجربة. وقد وصلنا أربعة دواوين ضخمة وألوف القصائد غيرها من الحقبة السابقة للموحدين، وكلها تشهد على المقام الرفيع الذي احتله الشعر العبري عند هذه الطبقة الاجتماعية. أما موسى بن عزرا، مؤلف أحد الدواوين الكبرى فقد كتب كتابين بالعربية حول نظرية الشعر العبري لم يُشر إلا واحد منها^(١).

وكان في طبعة كبار الشعراء ابن التبريلة نفسه. وقد ضمن أهم الأحداث السياسية والعسكرية التي حدثت خلال مسيرته إضافة إلى مشاعره الشخصية تجاه هذه الأحداث في ثلاثة دواوين شعرية ضخمة. وما يجدر ذكره أنه أمر أبناءه وهم صبية أن يجمعوا هذه الدواوين حيث كان هذا العمل يمثل في نظره جزءاً من تعليمهم وإطلاعهم على آداب السلوك عند عليّة القوم من اليهود.

وكان اشتمال مفهوم التربية اليهودية على الشعر الديني هو في حد ذاته تجديداً مهماً في اليهودية إذ كان نشوء تقليداً مباشراً للسمط العربي.

ولم يكن هذا التعريب ليسرّ جميع أفراد المجتمع اليهودي، إذ انتقد الثقافة منهم ابن التبريلة لكثرت شعرا الحب الديني. ولكن حتى بعض أنصار هذه الثقافة أظهروا نوعاً من الموقف المتأرجح نحو الشعر. وكتاب موسى بن عزرا عن الشعر يعبر عن إعادة النظر في مدى احتشام الشعر الديني العبري، كما قد يكون ذلك الكتاب في بعض وجوهه دعاءً عن ذلك الشعر. ويقال إن يهودا هاليقي وهو آخر الشعراء من أصحاب الدواوين الضخمة قد أقسم ألا يعود إلى كتابة الشعر نهائياً. وقد غادر الأندلس في شيخوخته كي يهج إلى فلسطين نابذاً ثقافة البلاط التي كان هو نفسه أحد رجالها الرزين^(٢).

(١) وقد كتب إضافة إلى كتاب للحاضرة والذاكرة المذكور آنفاً كتاباً بعنوان مقالة الحقيقة في معنى المجاز والحقيقة، وهو ما زال مخطوطاً.

(٢) انظر Raymond P. Scheindlin, «Rabbi Moshe Ibn Ezra on the Legitimacy of Poetry», *Medievalia et Humanistica* (N.S.), vol. 7 (1976), pp. 101-115, and Rosa Brann, *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Johns Hopkins Jewish Studies (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991), esp. pp. 84-118.

ويتبين من كل ما تقدم حول الثقافة اليهودية في الأندلس أن معرفة اليهود بالعربية كانت عاملاً أساسياً. ولم يتفرد بهذا الأمر يهود الأندلس بل كان اليهود في سائر العالم الإسلامي يتكلمون بالعربية التي كان يتكلمها جيرانهم، كما كانوا على قناعة تامة أن يكتبوا بالعربية حتى عند البحث في مواضيع اجتماعية أو دينية. وبناءً على ذلك ما زال موجوداً إلى الآن أدب يهودي ضخم باللغة العربية صادر من جميع أرجاء العالم الإسلامي. وليس هالك من شك أن عربية ذلك الأدب لا تمت بصلة إلى لغة الأدب العربي القديم، إذ لم يكن لدى اليهود ما يدفعهم لقبول فكرة استعمال العربية لغة في الأدب لما يسطوي عليه ذلك من الدعوي بتعوقها الثقافي، فابتدعوا صيغة خاصة بهم من تلك اللغة باستعمال العبرية. وعندما كانوا يكتبون لم يستعملوا اللغة العربية القديمة عموماً بل اللغة التي كانوا يتكلمونها تقريباً. وكان الكتاب عن نالوا حظاً أوفر من لتعليم أكثر التزاماً باللغة التقليدية كما كانوا يكتفون أسلوبهم ليقترعوا به من النحو القديم ولكن العربية العادية كما استعملها اليهود في الكتابة تبقى سجلاً قيماً للعربية الوسطى.

ولم تكن العربية الوسطى المحكية والمكتوبة عند اليهود لغة تميزهم بشكل خاص عن جيرانهم من المسلمين، فقد كان اختلافها ينحصر في استعمال الحرف العبري بدلاً من الحرف العربي. ومن الجائز أن الغرض من هذا كان تسهيل التواصل داخل المجتمع لأن معرفة العبرية كانت أكثر انتشاراً بين اليهود من معرفة العربية. وقد حدثت الظاهرة نفسها في كثير من المجتمعات اليهودية الأخرى، سواء تلك التي تطورت فيها اللغة المحكية عند اليهود إلى لغة تختلف عن لغة الثقافة المسيحية (يُدش، يودزمو) أو تلك التي لم يحدث فيها مثل هذا التطور (العربية اليهودية والعربية اليهودية القروسطيتان). وكما في المجتمعات الأخرى استعار اليهود الكثير من الكلمات العبرية عند الكتابة في موضوعات دينية، رغم أننا نجدهم أحياناً يستبدلون لمصطلحات الدينية العبرية بأخرى إسلامية، من مثل «قاصي» بدلاً من «دين» و«شرعة» بدلاً من «ميشفا» وحتى «قرآن» بدلاً من «توراة».

لم يكن يراود اليهود في البلاد الناطقة بالعربية أي شعور بالخرج لاستعمالهم العربية، حتى عند الكتابة في المواضيع الدينية. وفي القرون الوسطى كان المحاضرات من الساهقين بالعربية يكتبون بهذه اللغة ردودهم على القاتون الديني وكتبهم حول اللاهوت اليهودي، وكذلك على وجه الخصوص جميع الكتب التي تبحث في مواضيع فلسفية أو علمية بحتة. وفي الأندلس لم يكتب بالعربية سوى الشعر الديني والشعر الديوي وكذلك الشعر المنعق. وهكذا نجد أن الوضع في البلاد الناطقة بالعربية كان مختلفاً تماماً عما هي أقاليم أوروبا المسيحية، حيث كانت العبرية لغة جميع الكتابات المتعلقة بالشؤون الاجتماعية الداخلية أو الأمور الدينية، وحيث لم يكن اليهود يعرفون اللاتينية ولم يكن لديهم من سبيل إلى الثقافة الرفيعة.

رابعاً: الانحياز في عهد الموحدين

كانت غزوات المرابطين قد أدت إلى شيء من الزعزعة في العصر الذهبي لليهود ولكن غزوات الموحدين أثبتت عليه تماماً. فقد أعلن الموحدون بكل وصوح أن أية ديانة غير الإسلام هي بلادهم تعد خروجاً على القانون وذلك انسجاماً مع أصوليتهم المتطرفة. وقبل فرديناند وإيزابيلا بثلاثة قرون ونصف، كان الموحدون هم الدين موصراً على اليهود الاختيار بين اعتناق الإسلام والموت، فأوجدوا بذلك أول جماعة كبيرة من اليهود في الحماة. وربما كان هذا العلو في التعصب حادثاً منقطعاً في تاريخ اليهود في ظل الإسلام ولكن تأثيره في المجتمع اليهودي ما زال ماثلاً.

وقد احتسق الإسلام فعلاً بعض اليهود، وكان من أشهرهم في هذه الفترة إبراهيم بن سهل الإشبيلي (ت حوالي ٦٦٧هـ/١٢٥٩م) وكان من رجال لبلاط في عهد الموحدين كما كان شاعراً عربياً مهماً. ولكن أعداداً كبيرة من اليهود فرّوا إلى الأقاليم المسيحية في الشمال إذ انقلبت حيثل مواقفهم نحو المسيحية والإسلام لصالح المسيحية. وكان يهودا هاليقي قد هاجر الأندلس قبل دخول الموحدين مباشرة مدفوعاً على ما يبدو بقذعات دينية شخصية وليس بتبيزات سياسية. وفي الوقت ذاته غادر إبراهيم بن عزراء وهو النحوي والميلوف والعالم وشارح التوراة ليبدأ حياة لتجوال، حاملاً معه إلى أوروبا المسيحية العلم والذوق الأدبي اليهوديين بحيث نجد بعد ذلك بوقت قصير أن الحاخامات الفرنسيين الذين كانوا لا يعرفون شيئاً عن الثقافة العربية يبدأون بكتابة شعر الكنيس باستعمال نظام العروض العربي والأهم من ذلك إن إبراهيم بن عزراء وصل في تجواله إلى اسكتلندا حيث ترجمت فيما بعد كتبه في الرياضيات إلى اللاتينية.

واستقر معتبرون آخرون في بروفنس (Provence) حيث كان لهم دور في تقديم الحياة الفكرية اليهودية الأندلسية بأسلوبها الخاص إلى مجتمع جديد لم يكن لديه أية معرفة بالعربية. وعندما كان ابن ميمون صبيّاً أخذ والده، الذي كان قاصياً يهودياً في قرطبة، إلى المغرب حيث يبدو أن هذه الأسرة اليهودية المتميزة ظلت تتظاهر بالولاء للإسلام إلى أن تمكمت من العودة إلى فلسطين ومن هناك إلى مصر. وفي مصر اعاطمية بشر ابن ميمون مسيرته طيبياً وحاخاماً، وكتب في موضوعات طيبة بالعربية، كما ألف كتاباً دينية مهمة بتلك اللغة بما في ذلك كتابه دلالات الحائرين الذي قدّر أنه أن يصبح الكتاب الأساس في الفلسفة اليهودية على مرّ الزمن. وقد كتب بالعبرية كتاباً اعتبره القصة فيما كتب بعنوان التوراة المشناه. ويتضح في هذا الموجز للقانون اليهودي بمبادئه التنظيمية وعباراته النظرية التأثير الواسع للفلسفة الإسلامية، وحتى أسلوبه الحاخامي الرشيقي يبدو متأثراً باللغة العربية التي كانت شائعة آنذاك في بيئته الاجتماعية. وظل كتابه هذا يحتل مكانة رئيسة في القانون اليهودي

وبعد عقود من هرب ابن ميمون من مقرب الموحدين وبينما كان يعيش في عزّ ورفاه بوصفه طبيباً في البلاط الأيوبي ورئيساً لليهود في مصر، كتب في رسالة إلى اليمن يقول إنه لم توجد قوة قط أشدّ عداء لليهود من الإسلام. ومع ذلك فون اعتنقه بترائه الأندلسي بيدر واصحاً في جميع كتاباته. أما في نشاطاته المتنوعة وبجمعه بين الأصولية الدينية والانجاء العلمي الفلسفي، وفي كل شيء آخر علماً ازدهاره للشعر فقد ظل ابن ميمون مثال الحاكم الأندلسي.

خامساً: الثقافة العربية اليهودية خلال حرب الاسترداد

ظلت النخبة اليهودية الأندلسية من أواسط القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي إلى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، قدرةً إلى حد ما على الاحتفاظ بأسلوب حياتها في إسبانيا المسيحية. وراح المسيحيون بنوغلون في المناطق المسممة وينتزهون السلطة من أيدي المسلمين إلا أنهم تركوا اليهود الذين كانوا يتمتعون إلى البلاطات المسلمة في مراكزهم، كما استقبل الفازون من اليهود في الشمال بالترحاب وألقوا بالبلاط. ذلك أن اليهود لم يكونوا خبراء في الإدارة الحكومية والدبلوماسية وحسب، ولكنهم، كما في السابق، لم يكونوا منازعين على السلطة العليا، ولذا فقد كانوا موضع ثقة أكثر من المسلمين. وكانوا كذلك على معرفة واسعة بالمناطق التي كان الملوك المسيحيون مصممين على غروها، كما كانت لديهم أسباب قوية لأن يكتفوا العداء للموحددين. وكانت معرفتهم باللغة العربية أمراً لا يستغنى عنه عند التعامل مع الجماهير الناطقة بالعربية ممن عدوا آنذاك تحت السيطرة المسيحية، وكذلك من أجل التفاوض مع الحكام المسلمين. وبقي اليهود خارج النظام الإقطاعي كما كان حالهم في البلاد المسيحية الأخرى، فكانوا يعتمدون كلياً على الحاكم ليضمن لهم حقوقهم وليحميهم من العامة والكنيسة. وهكذا وجد الحكام المسيحيون لنخبة اليهودية معبدةً ويمكن الاعتماد عليها. وسرعان ما استطاعت طبقة البلاط من اليهود أن تعيد بناء نفسها من الأسر نفسها التي كوّنت الطبقة القديمة. ففي فترة وجيزة، أصبحت طليطلة في إقليم قشتالة، مركزاً كبيراً للثقافة اليهودية، حيث كان جوزيف فيريرزويل (Joseph Ferrizuel) المعروف باسم سيديتوس (أي السيد الصغير) في خدمة ألفونسو السادس (Alfonso VI)، كما سيفعل بعد ذلك عدد من رجال البلاط اليهود، ومن أبرزهم إسحق بن زادوك (Isaac ben Zadok) المعروف باسم دون ساغ دي لا ماليا (Don Çag de la Maleha) الذي كان في خدمة ألفونسو العاشر. وسجد ما يشبه ذلك في إقليم أراغون، حيث كان شيشث بنقيشتي (Sheshet Benveniste) في خدمة بلاط ألفونسو الثاني ويبدو الثاني. وكانت لجماعات اليهودية تتمتع باستقلال ذاتي ملحوظ، وكما في الماضي، كان يتم انتقاء رؤساء الجماعات المعترف بهم رسمياً من بين رجالات البلاط.

وبصورة أعم كانت البلاطات ترغب أن يكون رجالها من اليهود بوصفهم الحملة والوسطاء للثقافة الرفيعة بين من هم أقل شأناً في هذا المجال من المرسان ورجال الدين في الممالك المسيحية. وقد احتفظت العربية بمكانتها ردحاً طويلاً من القرن الثالث عشر الميلادي، حيث يعود الفضل لليهود في الحفاظ على تراثها آنذاك في إسبانيا المسيحية. وهكذا وجد اليهود أنفسهم في موقف عجاب إذ اكتسبوا الاحترام لكونهم حملة الثقافة العربية، بينما خضع مبدعوها الحقيقيون لحكم الإسبان المسيحيين. وفي دورهم هذا، شارك لليهود مشاركة فعالة في موجة ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية إلى اللاتينية، وبهذا بدأ العلم العربي للمرة الأولى في ذلك الوقت ينقل إلى العالم المسيحي اللاتيني. وكان بعض المترجمين من المرتدين عن اليهودية مثل بطرس النونسي (ولد ٤٥٣ - ٤٥٤ هـ / ١٠٦٢ م)، وظل بعضهم الآخر عن يهوديتهم مثل ابراهيم بارجيئا. وهناك شك في حالة أفندوث (Avendauth) الذي يمكن أن يكون هو المؤرخ والفيلسوف اليهودي ابراهيم بن داود معه. وفي معظم الأحوال كان المترجم اليهودي الذي يعرف العربية يعمل جيباً إلى جنب مع العالم المسيحي الذي يعرف اللاتينية.

وبقي الأدب اليهودي صامتاً لمدة جيل كامل تقريباً، ثم برز عدد من الشعراء والشخصيات الأدبية الجديدة في أواخر القرن. ولم يتوقف تأثير الأدب العربي في العبرية بصورة فجائية، ففي هذا الوقت بالذات، وبينما أخذ اليهود يستقرون في الأقاليم المسيحية، بدأ الشر العبري بالظهور في شكل حكايات مسجوعة تتخللها أشعار قصيرة، وهي صيغة مشتقة من المقامة العربية. وليس ثمة شك أن أول مثال لهذا النوع من الكتابة في العبرية كان قد ظهر للتو قبل اجتياح الموحدين، وذلك في الوقت نفسه تقريباً الذي وصلت فيه مقامات الحريري إلى الأندلس حيث قُدر لها أن تكتسب شعبية هائلة. ولكن الحكاية العبرية التي يبدو أنها انطلقت من المقامة العربية ازدهرت في إسبانيا المسيحية، وكان الكتاب اليهود ما زالوا جزءاً لا يتجزأ من الحياة الأدبية العربية^(٦).

ولكن على الرغم من التشابه في التضميق مع مقامات المشرق العربي فإن معظم الحكايات لعبرية بصيغة للشر المسجوع تختلف عن تلك المقامات في عدة نواح تبدو وكأنها تربطها بالآداب الرومانسية الوليدة. ومن الكتب البارزة في هذا المجال كتاب

(٦) لمزيد من الأمثلة، انظر: Raymond P. Scheindlin, tr., «Asher in the Harim»; «The Misogynist» and «The Sorcerer» in: David Stern and Mark Jay Murray, eds., *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, translations by Norman Bronznick [et al.] (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1990), pp. 253-311

السُرور (*The Book of Delight*) ليوסף بن زيلرا من برشلونة، وهو حكاية متواصلة طويلة تعرض خصائص تربطها بالثقافتين وبطريقتها في معالجة الشخصية على وجه الخصوص فإن هذه الحكاية وغيرها من الحكايات العبرية العائدة لهذه الفترة تذكر قصص الرومانس أكثر مما تذكر بها المقامة. ولكن مما لا شك فيه أن مقامات الكتاب العرب في الأندلس لم تُعَدَّ حقها من الدراسة بعد كي يمكن إطلاق حكم نهائي في هذه المسألة، ولكن في المرحلة الحالية من البحث واستثناء يهودا الخريزي يمكن القول إن النثر الروائي العبري في هذه الفترة على رغم ما يبدو عليه من أنه نظرة إلى الوراثة من حيث الشكل، أي نظرة إلى التكافل مع العالم الناطق بالعربية، إلا أنه من حيث الموضوع يتطلع إلى الأمام، أي إلى التكافل المحتمل مع العالم المسيحي. ومن المؤكد أن تحولاً كهذا بدأ محكماً في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي.

وعلى أي حال فإن اصطهاد الموحدين اجتث الثقافة اليهودية من جذورها. وقد أثر يهود أيبيريا الحماظ على صلتهم بالعربية لقرن آخر من الزمان، ولكن أمارت التغير كانت واضحة في الغالب عند ظهور الأدب العبري الجديد في الممالك المسيحية المنتصرة. وكانت إحدى هذه العلامات الانقطاع المفاجيء للأدب العربي اليهودي في إسبانيا، إذ إنه ابتداء من أواسط القرن الثاني عشر الميلادي أصبحت اللغة العبرية هي المهيمنة على الكتب اليهودية هناك.

أما قطلونيا فلم يتم تعريبها بشكل جذري أساساً، وقد كانت لها روابط متينة مع جنوب فرنسا. وسرمان ما فقد الأملايون هناك صلتهم بالعربية وخصموا لتأثير اتجاهات فكرية وثقافية كانت قد انطلقت من شمال البرنات (Pyrenees). وبحلول القرن الثالث عشر الميلادي كانت الثقافة اليهودية في قطلونيا وفي جميع أراغون (استوحيث الثانية الأولى في ٥٣١ - ٥٣٢ هـ / ١١٣٧ م) قد فقدت قلبها العربي بالكامل تقريباً. وبما استمرت دراسة الفلسفة والمعلم (في النصوص العبرية الآن وليس العربية) من جهة، وكتابة الشعر الديني بالأسلوب العربي (عند شعراء مثل ميشلم دايبيرا (Meshullam Dapiera) من جهة أخرى، فإن التركيز الآن تحول إلى التلمود الذي أصبح يُدرس بالطرق الأوروبية الشمالية و«القبالة» (Kabbalah). وفي الوقت نفسه استمر بعض الأفراد من اليهود في خدمة الحكومة الأراغونية بوصفهم مترجمين من العربية.

وفي قشتالة احتفظ اليهود بروابطهم مع العربية وثقافتها لمدة أطول، إذ كانت طليطلة مركزاً رئيساً للحضارة العربية قبل استردادها في ٤٧٧ هـ / ١٠٨٥ م، وطلت العربية لغة الكلام هناك لأمد طويل بعد أن نُسيت في أراغون، كما استمر اليهود في قشتالة بحمل التراث العربي. وثمة حاحام شهير من طليطلة، مائير أبو العافية كتب شعراً ديوبياً بصيغ عربية وقدم أشعاره بشروح عربية أثبتتها فوق النص العربي، حتى إنه ترجم قصيدة قصيرة للمعتمد بن عباد إلى العبرية. وهناك إبراهيم بن المحار من

كسار اليهود والإسبان كتب شعراً عربياً كان من الجودة بحيث تماثلته المصادر الإسلامية.

وتذكر له مزدوجة من الشعر يخاطب بها ألفونسو العاشر العالم أما يهودا الحريزي فقد ترجم مقامات الحريزي إلى العبرية إضافة إلى عدد من الكتب العربية اليهودية. ثم ألف مجموعته العبرية مقامات وفيها عاد إلى نمط الحكاية كما هو في المقامة العربية، ولم يُعمر اهتماماً للنمط الذي طوره يهود شرق أيبيريا ولا حتى ذلك النمط الذي طوره ابن بلندن يعقوب بن العازر. وغادر الحريزي إسبانيا مسافراً عبر بروغنس إلى الشرق المسلم حيث يَحتمل أنه كان أكثر انسجاماً من الناحية الثقافية^(٧).

وقد اتجه اليهود في حقل الترجمة وجهة جديدة في عهد ألفونسو العاشر لعالم الذي شجع القشتالية فتمت ترجمة عدد كبير من الكتب تحت رعايته إلى هذه اللغة المحلية^(٨)، كما ازدهر الأدب العبري. تودروس أبو العافية وهو أديب يهودي كان على صلة وثيقة بيهود بلاط ألفونسو ترك لنا ديواناً كبيراً وفيه مزدوجة من الشعر يخاطب بها الملك. وقد كتب معظم شعره للعبري بأشكال مشتقة من العربية، ولكنه قام كذلك ببعض التجارب بالصيغ الشعرية المشتقة من لغة الرومانس.

وحيث إن حروب الاسترداد امتدت حتى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي فقد أخذت حاجة الحكام المسيحيين لليهود في البلاط والإدارة بالتضاؤل. وقد هبط مقام العربية بتطور الثقافة المحلية وبانكسار المسيحيين مزيداً من المهارات لغوية والخبرة الإدارية والتدريب العلمي أخذ اليهود يفقدون دورهم شيئاً فشيئاً بوصفهم إداريين لا يستغنى عنهم ووسطاء للثقافة العربية. وفي الوقت نفسه تصاعد الضغط ضد اليهود من الجماهير والكنيسة، فأصبحت إسبانيا، في أواخر القرن أقل ترحيباً باليهود مما كانت عليه في بدايته وظلت أقدار اليهود تتأرجح بين ارتفاع وانخفاض حتى عام ٧٩٣ - ٧٩٤ هـ/ ١٣٩١ م عندما بدأت المذابح المنظمة والارتداد الجماعي تنذر بانحيار المجتمع اليهودي، ولكن عدداً من أفراد النخبة اليهودية ظل يدهم التراث العلمي العربي والثقافة الأدبية العبرية التي كانت مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، حتى إن نقرأ عن يهود في القرن الخامس عشر ممن ترجموا نصوصاً عربية إلى اللاتينية أو العبرية. أما الشعر العبري الديوي فقد ظل يُكتب في المحور والقوافي

(٧) ترجم كتابه مقامات: V. E. Reichert, *The Tahkemoni*, 2 vols. (Jerusalem, 1965-1973).

(٨) حول المرحمين وأعمالهم، انظر: Norman Roth, «Jewish Collaborators in Alfonso's

Scientific Work» in: Robert Ignatius Burns, ed., *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Middle East Series (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1990), pp. 59-71.

العربية في إسبانيا حتى طرد اليهود في ٨٩٧هـ/١٤٩٢م.

وفي هذه الأثناء وفيما تبقى من الأندلس نزل الموحدون باليهود إلى مستوى من لحظة لم يتشكروا أنفسهم منه أبداً. وعاد اليهود إلى غرناطة بعد تأسيس سلالة بني نصر ولكنا لا نملك إلا القليل من المعلومات عنهم هناك. وبعد الاضطرابات المعادية لليهود وما تعرضوا له من الإكراه على تغيير ديانتهم في طول إسبانيا وعرضها في ٧٩٣ - ٧٩٤هـ/١٣٩١م رحل كثير من هؤلاء «المرتدين» إلى غرناطة كي يتمكنوا من العودة إلى انبهدية هناك. وآخر شاعر عبري في إسبانيا كان يهودياً من غرناطة وسمه سعدية بن قناب وكان من بين المتصين عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م.

انتهت حياة اليهود في إسبانيا عملياً بعد تنفيذ أمر الطرد في آب ١٤٩٢م، ولكن كثيرين منهم أثروا البقاء فيها بوصفهم يهوداً متصيرين أو يهوداً في الخفاء، وهكذا ضُغف التأثير العربي - اليهودي في ثقافتهم. ومن ناحية أخرى، حمل هؤلاء الذين هادروا إسبانيا معهم التراث الأرسطراطي للأدب والفلسفة اليهودية، ذلك التراث الذي كانت جذوره في الأندلس العربية.

المراجع

١ - العربية

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. كتاب طبقات الأمم تحقيق لأب لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.
المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفع للطيب من حصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ - الأجنبية

Books

- Abraham Ben David. *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-qabbalah)*. Edited and translated by Gerson D. Cohen. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1967 (Judaica Texts and Translations, 1st ser., no. 3)
- Ashtour, Eliahu. *The Jews of Moslem Spain*. Translated by Aaron Klein and Jenny Machlowitz. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1973-1984. 3 vols.
- Bachrach, Bernard. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1977.

- Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Translated by Louis Schoffman. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1978.
- Blau, Yehoshua. *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*. London: Oxford University Press, 1965. (Scripta Judaica, 5)
- Brann, Ross. *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991 (Johns Hopkins Jewish Studies)
- Loewe, Raphael. *Ibn Gabirol*. London: Peter Halban, 1989
- Scheindlin, Raymond P. *The Gazelle, Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1991
- . *Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1986.
- Septimus, Bernard. *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings, Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Weinberger, Leon. *Jewish Prince in Moslem Spain: Selected Poems of Samuel Ibn Nagrela*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1973.

Periodicals

- Lévi-Provençal, Evanste. «Les "Mémoires" de 'Abd Allah, dernier roi zind de Granada » *Al-Andalus*: vol. 3, 1935 and vol. 4, 1936.

تاريخ الموريسكيين السياسي والاجتماعي والثقافي(*)

ليونارد باتريك هارفي

مقدمة

يمتد تاريخ الأندلس، أي تاريخ الإسلام في إسبانيا، عبر تسعة قرون، من ٩٢هـ/٧١١م - ١٦١١م. وتمتد الفترة الموريسكية (Morisco) حوالي قرن من الزمان (تزيد أو تنقص حسب دقة تحديدنا لتلك الفترة)، التي قد، تبدو أول الأمر مرحلة تدهور مستمر بالقياس إلى ما حدث قبلها.

والواقع أنه لم تظهر في تلك الفترة بوادر ثقافية بارزة، سواء في الفنون أو الأدب أو الفلسفة؛ إذ لا يمكن توقع إنجازات كبرى من شعب يزرع تحت الاضطهاد. والأكثر من ذلك أن جماعة الموريسكيين قد انتهت أمرها بشكل مباغت بفعل الطرد الجماعي بين عامي ١٦٠٩ و ١٦١١م، ولم يبق منهم أي أثر في أي جزء من أجزاء شبه الجزيرة الأيبيرية. ولكن من الخطأ ألا نؤمن النظر في هذه الفترة الأخيرة، لأنها إذا دققنا في ما حدث للجماعات المسلمة المختلطة في أصدع إسبانيا فلا بد أن نلاحظ بشعب عنيد العزم في الحفاظ على هويته وثقافته، وفي مقاومة لهجمة المذهبية التي شنتها ضده أقوى دولة في العالم في ذلك الوقت. ثم إن الذي يحمل على تفهم صحيح للمراحل الأخيرة من وجود الإسلام في إسبانيا مسألة أكثر من كونها تعصبات مشيرة في ميدان التاريخ الثقافي. إذ لا يمكن أبداً نسيان الطريقة المباشرة التي تم بها رفض المسلمين المستقرين في إسبانيا وإقصائهم كجرم من عمدة أوسع في تشكيل دولة ذات شعب واحد. إن حكايات الأسر المنحدرة من أصول عربية - إسبانية، والتي ما تزال تحفظ باعتزاز بحفاتيح دورها في إسبانيا، قد تكون ما

(*) عام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

يتصل بالأساطير، لكن الأسطورة حقيقة حية بارزة. ولا مفر من أن تكون استجابة العالم الإسلامي بأسره نحو ظهور الدول القومية في أوروبا متأثرة دوماً بما حدث عام ١٦٠٩م. ومن الجدير بنا أن نعرف ذلك الذي حدث.

يشيع استعمال مصطلح «الموريسكي» بين المؤرخين المحدثين. ويجري تعريف ليفي - پروفنسال (E. Lévi-Provençal) في الطبعة الأولى من موسوعة الإسلام (Encyclopaedia of Islam) بالشكل الآتي: «اسم يطلق في إسبانيا على المسلمين الذين بقوا في البلاد بعد أن استولى [الملك] الكاثوليكيان فرديناند وإيزابيلا على غرناطة يوم ٢ كانون الثاني عام ١٤٩٢ وبعد زوال حكم آخر أمراء بني نصر». إن هذه العبارة تقصر عن جانب حيوي في معنى المصطلح. فمع أنها موضوعة في لغة مسبوكة، إلا أن من المفيد النظر في ما يورده معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية في تعريف «الموريسكي»: «تطلق على المغاربة الذين بقوا وتعتمدوا بعد استعادة إسبانيا» (ترجمتي من طبعة ١٩٥٦). يذكر هذا التعريف ميزة الموريسكيين الأساسية: وهي أنهم تعمدوا بوصفهم مسيحيين. وحتى هذا التعريف يجانب الإشارة إلى أن تعمد هؤلاء «المغاربة» (أي المسلمون) لم يحدث بآء على إرادة حرة من جانبهم. فلا غرابة أن تبقى غالبية هؤلاء على إسلامها، أو كما ورد في اتهام إحدى محاكم التفتيش: «لا يقلون إسلاماً عن مسلمي الجزائر». لكنهم كانوا مسلمين من نوع شديد الخصوصية: مسلمين سراً.

ولكي نتحاشى احتمال الخلط في المعنى، لا بد من الإشارة أن لكلمة الإسبانية «موريسكي» (Morisco) كانت تستعمل قديماً، بل حتى في هذه الأيام، بمعناها الأساسي الأصلي الذي يعيد «موري» (Moorish) الإنكليزية. (والصفة الإسبانية «موريسكي» (morisco) توازي «موري» (moro) قدر ما توازي الصفة الإنكليزية (Moorish) صفة (Moor)). فعندما يتحدث مطران هيتا (Hita) مثلاً في كتاب الحُب العفيف (براكير القرن الرابع عشر الميلادي) عن «القبارة الموريسكية» فإن الآلة المقصودة «مورية» في صفتها وليست «موريسكية» بالمعنى الخاص الذي نحن بصدد. ومن الناحية العملية ليست من صعوبة تذكر في التفريق بين المعنى العام والمعنى التاريخي المحدد المقصود في نص إسباني؛ أما في الإنكليزية فليس ثمة من غموض.

طوال ما يقرب من قرنين من الزمان قبل عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م كان المسلمون في إسبانيا ينقسمون إلى قسمين، أولهم يعيش في مملكة غرناطة المستقلة المسلحة العربية الدسان في عهد بني نصر، والثاني مسلمون يعيشون في كنف ممالك مسيحية شتى، يطلق عليهم اسم المدجنين. وكانت شروط استسلام غرناطة عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م تركز بتعديلات بسيطة شروط الاستسلام التي فرضت على كثير من المدن والخواصر الأخرى عبر القرون. وبوجه عام، كانت المدن التي تقاوم حتى النهاية يتم احتياؤها

ويُطرد سكانها، كما حدث في مالقة عام ٨٩٢م / ١٤٨٧م، بينما وحيث كانت المفاوضات تبدأ قبل أن تشرع القوات المسيحية في هجومها الأخير، كان المسلمون في العادة يسمح لهم بالعيش في كنف المسيحيين لو اختاروا ذلك. وفي نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي كانت ثمة جماعات كثيرة من المسيحيين في جميع الممالك المسيحية (بل كان ثمة أقلية صغيرة، لكن مزدهرة من المدجنين في مملكة نافار في منطقة الباسك). وبهذا المعنى يكون ليقي - بروقتسال قد جانب الصواب إذ أشار إلى كانون الثاني/يناير ١٤٩٢م على أنه بداية فترة موريسكية متميزة. ففي ذلك التاريخ ليس لنا سوى أن نلاحظ زيادة كبيرة في عدد المدجنين - وحلاف ذلك لم يتغير أي شيء. ومن المؤكد أن ليس في الوثائق المعاصرة أية إشارة إلى كلمة «موريسكي» أو أية عبارة تفيد ذلك المعنى.

ولكن وجود مملكة مستقلة في غرناطة كان يمثل الضمانة الأخيرة لحقوق المسلمين في جميع أرجاء شبه الجزيرة الأيبيرية. ولم تكن غرناطة محض وجود عبر الجبال يمثل الملجأ الأخير. كانت غرناطة بوصفها دولة إسلامية تعني أن أحكام المسيحيين - بل المسيحيون على جميع المستويات - يتوجب عليهم معاملة المسلمين باحترام. لقد كان بين جموع المسيحيين في جميع الأوقات من يؤيد لو يرى مزيداً من المساواة لحمل زملائهم المواطنين المسلمين على اعتناق المسيحية، لكن مثل ذلك الحساس كان لا بد أن يُكبح، لأن المسيحيين كان يمكن أن يجردوا أنفسهم في قبضة أحكام مسلمين. وكان الانتصار القتالي عام ٨٩٧م / ١٤٩٢م بداية انقراض الموريسكية، ولكن لم يحدث أي تغير مفاجئ في الوضع في ذلك التاريخ في غرناطة نفسها ولا في أي جزء آخر من إسبانيا.

لقد كان ثمة موريسكيون، منذ العام ١٥٠٠م فصاعداً، يعيشون في الأقاليم القشتالية (قبل أن يوجدوا في أراضي أراغون ونافار) وهم المسلمون سابقاً، الذين تعمدوا وغدرو مسلمين في السر، تحت حكم المسيحيين. لكن كلمة «موريسكي» لم تكن قد درجت في الاستعمال بعد، بل إنها لم تغد كذلك حتى أواخر ذلك القرن. تتحدث الوثائق عن «الباس الذين اعتنقوا المسيحية حديثاً بعد أن كانوا معاربيين» ومثل ذلك من العبارات الخرقاء. وهنا يبرز السؤال إن كان لنا أن نستخدم هذا المصطلح هذه الأيام في الكلام على أحداث جرت بعد عام ١٥٠١ مثلاً. وهذه مفارقة تاريخية ولا شك، لكن الاعتراض الأقوى على تعميم استخدام المصطلح يجب أن يصدر عن كونه وسيلة استخدمها أولئك الذين أرادوا تهيش هذه الجماعة وحرمانها من حقها في الاستمرار في إحلاصها للإسلام. فإزاء إعادة تصنيف الباس تحت اسم الموريسكيين دون المعاربيين (أي المسلمون)، كانت السلطات قد أخضعتهم لسلطة محاكم التفتيش (التي يستثنى منها جميع غير المؤمنين). وهكذا يكون المصطلح نفسه قد تفادى مقدماً البحث في مسألة ذات خطر: هل كان المسلمون أحراراً في ممارسة دينهم في إسبانيا

في القرن السادس عشر؟ ومهما يكن من أمر، فإن مصطلح الموريسكي قد اتخذ موقفاً راسحاً في الكتابات التاريخية بحيث غداً تحجب مدعاة لإثارة سوء الفهم وقد عدت كلمة الموريسكي شائعة الاستعمال حتى في الكتابات العربية. وربما يكون قد فات الأوان اليوم لمحاولة استبدالها، ولكن من الواجب بذل كل جهد لتجنب ما قد تحدثه الكلمة من مزالق مذهبية. (ولمشكلة التي تواجهنا لا تختلف عن تلك التي تواجه من يؤدون ماصرة المذهب السوي في تحليلاتهم فيحكم عليهم بقولته موقفهم النقدي في لغتنا التي شاع فيها التعصب لعالم الرجال).

ولنتعد الآن إلى البداية، إلى فترة العقد الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي عندما أدرك مسلمو غرناطة ما هم عليه من ضعف بعد زوال دولتهم، فصمموا على طلب العون من أبناء دينهم خارج إسبانيا.

أولاً: مسلمو غرناطة يطلبون العون من الخارج بعد إرغامهم على التخلي عن دينهم

في لسوات الأخيرة من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، أدرك مسلمو غرناطة أنه، خلافاً لما قطع لهم من وعود في معاهدة استسلام غرناطة عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م لم يكن يسمح لهم أن يمشوا بسلام بوصفهم رعايا مسلمين في مملكة كاثوليكية، حسب ما تم من تسوية مع المدجنين، مما وافق عبء الطرفان طواحيه؛ وقد دفعهم ذلك إلى حمل السلاح بوجه حكامهم الجدد. أما إن كان ذلك الإجراء عملاً مبرراً، فقد أجاب عنه بالطبع إجابتين مختلفتين تماماً كل من المسلمين والمسيحيين. فمن وجهة النظر المسيحية، فإن الثورات التي قام بها المسلمون في مختلف أصقاع مملكة غرناطة الصغيرة تقع في باب الخيانة. وشرع المسيحيون بتقديم مبررات كثيرة لاعتبار معاهدة الاستسلام التي أبرمت عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م أمراً لاغياً. وغدت الفوائد التي كان يستعم بها مسلمو غرناطة بموجب تلك المعاهدة مسائل منتهية. ولأن الناح القشتالي خدأ مضطراً لغزو المنطقة من جديد، فقد بات من الممكن تقديم تسوية جديدة. أما المسؤولين التي تحملها القشتاليون بموجب الاتفاق السابق فقد طواها لسيان، وصارت البداية الجديدة مسألة اختيار واضح بين اعتناق المسيحية أو النفي.

أما إذا نظرنا إلى ما حدث، من وجهة نظر المسلمين، فإن الأحداث نفسها تبدو مختلفة تماماً. فقد تعرض الزهري، أحد زعمائهم، إلى معاملة قاسية قبل أن تنهار معنوياته ويرغم على اعتناق المسيحية على يد ثيسنيروس (Cisneros) وتابعه الشرس ليون (León) (وهو «أسد بطبيعته وباسمه» كما يقول الفار غومر دي كاسترو (Alvar Gomez de Castro) الذي كتب سيرة ثيسنيروس بإعجاب بوازي العبادة). وثمة المصايقات التي تحملها «المرتدون» (elches) (وهم المسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام

ووعدوا بأن يكون لهم الحق في الاستمرار على دينهم الجديد). فقد بدا ذلك للمسلمين خرقاً كبيراً للشروط التي تم بموجبها تسليم المدينة. وغداً هل السلاح الملجأ الأخير لليائسين، ومحاولة مستميتة لإيقاف العملية التي كانت تجري لطمس ديانتهم.

ولا بد أن مسلمي غرناطة قد أدركوا في هذه المرحلة أنهم مهما استماتوا في لقتل فإن أملهم ضعيف في الوقوف بوجه الجيوش المسيحية. ومع أنهم كانوا على دراية بالأصفاة الجبلية الوعرة، وهي مسألة لصالحهم، لكنهم كانوا في كل ناحية أخرى (في العدد والعدة والمؤن) أقل حظاً من المسيحيين. وكانت النتيجة منطقية من ذلك أن لأمس الوحيد للمسلمين في شبه الجزيرة الأيبيرية يقع في طلب العون من الخارج. ولم يكن بين القوى المسيحية في أوروبا العربية من يُحتمل أن يرغب في تقديم العون لمسلمي غرناطة؛ والواقع أن سقوط غرناطة كان مدعاة للابتهاج في جميع أنحاء العالم المسيحي. وحتى لو كان ثمة من دولة مسيحية تريد التدخل، فلم يكن ثمة دليل واضح على أنها تملك القدرة على ذلك. وكان على مسلمي إسبانيا أن يعتمدوا على المسلمين في بلاد أخرى، ولكن الأرملة قد وقعت في وقت لم يكن يمكناً فيه انتظار الكثير من مصادر ينتظر منها العون أكثر من غيرها. ففي غضون خمسة قرون قبل ذلك التاريخ ورد العون مرتين إلى الأندلس من شمال إفريقيا. ولكن في حدود عام ١٥٠٠م لم يكن بين الدول الإسلامية من تستطيع التدخل بشكل مؤثر. لقد كان المهاجرون الذين عبروا المتوسط موضع حفاوة في الغالب، ولكن العون والضيافة هما كل ما كان ينتظر، والواقع أن كلاً من قشتالة والبرتغال كانت في سبيل إقامة قواعد بحرية في ساحل الشمال الإفريقي. ففي الغرب كان بنو سعد ما يزالون يدفعون شمالاً بوجه مقاومة بني وطاس؛ وفي الوسط والشرق كان بنو حفص في تونس في حالة من التراجع، وكان يجب الانتظار ثلث قرن من الزمان قبل أن يبدأ الأتراك العثمانيون بيسط سلطانهم على سواحل المتوسط.

لذا كان قراراً معقولاً من جانب مسلمي غرناطة أن يطلبوا العون أولاً من مصر المملوكية. فقد كانت مصر أقرب دولة مسلمة قوية إلى غرناطة؛ قريبة بسبب الحركة الدائمة لتجارة البحرية التي جعلت مصر عارفة بما آل إليه أبناء دينها؛ وبعيدة أكثر مما يتيح للمماليك أن يرسلوا إمدادات عسكرية إلى غرناطة حتى لو رعبوا في ذلك وسدوا أن أهل غرناطة لم يقوموا بمحاولة جادة للحصول على دعم عسكري فعلي؛ وكم سرى، يبدو أن الخطة كانت ترمي إلى إقناع المماليك بممارسة صحت دبلوماسي بالتهديد بمعاملة المسيحيين في المشرق بالطريقة نفسها التي كان يعامل بها المسلمون في الغرب. وهذا يرى بشكل بالغ الوضوح كيف رُبط مصير مسلمي إسبانيا بالعلاقات العامة بين الدينتين العالميتين: المسيحية والإسلام؛ فلا بد أن ما كان يوضع في الاعتبار «الأول هو مسألة الحج إلى الأراضي المقدسة، التي كانت تحت سيطرة المماليك

فقد كان ملوك إسبانيا يظفرون إلى طريقة التعامل مع رعاياهم المسلمين (أو المسلمين سابقاً، حسب رأيهم) على أنها مسألة داخلية، على جانب من الأهمية، ولكن بعد الانتصار العسكري الفعلي عام ٨٩٦ - ٨٩٧هـ / ١٤٩١ - ١٤٩٢م لم تعد أهم المسائل بين العديد من مشاغل التاج الإسباني. لكن تلك المسألة، وكيف جرى تناولها، ما تزال هي الذاكرة التي غاب عنها كثير من القضايا للتهية في تلك الأيام.

كان «بهرث الغرناطي» الذي قصد القاهرة في طلب العون يدعى ابن الأزرق، وهو عالم فاضل كان كبير القصاة في غرناطة، وبقي يشغل المنصب نفسه بين الملكية في القدس حتى وفاته. ولا نعرف بالضبط في أية سنة بدأ حملته لكسب الانتصار في الشرق، ولو أن المقرئ يقول إنها كانت «بعد انتصار العدو في الأندلس» مما يحدد التاريخ بعد ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م. ويذكر أن الحاكم المملوكي الذي استقبل ابن الأزرق هو قايتباي، الذي توفي عام ٩٠١هـ / ١٤٩٦م. وكان الذي يطلب ابن الأزرق من قايتباي هو «استرجاع الأندلس». وكأنه كان يطلب «شيئاً يستحيل بلوغه» (كمن يطلب «بعض العنوق» هي العبارة العربية، والعنوق ضرب من النسور يضرب به المثل لندرتة). ولك أن نتخلص من كلام المقرئ أن البعثة ألت إلى الفشل، ولكن الجواب الذي وجد التاج الفشتالي نفسه مضطراً لتقديمه يشير إلى مدى تأثير تلك لدهاوة. ففي عام ١٥٠١م، بعد إخماد الثورة في إقليم البُشاريات (Alpujarras) أصبحت المشكلة أكثر تعقيداً عندما بدأ الملكان الكاثوليكيان يطران بجذبة بالغة إلى ما يصل من تقارير من القاهرة والإسكندرية، مما دفع إلى إرسال مبعوث خاص، هو العالم بيتر مارتر (Peter Martyr) ليعرض القضية من وجهة النظر الإسبانية (وربما كان هذا الرجل أكثر شهرة بسبب ما قدم من خدمة بعد ذلك في تدوين تاريخ الأمريكتين).

ولم تكن بعثة بيتر مارتر بالطبع أول اتصال بين البلدين قط. فقد سبق أن حاول فرديناند بشيء من النجاح أن يتخذ دور حامي الأماكن المقدسة (التي وقعت بيد المماليك) كما كان ثمة فتيلية في الإسكندرية لرعاية المصالح التجارية البحرية. وقد كانت التعليمات الصادرة إلى بيتر مارتر (حسب رواية سانتا كروث (Santa Cruz)) «أن يعمل قصارى جهده في التفاوض مع السلطان الأعظم (أي الحاكم المملوكي) ليضمن عدم حدوث أي أذى بالمسيحيين في آسيا ومصر»^(١) ومن المدهش أننا نعرف الكثير عن الخطوط الرئيسة في النقاش بين الجانبين، وبخاصة ما ذكره بيتر نفسه عن لأحداث (في كتبه بعنوان الموسلية البابلية (Legatio Babilonica) ومن سانتا كروث

(١) حول هذا انفتطف وما يتبعه مباشرة، انظر: Alonso de Santa Cruz, *Crónica de los reyes*.

Cardíacos, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla; 49, 2 vols. (Sevilla, 1951), vol. 1, pp. 270-273.

كذلك) ولا شك أن بيتر قد عرض مداخلته كما أراد لها أن تبدو، لكن الموضوعات التي تناولها لا بد أن تكون ذات علاقة بما تجده في ما طبع من نصوص. أيصح أن بيتر قد قال للمماليك الذين يفاوضهم إن ملوك الإسبان ليسوا مرعيين عن تبرير أعمالهم «لأنهم في غاية القوة، وأنهم لا يخضعون لأي ملك أو كبير في هذا العالم؟» ربما لم يكن من الحكمة أن يقول بيتر كل هذا الكلام بكل هذه التفصيلات، لكن الجدل حول قوة الملكية الإسبانية وبأسها وضعف المسلمين النسبي كان يشكل الحقيقة التي قررت مصير المسلمين في إسبانيا من ١٤٩٢م إلى ١٥١١م واستمرت حتى عام ١٦١١م.

ويمكن القول إن بيتر لم تكن به حاجة ليذهب أبعد من ذلك؛ إذ يعلم أنه أشار إلى حكاية رودريغو وخوليان في تلك الأسطورة التاريخية التي يدعم بها مسيحيو إسبانيا حقهم في استعادة الأراضي التي كانت ذات يوم بأيدي المسيحيين (أي القوط الغربيين). ثم انتقل بعد ذلك إلى المسألة الشائكة حول نقص اتفاقيات الاستسلام وبخاصة بالإرغام على اعتناق المسيحية فقال جازماً إن ذلك غير صحيح «لأن المغاريين بناء على إرادتهم الحرة رغبوا في اعتناق المسيحية. لقد كانوا مشرقي شغب (alborotado) في جميع أنحاء مملكة غرناطة، وقد تمردوا على المسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم، فقتلوا كثيراً منهم ومن أجل ذلك استحقوا عقوبة الموت، وقد غلبهم ملوك الكاثوليك للمرة الثانية، وأوصلوهم إلى حالة من اليأس بحيث اضطروا إلى طلب الرحمة. وقد أجيب طلبهم هذا شرطاً أن يعتنق المسيحية أولئك الذين يرغبون في مواصلة العيش في المملكة، أما من لم يرغبوا في ذلك فعليهم أن يهربوا إلى أفريقيا».

من الذي أخذ بشروط استسلام عام ١٤٩٧م/١٤٩٢م؟ إننا نزاء نظرتين حول ما حدث، لا تتفقان قدر ما لا يتفق وصف الإسرائيلي مع وصف الفلسطينيين حول الأحداث التي صاحبت قيام دولة إسرائيل.

وفي هذه المرحلة من خطابه أمام المماليك، زعم بيتر أنه قد أورد نقطة نقاش بارعة. فقد أتى على ذكر المسلمين في أراغون وبلنسية «حيث كان الموريون يعيشون بسلام بين المسيحيين، لديهم مساجدهم الخاصة، ولهم حيولهم الخاصة التي يمتطونها ومعهم رماحهم وأسلحتهم. وكانوا يعاملون بعدالة كما يعامل المسيحيون» وكانت الإشارة الواضحة على أن الرعايا المسلمين الطيبين كانوا يعيشون بسلام، أما المتمردون فلا بد أن يكونوا فاسدين. وفي هذا القول تهديد مبطن كذلك؛ مفاده أن المماليك إذا أثاروا متاعب للمسيحيين الشرقيين، كما كانوا يفعلون، فإن المدجنين في مملكة أراغون لن يكونوا بمنجدة من المتاعب وهم الذين كانوا حتى ذلك التاريخ يتمتعون بحسن المعاملة.

وفي الختام، عرض بيتر مارتر تهديداً مبطلاً آخر. وكان التهديد هذه المرة في

شكل وعد بالمساعدة. فلو أمكن إقامة «صداقة أخوية» بين إسبانيا ومصر، لعنا بوسع الأسطول الإسباني الموجود في قلورية (Calabria) أن يقدم العون لمصر، وهذا تذكير واضح بانقوة البحرية لدى إسبانيا وحليفتها، وتذكير بالسهولة التي يمكن بها الأسطول الإسباني أن يثير المتاعب بوجه تجارة الاسكندرية.

ويبدو أن بعثة بيتر هارتر كانت ناجحة تماماً. كما يبدو أنه قد تم التحلي عن أية فكرة لجعل المسيحيين في فلسطين، بأي معنى من المعاني، رهائن لمسلمي إسبانيا

علينا أن ننتهز الآن إلى العلاقات مع الأتراك العثمانيين، وهو موضوع ذو أهمية أكبر بكثير. فبينما انتهى وجود دولة المماليك عام ١٥١٧م، أصبحت منافسة في البحر الأبيض المتوسط بين الإمبراطوريتين العثمانية والإسبانية موضوعاً كبيراً في تاريخ العالم طوال القرن السادس عشر وبمعه. إن النص الذي أريد النظر فيه باحتصار يشير إلى ما يُحتمل أن يكون أول محاولة من جانب مسلمي إسبانيا للاتصال بالأتراك، بعد أن نبئ مسيحيون سياسيات الإرغام على التنصر. (ولا شك أنه كانت ثمة بعثات من خريطة في عهد بني نصر في السنوات التي سبقت عام ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م)^(٢). وفي هذا النص إشارات بالغة الوضوح والتفصيل إلى كونه يعود إلى الفترة اللاحقة لعام ١٥٠٠م، وأعتقد أن بالإمكان تحديده كذلك بما بعد بعثة بيتر هارتر إلى مصر.

ولا نجد هذا النص في أية وثيقة، بل إن المقرئ يورده لنا في أزهار الرياض^(٣) وليس ثمة من سبب يدعو إلى رفضه بوصفه محض كتابة أدبية. فحتى إذا لم تكن مثل تلك البعثة قد وصلت إلى استانبول، فإن أهمية هذا النص في كونه يمثل نوع المطالب التي كان مسلمو إسبانيا يؤذون التوجه بها إلى العثمانيين بعد فشل حملتهم الدعائية في مصر. والكتاب موجه إلى أبو يزيد خان العثماني أي السلطان بايزيد الثاني (٨٨٦هـ / ١٤٨١م - ٩١٨هـ / ١٥١٢م). (وثمة نسخة لاحقة من هذا المقطع وحده في أزهار الرياض حققها عن مخطوطة جزائرية محمد صوالح في بواكير هذا القرن، وأعاد تحقيقها مع ترجمة مفيدة جيمس مونرو (James Monroe) بعد التمهيد في قيام الإسبان المسيحيين بكث العهود التي قطعوها يوم الاستيلاء على غرناطة، تكرر الاقتراح السابق في جعل مسيحي المشرق موضوعاً للضغط على حكام إسبانيا، لكي يحسنوا معاملة المسلمين هناك؛ كما جرى تذكير السلطان العثماني بأن «مكان ظهور

(٢) ——— Abdeljelil Temuri. *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque*

(Zaghuan, ٩89), p. 10

(٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في اختيار حياتهم، ج ١ - ٣، تحقيق مصطفى

السف، إبراهيم الأبيدي وعبد الحفيظ شلي (القاهرة: بيت العرب، ١٩٣٩ - ١٩٤٢)، ج ١، ص ١١٧ -

الديانة المسيحية يقع تحت حكمه» وكان الموصوع الذي يترقد كثيراً إحقاق لإسباب في حفظ العهد وثمة إشارة واضحة إلى الاتصالات السابقة بين مصر وإسبانيا، ورفض غاضب لما رسمه بيتر مارتر بأن التنصّر قد قُبِلَ المسلمون طواعية^(٤) يقولون إننا قد قلب راصين بعقائد الشرك، وأننا لم نُرعم على ذلك بالقوة، ولكن والله إننا لم نرص بذلك طائعين لذلك الدين، فقد كذبوا في ما قالوا، لأننا كما نحشى القتل والحرق، ولم نفل ما قلناه إلا رسم إرادتنا، فدين رسول الله ما يزال ديناً. وثمة إشارة أقرب ما تكون إلى الموصوع إلى القتال في إقليم «البشارات» عام ١٥٠٠ - ١٥٠١. «وهكذا عاملوا أهل «اندراج» (Andarax)، إذ أحرقوا أهلها بالنار، ونحو كل من في المسجد إلى فحم»^(٥). وقد يقول قائل إن مثل هذه القذائع قد ارتكبت في عدة مراحل من القتال، ولكن إزاء هذه الحادثة التي يرويها ألكوسو دي سانتا كروث ويؤرخها بعد سقوط «اندراج» عام ١٥٠٠م نجد دليلاً مؤكداً حول التاريخ:

«وفي اليوم التالي، بعد أن سلم المغاربة أسلحتهم، أفلت بعض المسيحيين من صفوف الجيش وتوجهوا إلى حيث كان المغاربة محاصرين لكي يقوموا بالنهب والسلب. وعندما أدرك المغاربة ما يراد بهم بدأوا في مقاومة المسيحيين. وعندما بلغ النباهة أخيش سارع كثير من الجنود للاتحاق سابقبهم فقتلوا كثيراً من المغاربة رجالاً ونساءً فبلغ عددهم أكثر من ثلاثة آلاف نفس، وقد مات أكثر من ستمئة امرأة في «مسجد وحده» وكن قد التجأن إليه. وقد كان ذلك أمراً مريعاً»^(٥).

ومهما يكن من أثر مناشدة الموريكيين للعثمانيين لكسب تعاطفهم فإن ذلك لم يكن أفضل مما جلبته لهم بعثاتهم إلى الممالك فلم يكن بين قوات المسلمين في حوض البحر الأبيض المتوسط من يمتلك القدرة على القيام بعملية ناجحة ضد الأقاليم الإسبانية إلا إذا كانت غارة محدودة. ولحسن الحظ لم يتخذ اقتراح الموريكيين بمعاينة المسيحيين لشرقيين انتقاماً لمعاناة المسلمين في الأندلس. فمن منظور زمني، نجد أن أحد العوامل التي ساهمت كثيراً في استمرار قوة العثمانيين هي اتباع سياسة «الملة». فإن اضطهاد المسيحيين في سوريا مثلاً كان يمكن أن يسيء إلى هذه السياسة. وفي استانبول كذلك كان الموريكيون يطلون بفضة «العنوق». لكن العثمانيين أصبحوا من ذلك الوقت فصاعداً شديد الاهتمام بحصير أبناء دينهم في الغرب. ولا شك أن اندفاع العثمانيين غرباً، ونجاحهم في إقامة ولايات في تونس والجزائر، ومعمراتهم عبر المرفقة للشوغل في المغرب، والاندحار الكبير للأسطول التركي أمام تحالف الأساطيل من إسبانيا والبيدقية والقوات البابوية في «ليانتو» (Lepanto) في تشرين

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٣.

الأول/أكتوبر ١٥٧١م جميعها ظواهر يمكن تفسيرها بكثير من العوامل التي لا تتصل بمآسي الأندلس، ولكن المتحدثين باسم الموريسكيين كانوا حريصين على القول إن ظروف الإزعاج على التنصر لم تكن لتتم بصمت.

ثانياً: نشوء الإسلام السري في إسبانيا

لا بد أن المسلمين في إسبانيا قد أدركوا سريعاً أن ليس من عون مؤثر يُرتجى صدوره من إخوانهم المسلمين في بلاد أخرى. فقدما من الضروري لهم أن يكتشفوا طريقة يتقنون فيها على قيد الحياة. ويبدو نظرياً أن أمامهم ثلاث طرق: (١) اعتناق المسيحية بشكل كامل صادق (٢) رفض واضح للتنصر وقبول نتائج ذلك، (٣) تنصر شكلي زائف، يحافظ التنصر فيه على دينه سرّاً بعدما لم يعد يُسمح له بممارسة شعائر دينه علناً. وثمة أمثلة على هذه الخيارات الثلاثة جميعاً وقد نساورنا الشكوك حول إحلام بعض المتنصرين، وبخاصة عندما يواجهون بالعنف الجسدي وفي تاريخ العلاقات الطويل بين الإسلام والمسيحية كان عدد من تنصر من المسلمين قليلاً في جميع الفترات، ولكن لا شك في وجود من اعتنق ديانة الغالب اعتناقاً كاملاً (ومن أشهر أولئك اليسوعي من أصل موريسكي إغناثيو دي لاس كاساس (Ignacio de las Casas)، والرفض العلني لقبول التنصر كان شائعاً في الأيام الأولى عندما كان الطرد نتيجة لذلك الرفض، لأن الهجرة والزواج عن موطن الشرك حيث كان الإسلام دين الدولة هو ما تدعو إليه الشريعة الإسلامية ليكون السبيل أمام المؤمن. ولم يكن علماء المسلمين راضين عن وضع المدجنين (المألوف في أراغون وبلنسية والمعروف لي قشتالة من القرن الثالث عشر حتى القرن الخامس عشر) ولا عن التنصر الشكلي. لكن الهروب إلى انفى لم يكن ميسوراً إلا خلال فترة محدودة. وعندما بدأ التنصر الشكلي، بات من الصعب على بعض رجال الدين المسيحي أن يواجهوا خسارة أنفس نُذرت للمسيح فكسبها الإسلام. وإلى جانب المصاعب اللاهوتية ثمة العنقبات الاقتصادية. فقد كان أصحاب الأراضي في كثير من المناطق لا يهون عليهم أن يروا أراضيهم تملأ من عليها، كما كان تحويل الأموال لضمان معيشة اللاجئين ريشاً يتم استقرارهم مسألة يصعب تنظيمها. وعندما بدأت محاكم التفتيش تمارس عملها، أصبح رفض التنصر محالة توجب العقاب (وقد افترض أن جميع المسلمين السابقين قد قتلوا المسيحية، ففداً تمسكهم بالإسلام يُعدّ هرطقة). وهكذا انتهت صلاحية الخيار الثاني بين الخيارات الثلاثة.

وتبقى بعد ذلك الخيار الثالث: التنصر الشكلي، إذ يبقى المتنصر محافظاً على دين أجداده سرّاً، وكان الذين اختاروا هذا السبيل هم الجماعة التي بدعواها باسم الموريسكيين. ومن الضروري أن نؤكد أن ذلك يُعدّ ضلالاً في سياق مفهوم الإسلامي عموماً. ولا يوجد ما يناظر هذا الأمر في أي مكان أو زمان في التاريخ الإسلامي.

فإن الرأي عند أصحاب الفتوى يميل بشدة إلى دعوة المسلمين لمقاومة لبلاد التي يحكمها المشركون، حتى إذا لم يكوموا واقعين تحت الاضطهاد. وليس من شك أبداً أن المسلمين يجب ألا يتحولوا عن دينهم إلا إذا وقعوا تحت خطر الموت، وعليهم بعد ذلك أن يجتهدوا في وضع نهاية لتلك الحال بالسرعة الممكنة. وقد أمكن لتسامح في التوقف المؤقت عن أداء بعض الشعائر الدينية - مثل «صلاة الخوف» في ساحة القتال - أما أن تستمر الحياة الدينية لدى جماعة بأكملها بصورة خفية جيلاً بعد جيل فتلك مسألة أخرى

أما بعض المسلمين الذين اختاروا البقاء في موطنهم القديم إسبانيا، ليعيشوا هناك مسلمين سرّاً - أيجوز اعتبارهم مسلمين حقاً؟ ومن أجل الوصول إلى تسوية لهذه المسألة الشائكة لا بد أن أحداً نجعل هويته قد ذهب في زمن يتراوح بين عامي ١٥٠٣ و ١٥٠٤م يطلب رأياً من ممثي يقيم في وهران، يدعى عبيد الله أحمد بن بو جمعة المفاوي. ولا يُذكر سبب لاختيار هذا المفتي بالذات، بل ربما كان السبب أن وهران يسهل الوصول إليها. ولا بد أن أجوبة هذا العالم بالشرعية كان لها وزن ومرجعية بين المسلمين الإسبان، لأنه إلى جانب النص العربي لهذه الفتوى المؤرخة في عام ٩١٠هـ/ ١٥٠٤م توجد صيغتان، بل ثلاث صيغ من ترجمة إسبانية بحروف عربية يورد تريبخا إلى عام ٩٧٠هـ/ ١٥٦٣م (وقد نسب العلماء إلى التاريخ اللاحق قبل النص العربي «الأقدم»، وكان من نتيجة ذلك أن الفتوى نفسها صارت تحمل تاريخاً مختلفاً في الغالب) ويبدو أن فتوى وهران قد قدمت نمطاً لصيغة موريسكية للإسلام بقيت في موضع التطبيق طوال الفترة الموريسكية.

وكانت إجابات المفتي حول المشكلات التي عرضت أمامه تسمح دون استثناء بالتساهل في القواعد الصارمة والمفاهيم المحددة في الإسلام. ولا يكاد يوجد شيء لا يستطيع المسلمون فعله إذا كانوا مكرهين عليه (ولا يحتمل أن المفاوي كان يتوقع في عام ١٥٠٣م أن فترة الاضطهاد سوف تدوم ١٠٦ سنوات):

- يمكن أن يسجدوا للأصنام (أي التماثيل في الكنائس المسيحية).
- يمكن أن يستعوضوا عن الجهر بالصلوات ببعض الإشارات الخفية
- يمكن التوقف عن شرط التطهر، وعند الحاجة يمكن الإيماء إلى الغرض الظاهر، ففي ذلك كفاية من تعويض.
- يمكن شرب الخمر، إذا كان المؤمن لا يقصد أن يستعمل ذلك^(٦).

(٦) كذا، في العربية «استعمال» والترجمة الانجليزية de hazer bisyo لا قد يشير إلى نص آخر

بمرارة مختلفة، قد تكون «استنساخ».

- يمكن أكل لحم الخنزير والأطعمة المحرمة إذا لم يمكن تجنبها، وإذا كان ما يرال بالإمكان اعتارها دنسة.

- يمكن تعاطي الزبا، شريطة أن يُنفق الربح على الفقراء.

- إذا أرغم المسلمون في آخر الأمر أن ينكروا دينهم، فما اضطرو على قوله في العلن عليهم أن ينكروه في قلوبهم.

وقد اقترح عدد من الحيل والمواريات لمساعدة المسلمين المضطرين لتجنب النطق بالكفر والتجديف. فإذا أرغم المسلم مثلاً على «المن محمد» فإن عليه أن يطلق اسمه «محمد» كما يطلقه المسيحيون في إسبانيا، وعليهم أن يقصدوا بذلك الشيطان أو «ماهاماد» اليهودي، لأن الكثيرين من اليهود كانوا يحملون ذلك اللقب (كما في حالة بعض جماعات اليهود الشرقيين - السفارديم). وبعد تقديم عدد من المواريات والألهيب الحوية، أشار للفتي على الموريسكيين الذين يواجهون مصاعب أخرى أن يتوجهوا إليه بها. وربما كانت هذه الحرية الواسعة في تعليق أي مظهر من مظاهر الشريعة الذي قد يثير مصاعب، بما يوجد في نص ٩١٠هـ/١٥٠٤م، هي التي قدمت الإطار المناسب للديانة السرية التي هي طور الشو.

ومن الغريب أن يوجد في مصدر مسيحي توكيد مستقل على وجود علم دين إسلامي جديد متساهل يتلاءم مع ظروف تلك الأيام. كان الراهب الكرمل ماركوس دي غوادالاخارا (وادي الحجارة، قرب مدريد) قد ساهم في الكتابات التبريرية المسيحية، المسببة التي أثارها مراسيم الطرد عام ١٦٠٩م. فكتابه الحيانة والنفي (*Prodición y destierro*) يكاد يصبّ جميعه على الإشارات والأعاجيب (مثل الشهب) التي كانت تشير إلى الموافقة الربانية على «الحل النهائي». ولكنه في كتابه الآخر بعنوان الطرد العادل للموريسكيين من إسبانيا (*Justa expulsión de los moriscos de España*) (سبلونة ١٦١٩) يتحدث كذلك عن عباد الموريسكيين لفترة طويلة من الزمان ومقاومتهم جميع المحاولات لتبصرهم بما يبرر ما اتخذ من إجراءات ضدهم. ولأن هذا الكلام يرد في مثل هذا النص، فإني لا أجد ما يدعو إلى الشك في وصف حادثة وقعت عام ١٥٢٦م. فقد أدى إرغام مسلمي أراغون على التنصر في تلك السنة إلى قيام جماعة صغيرة منهم بالتمرد ضد الملك. وكانت جماعة صغيرة من المسلمين تستعد للقيام بعمل يائس أحير في القرية عندما خرج لهم نبيل مسيحي يعرض عليهم معارضة استسلام.

وعندما بلغت الأمور هذا الحد من التأزم، تحركت الواجهة في قلوب كثير من [المسيحيين] الحاضرين، فتقدم سيد طيب صادق النوايا ليفاوض بشأن استسلام قرية ماريا [وهي مكان أجهل موقعه الدقيق] إذ بدا له أنه بذلك العمل يخدم الله والامبراطور والسلا. وبعد الاستئذان من نائب الملك والكونت دي فوينتس دلف إلى

القرية وحاطب أهلها بهذه الكلمات:

«أيها الحزبي البائسين، يا من تسلمون أنفسكم بهذه الطريقة إلى أعدائكم! إذا كسب ترفضون العماد احتراماً لقرآنكم، فيجب أن تعلموا أن بوسعكم أن تتظاهروا بكونكم مسيحيين تقتلوا العماد وتقتل قلوبكم مع عمده، وبذلك تتخلصون من الخطر الراهن الذي يواجهكم فترغمون على الاستسلام بقوة السلاح، ومن المحاطر المقبلة إذ تهيمنون على وجوهكم في الأرض» ثم يواصل ماركوس دي غوادالاخارا حديثه فيقول:

«لقد كانت هذه الكلمات من التأثير والقوة بحيث سارع القوم إلى إلقاء أسلحتهم وقبول العماد. وهذه الطريقة كان ما أخفقت في بلوغه المرسلات التبشيرية بمنشآت صادقة قائمة على الحق أفلح في بلوغه هذا الرجل بمفترحات خاطئة مؤذية. ولا يمكن تقدير ما سبب ذلك من ضرر، وما أورث الكاثوليك الطيبين من أسى عندما سمعوا بالأمر. ويكفي أن نقول إن الموريسكيين قد التزموا بجانبهم من الصفة وإن هذا الرجل لم يعد موضع احترام. لو قد يشير هذا إلى أن التنصير كان زائفاً»^(٧).

لقد طال الحديث عن فتوى وهران بسبب ما تركت من آثار بعيدة بالنسبة للمسلمين والمسيحيين على السواء. ففي تاريخ الإسلام لم تكن ممارسة «التقية» أمراً جديداً (والتقية هي المصطلح الذي يفيد تعليق الطالب الدينية عند الوقوع تحت الإكراه والتهديد بالأذى - دائرة المعارف الإسلامية). فنجد مثلاً عبارة معترضة في النص القرآني الصارم في لعن المرتدين «من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم»^(٨) لكن العبارة المنقذة هي «إلا من أكره» ونجد معلقاً من المحافظين مثل الطبري يقول بصدد هذه العبارة: «إذا أكره إنسان على قبول الشرك فقبله بلسانه وقلبه ينكره، لينجو من أعدائه، فلا تؤم عليه، لأن الله يحاسب عياده على ما في قلوبهم»^(٩). ومع ذلك، وعلى الرغم من سلامة هذا الإجراء، فإن الإسلام السني لم يستمد كثيراً من هذا التساهل (والواقع أن هذا الإجراء في الإسلام قد طوره وأفاد منه بشكل عام جماعات الشيعة ليثقوا به مصايقات السنة). وقد كان من سوء حظ الموريسكيين أن يكونوا أول جماعة كبيرة من المسلمين السنة المالكية تجد نفسها في وضع يكون استمرار وجودها في

Leonard Patrick Harvey, «Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain», paper presented (٧) at Congreso de Estudios Arabes e Islámicos I (Madrid, 1964), pp. 170-171.

(٨) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٠٦.

(٩) «Takīya» in: The Encyclopedia of Islam.

(٩) نقلاً عن -

موطنها معتمداً على استعدادها لإحياء معتقداتها الحقيقية، لا بخصوص حادثة معرلة وحسب، بل بشكل دائم طوال الحياة.

وقد أدى تبني «الثقافة» من جانب الموريسكيين إلى نشيكتين متنافستين. فمن ناحية، تمكّن الموريسكيون من البقاء والعيش في إسبانيا، ثم إن عقيدتهم الدينية بقيت في مأمن من محاولات التنصير من جانب جيراسم المسيحيين. إن الكتابات المسيحية عن الموريسكيين في القرن السادس عشر (بل كتابات المبرزين المسيحيين حتى القرن العشرين أمثال بررونا (Borona) تطفح بالتوكيد على أن الموريسكيين قد يبدوون مسيحيين لكنهم في دخلتهم ما يزالون مسلمين (وكانت هذه حجة تقدّم لتبرير الطرد: كان الموريسكيون غير مخلصين، لا يمكن الوثوق بهم . الخ). ومن الواضح أن العنوى قد خلقت ملجأ داخلياً آمناً يستطيع الانسحاب نحوه الموريسكيون المضطهدون، للحفاظ على إحلاصهم الأصل للإسلام ومن ناحية ثانية، إذ تبلى الموريسكيون المظهر الخارجية للمسيحية، فإنهم قد عرّضوا أنفسهم لصور ميزاتهم الدينية وثقافتية. وفي بواكير القرن السابع عشر، إذ وصلت جماعة من اللاجئين الموريسكيين إلى الأنطار الإسلامية، كان أهل البلاد في الغالب يحبون هؤلاء القدامين الجدد من مسيحيين والأوروبيين. فأبسية للمساجد على الطراز الباروكي، مما أقامه بعضهم في مستوطناتهم في توس (تستور) تمثل شاهداً للعيان حول الطريقة التي عاشت بها أجيال عديدة داخل العالم المسيحي لا خارجه، فاستوعبت المؤثرات التي جعلتهم مختلفين عن غيرهم.

ومن المستغرب أنه لم يجر كثير من التفاس داخل العالم الإسلامي حول هذا المظهر الأخير من تجربة المسلمين في إسبانيا. ففي العقد الأخير من القرن العشرين، إذ تفرق الشعوب الإسلامية وسط جدل غامر حول مواقفها بالنسبة للعالم الغربي الحديث، لا تخلو تجربة الموريسكيين من مغزى. وبدل أن يرتكز المسلمون المحدثون أنظارهم على الموريسكيين، نجدهم يؤلون اهتمامهم نحو جوانب أخرى من تجربة «الأندلس»، بحر فلاسفة القرون الثلاثة الخامس - السابع الهجرية/العاشر - الثالث عشر الميلادية، أو نحو العائنين الأبطال من عهود سابقة.

ثالثاً: تراث المدجنين الثقافي

وإنشاء أدب إسلامي بلغة الرومانس

من عجائب الصواب أن نعزو جميع الخصائص المميزة لديانة الموريسكيين إلى فتوى عام ٩١٠هـ/١٥٠٤م. وإذا كان لنا أن نحكم من تلك الكتابات الدينية، فإن الأثر الوحيد الأكبر فيها في القرن السادس عشر مصلحه كتابات إمام مشهور ومفتي من أهل سيجوبيا (Segovia) عاش في القرن السابق، يدعى إيث دي خيبير (Ice de Gebir) (وبس هنا مكان البحث في الشكوك حول حقيقة اسمه). ومن الواضح أن

كتاب إيشه حول العقيدة الإسلامية وشعائرها (الموجز في السنة (Breviario Sunni) ويشر إليه كذلك باسم كتاب سيفوييا) كان واسع الانتشار في الفترة الموريسكية وثمة مقتطفات من ذلك الكتاب وتلخيصات عنه، بعضها يذكر اسم إيشه صراحة وبعضها يعمص عنه، توجد في الكتابات الموريسكية حتى زمن الطرد (وبعد ذلك التاريخ أي في زمن الإبعاد إلى شمال إفريقيا).

وقد يكون مبعث دهشة، حتى لدى المطلعين على أمور إسبانيا وشؤون الإسلام فيها، أن يعلموا بوجود قدر غير قليل من الكتابات بلهجات إسبانية (وبخاصة من أنواع لهجات قشتالة وأراغون) كانت متداولة لدى الموريسكيين. وكانت هذه الكتابات موجهة لأصحاب الإسلام الخفي، ولذلك كانت سرية بطبيعتها. وعلى قدر ما أعلم، ليس ثمة ما يدل على وجود أي إسباني مسيحي، مهما بلغت معرفته، كان على علم بوجود تلك الكتابات. وحتى محاكم التفتيش، التي قد احتجرت ولا شك بعض المخطوطات، يبدو أنها كانت مقتنعة بتصنيفها على أنها مصاحف، فتركتها وشأنها. واللغة الأساس في هذه الكتابات هي الرومانس، لكنها شديدة التأثر بالعربية، لا لمحض احتوائها على الكثير من المفردات العربية بالنسبة لما يوجد في اللغة الإسبانية القياسية، بل لأن المؤثرات السامية تبدو كذلك على المستويات الصرفية وفي بنية الجملة. وهذه الكتابات الإسبانية التي تستخدم الحروف العربية هي ما يدعو الباحثون المحدثون باسم «الأدب الأحميادي» (Literatura aljamiada) أو «الأخمية» (aljamia).

وقد يحتاج الأمر هنا إلى بعض الإشارة والتوضيح. إن هذا الاستعمال الخاص حديث نسبياً، أي أنه ربما يعود إلى الأبحاث الرائدة الفقة التي قام بها في القرن التاسع عشر الباحث پاسكوال دي غايانغوس (Pascual de Gayangos) فقد كانت الكلمتان «الأخمية» وأخامياو قيد الاستعمال بالطبع في المصور الوسطى بمعنى «لغة الرومانس» (وكان هذا هو المعنى السائد في شبه الجزيرة الأيبيرية، ففي العربية، يفيد جذر الكلمة «أعجمي»، أعجمية غير العربي بشكل عام، وفي إيران مثلاً تفيد كلمة «أعجمي» الإيراني تحديدًا). ومن الضروري التوكيد في البدء أن كلمة «الأخمية» في النصوص المبكرة كانت تشير إلى اللغة المحكية وليس إلى النصوص المكتوبة بالأحرف العربية على الإطلاق. ثم إن استعمال هذا المصطلح لا يشير كما يبدو إلى أن شكل اللغة قد تعزب على وجه خاص. والمظهر الأخير لاستعمال «الأخمية» الذي لا تشير إليه المعاجم، رغم أنه موجود، هو أن هذه اللغة، رغم أنها تفيد «الرومانس» فإنها لا تستخدم على الإطلاق في أي سياق يقتصر على الإسبان المسيحيين. ففي إحدى جوانب الصورة، لا بد من وجود مسلم، متحدثاً كان أو مراقباً. فعند بدأ غايانغوس وآخرون في التعرف على هذه المخطوطات بالأحرف العربية على أنها لغة الرومانس كان من الطبيعي لهذه العجائب اللغوية أن تدعى «مخطوطات أخميادية» ومن هنا بدأ استعمالها عند الباحثين المحدثين.

[illegible]

اَيَسْرَتْ لَكَ نَفْسُ الْبَرِّ ذَا جُرْثُ يَوَاك : اَيَحْوَدُ لَيْسَ رَ
 بَّيْتِ تَابِيَتْ اِيْبَاعُ خِيَوَانَا يَابِيَتْ يَبْرُ لَيْسَ اَيَاكُنَا يَابِيَتْ يَبْرُ
 مَارُ : اَيِيْهَ مَاشُ طَوْنُ لَفَاسْتَنَسَمَ عَا تَابِيَوَاكُ تَابِيَتْ
 بَلَسُ اَيِيْبَارُ كَاسَاكُ تَابِيَرْ دُرُ جُرْثُ يَبْرُ مَاشُ مَاشُ
 شَرُ لَقَارُ الشَّمْسُ اَشَدُّ اَوْ قَالَتُ بَارُ شَرُ قَالَتُ بَارُ : مَشُ
 طَوْنُ لَمَاشُ شَمْسُ مَاشُ يَبْرُ كَشُ شَاطُ اَدْرُشُ عَا
 شَعْمَجَا يَبْرُ يَبَارُ وَابَرُ نَبَوَا كَنَسَرُ جُرْثُ يَوَاكُ يَبْرُ مَاشُ

حَكِيمُ كَبُورُ حَكْمُ شَمْسُ مَتَمُ اَبَشُ يَبْرُ لَمَلُ كَا يَبْرُ لَبَوَاكُ

: دَرَاكُ الْتَمْسُ مَنَلُ اَيَحْوَرَاكُ مَانَا مَاشُ مَشُ اَبَشُ
 يَبْرُ لَمَلُ كَا يَبْرُ لَبَوَاكُ يَبْرُ مَنَلُ اَيَحْوَرَاكُ مَانَا
 شُ اَجْرَا سَا يَبْرُ دَاكُ طَمُ يَبْرُ دَاكُ : يَابِيَتْ يَابِيَتْ
 اَلْعُ مَاشُ يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ : مَاشُ يَبْرُ يَبْرُ
 كَا يَبْرُ لَمَلُ يَبْرُ لَمَلُ اَيَبْرُ كَا يَبْرُ يَبْرُ
 دَلَا اُرَا يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ دَاكُ : يَابِيَتْ اُرَا يَبْرُ
 اَيَا يَبْرُ يَبْرُ : دَرَا يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ اَيَابُ
 مَانَا يَبْرُ دَلَا اُرَا يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ
 يَبْرُ دَلَا اُرَا يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ
 يَابِيَتْ يَابِيَتْ يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ يَبْرُ
 اَيَابُ يَبْرُ اُرَا يَبْرُ اَيَابُ : طَوْنُ اَلْعَا يَبْرُ
 مَانَا اُرَا : دَرَا يَبْرُ اَيَابُ كَا يَبْرُ يَابِيَتْ

إن هذا الأدب المكتوب بالإمبانية بأحرف عربية قد ازدهر في إسبانيا في القرن السادس عشر، ويبدو أنه قد بدأ في القرن الخامس عشر. وقد يقال أحياناً إن هذه العاهرة قد بدأت في القرن الرابع عشر، بل ربما في القرن الثالث عشر، ولكن لم تصل إليّ مخطوطة واحدة تعود إلى ذلك التاريخ ولا شك في وجود «نصوص» فيها من الخصائص اللغوية أو الوردية أو الأسلوبية أو غير ذلك ما يدع إلى اعتبارها من فترات سابقة، ولكننا نعرف أن النصوص كانت تُرسم بحروف مغيرة لحروف النص الأصلي، لذلك يبدو من الممكن الافتراض بأن هذا ما حدث في مثل الحالات المذكورة. وأنا أجد أهمية خاصة في كون النص الوحيد من المخطوطة بالأحرف العربية لكتاب الموجز في السنة قد نقل عن نسخة بأحرف لاتينية، كما بين الأب كابانيلاس (Cabancas)، (ويظهر اسم المؤلف بالأحرف العربية بما يفيد إيكه (Ike) وهو شكل لا يمكن تفسيره في مجال النقوش القديمة أو علم الأصوات، ولكن يسهل فهمه إذا افترضنا أن الساسخ قد وجد أمامه صيغة (Ike) وقد حذفت منها الركرة تحت الحرف الثاني (C) أو أنها غير واضحة).

وهذه بعض أمثلة التعاليم مما سجله في موجز إيكه :

الأوامر والنواهي الأساسية

- لا تعبدُ إلا الذي خلقك وحده، من دون أن تجد له شيئاً ولا نظيراً، وكرّم محمدًا السعيد الذي اصطفا.
- أحبّ جارك من الخير ما تحبه لنفسك.
- حافظ على نظافتك في الأوقات جميعها بالوضوء والتطهر، وحافظ على الصلوات الخمس في مواقيتها.
- أطع أباك وأماك ولو كانا من المشركين.
- لا تجعل الخالق عرضة لأيمانك.
- آتِ الزكاة. صُم رمضان المبارك، آذ فريضة الحج.
- أجّل العلماء.
- دافع عن الدين بالنفس والتمس.
- احترم جارك، غريباً كان أم قريباً أم مشركاً.
- أكرم عابر السيل والفقير راضياً.
- لا تشرب الخمرة أو أي شراب مُسكر.

- لا تأكل لحم الخنزير أو لحم الميتة أو الدم أو أية ذبيحة مشكوكاً في طريقة ذبحها أو ما أهل به لغير الله.

- كن غليظاً لوليك حتى لو لم يكن مسلماً، فهو سيرتك إن لم يكن لك وريث فأعطه حقه

- احترم الغني، ولا تحتقر الفقير، تحب النصب وكن حليماً.

- لا تُقيم في أرض المشركين، ولا في أرض لا عدل فيها، ولا بين جيران أشرار، ولا تصاحب مسلمين أشراراً. عيش بين أناس أخيار، وأنفق ثلث مالك إن استطعت، إذا لم يكن لديك ما يدعو إلى التأسف عليه.

- اغفر لمن يضلّك عن سواء السبيل، واطلب الصفح عن تغلبه.

- تعلّم القانون وعلمه لكل الناس، لأنك قد تحتاج على ذلك يوم القيامة فتلقى في النار.

- لا تتبع مسالك المسيحيين أو عاداتهم، ولا تقلدكم في ملابسهم أو تنسج بهم أو بأولئك الخطاة، لتنجو من عذاب السعير.

- نَقِّذ وحافظ على أقوال أسعدنا محمد، وعلى تعاليمه وعاداته وأفعاله...

إن لتناقض بين هذه المجموعة من المثل العليا مسألة واضحة: فالنهي عن الإقامة بين المشركين لا يتفق مع الأمر باحترام الجار المشرك مثلاً. فكون هذا القانون مكتوباً بالإسبانية يشير إلى أنه موجه إلى أولئك المقيمين في الأراضي الإسبانية - لكنها أقاليم يجب أن يتجنبها المسلمون. وربما كان وجود مثل هذه التناقضات مرجعه إلى أن القوانين والتعليمات القديمة التي كانت موضع تجاهل لزمان طويل لم يكن في الوسع إنشاؤها تماماً من دون إيذاء الثقافة. ويبدو واضحاً أن إيشه كان يريد الحفاظ على أساسيات الإسلام (الأركان الخمسة) كما يؤكد في الوقت نفسه على الفضائل المدنية الضرورية للعيش بين قوم تختلف أجناسهم (العلاقات الطيبة مع الخيران، مع الأسياد وكبار القوم... الخ).

وقد كان هذا تحولاً في قانون الإسلام، مما ساعد على تأقلمه مع المحيط الجديد، وما يشير الاهتمام أن الموريسكيين، بعدما عانوا من قحارب مريرة طوال القرن لسادس عشر، ظلوا محافظين على احترام هذا الكتاب وعلى تداوله.

وثمة كاتب موريسكي أفاد بشكل بالغ الوضوح من كتاب إيشه ويدعى مانشيرو دي آريفالو (Mancebo de Arévalo). وكما هو منتظر في حالة كاتب جاء إنتاجه جميعاً في ظروف سرية، فإننا لا نعرف سوى القليل من تفاصيل سيرته. فاسمه وتاريخ ومكان ولادته ووفاته مسائل محوطة بالغموض، لكننا نمتلك ثلاث مخطوطات

رئيسة من أعماله. وقد كانت إحدى هذه المخطوطات عملاً مشتركاً مع فقيه من أراغون يدعى باراي دي ريمنغو (Baray de Remuncho) من أهل أكادريشة (Cadrete) (وسندكره بمزيد من التفصيل بعد قليل) ولكن يتضح أن الجزء الأكبر من العمل هو من صنع ماثيو وحتى لو افترضنا أن ما وصل إلينا يمثل جميع إنتاج هذا الكاتب، فإن حجم هذا الإنتاج لا يمكن تجاهله. وثمة نفس منحنى أحياناً في ما يقدم من أوصاف عن أسفاره في أصقاع إسبانيا، متقللاً بين مدينة إسلامية وأخرى. ونحن لا نكاد نصدق حسن حفظنا بفضل ما قرره لنا ماثيو من الاطلاع على مناقشات الموريسكيين السرية حول معتاتهم ومخترهم - أو عن ما استدق من مشكلات علوم الدين الإسلامي. ولكن ثمة مقاطع بالغة الغموض، والذي يستطيع الوثوق منه أن صعوبة اللغة مقصودة. إذ إن ماثيو دي أريبالو يعمل جاهداً لخلق لغة إسبانية إسلامية جديدة في شكلها لتناسب أعراض العبادة، تتفصد الابتعاد عن أسلوب الكلام اليومي.

لقد بدأت تتكشف بعض أسرار كتاب ماثيو بفضل جهود التنقيب الصبورة التي بذلها باحثون معاصرون. ونخص بالذكر ما فعله غريغوريو فونسيكا (Gregorio Fonseca) من جامعة أوفيدو (Oviedo) الذي أدهش الناس إذ بين أن واحداً من تلك الكتب بعنوان موجز القول والرياضة الروحية (*Sumario de la relacion y ejercicio espiritual*) يستند في أحد مصادره إلى كتاب توماس أ كيمبس (Thomas à Kempis) بعنوان محاكاة المسيح (*Imitatio Christi*) باللاتينية ونجد جميع العناصر المسيحية في اللغة قد اقتُلعت وحُلَّت محلها عناصر إسلامية، مع تحويل عدد من الحمل الكاملة عن مواضعها في العالب. أما ماريا تيريسا ناربايث (Maria Teresa Narváez) من جامعة بويرتو ريكو (ريو بيدراس) (Puerto Rico (Rio Piedras)) فقد استطاعت كذلك أن تبين خلافة أقل وضوحاً، ولكن يصعب دحضها، بين مقطع من التفسير (*Tafsira*) وبين المقدمة البتراركية (Petrarchan) في مساوية (*Celestina*) مثل هذه الاكتشافات تؤكد ما كان معروفاً منذ زمن أن عزلة الموريسكيين الفكرية والروحية لم تكن كاملة قط. كان الموريسكيون بطورون صفاتهم المعتبرة بنشاط؛ وكان ولازمهم لمحمد وصحابته؛ لكن القرن السادس عشر الميلادي كان يطلّ بشكل لا يمكن حجبهِ. ومهما حاول الموريسكيون أن يُظهروا علاقتهم ببلاد أخرى فقد كانوا ذوي علاقة بإسبانيا كذلك. إن مجال الاختيار محدود بين ما تبقى لنا من آثارهم. فكثير من تلك الآثار ذو طبيعة سائرة [منتشرة بين الناس آنذاك] لا يسير عورها سوى القاري المتخصص، لكن بعض أمثلة الكتابة الأفضل تستحق انشاداً أوسع. لقد عُني مختلف الباحثين بطرق شتى في الآونة الأخيرة باستنساخ بعض النصوص «الأخمية» لجعلها في متناول الدارسين، لكي يمكن وضع مثال آخر من أدب الأقليات إلى جانب ما أبدعته الأكثرية الكاثوليكية من أدب في العصر الذهبي. ومن الطريف أن نعلم أنه في

الوقت الذي كان لوب دي فيغا (Lope de Vega) وسيرفانتس (Cervantes) يبدعان روائع الأدب الإسباني، كان المؤلفون الموريثيون يصارعون اللغة الإسبانية لجعلوها منها وسيلة لنقل الثقافة الإسلامية.

وأكثر المصوحي المكتوبة بالأحذية تقليدية لا تحمل صفة شخصية فتحن لا يعرف كانيها لكن واحدة من الطرق العديدة التي يختلف فيها ماشيو عن المؤلف في تلك الكتابات هي أنه، على الرغم من عدم النوح باسمه، فإنه قد أوحى بالكثير عن شخصيته، فكتابه ملأ بالذكريات الشخصية وفي الفقرة الآتية يحدث عن زيارة قام بها لمسلة وربة مشهورة تدعى مورا دي أوبيدا (Mora de Ubeda) [باسكة هبيدة] من أهل غرناطة قبل فحاه للحج.

«عندما كنت في غرناطة، وقد قصدتها لقضاء موسم الأعياد، توجهت في أوائل شهر ذي الحجة لتوديع الناسكة مورا دي أوبيدا. فقالت لي: «بما أنك جئت للوداع، وقد لا نرى بعضنا ثانية حتى يوم القيامة، فإني أعطيك هذا اللوح المكتوب لتحتفظه آمناً في قلبك، لأنه مبارك جداً، فقد أهداه جبريل إلى محمد ﷺ. فلو لم الله بك أن تبلغ مكة، فعليك أن تصلي عني عند قبر محمد (وإنه ليس في مكة بالطبع بل في المدينة) والذي أرجوه كذلك، ولو أنك قد بدأت أهدم الإحرام، أن تذهب لزيارة يوثه بينيغاس (Yuce Benegas)، لأنه رجل بالغ الشهرة. فهو ليس بالحنوي الكبير مثل علي سارميتو (Ali Sarmiento)، لكنه عالم كبير بالعربية، ويذهب لزيارته خلق كثير وهو أمر عجيب. ولن يجيب أمك في ما ترى، بل سيجد الأمر يصوق ما أرويه. وهو يقيم عند نلة التي (Cuesta de la Higuera) على مهدة فرسخ من غرناطة، حيث يمتلك أبي مزرعة (alqueria) في جميع أنحاء المرج (Vega). وعليك أن تبلمه تحياتي، فهو صديق وقريب».

«وفعلت ما طلبته الناسكة، ولو أنني لم أقصد المكوث طويلاً هناك. وقد وصلت إلى داره في آخر أيام ذلك الشهر، ورخب بي كما يتوقع المرء من ترحيب رجل في مثل منزله. وبعد تبادل التحيات - وكان ذلك في اليوم الثالث - جاءني بمصحف مذهب وطلب مني أن أتلو منه جزأين. وإذا فرغت من التلاوة أخذ المصحف من يدي قائلاً: «بارك الله فيك ووهبك من الخير ما ترصاه». ولكنه لم يتوزع عن تصويب أخطائي، لأنه كان صارماً جداً. وأنا بدوري تقبلت تصويباته وبعد حين، إذ توحدت معرفتنا ببعضنا، أخذني ذات جمعة لأرى مررته، وقد كان يرعى شؤونها من الناس. فجلستا عند جدول وقال لي: «يا بني، أنا أدرك أنك لا تعلم شيئاً من أمور غرناطة، إذا تذكرتها فلا تبتس بما أرويه لك، إذ ليس من لحظة تمر بي، لا عادتني ذكرها في الفؤاد. فليس من وقت ولا ساعة إلا ويقتصرني من ذكرها ألم. لقد قرأت «التيمولا» [التلمود؟] كتاب لليهود، وقرأت: «المرايدا»

[الإيمان؟] كتاب الوثنيين وغير ذلك من أوصاف أعظم الخسائر والمعاناة وقد كانت جميعها محرقة جداً، وجميعهم بكوا لما خسروا، ولكني أقول أن ليس من أحد بكى على مثل هذه المصائب كما فعل أبناء غرناطة. ولا يُحَامِرُكَ شَكٌّ في ما أقول، لأي واحد منهم، وقد كنتُ شاهد عيان. لقد رأيت بأم عيني نبيلات يُسَحَرُ منهن، أراهن ومتروحات سبّان، ورأيت أكثر من ثلاثمئة صبية يُعرضن في المزاد. ولا أريد أن أطيل الحديث، فإن ذلك فوق ما أحتمل. لقد فقدت ثلاثة أبناء سقطوا دفاعاً عن الدين، واثنين من بنائي، وزوجتي. ولم يبق لي سوى ابنتي هذه تواسيني. وقد كان عمرها أربعة أشهر في ذلك الحين. وهكذا خسرتُ أسرتي، كما قدر الله، فليعفو لي جلّ غفرانه». ثم عاد يقول:

«يا بني، أما لا أبكي على ما مضى، لأنه لن يعود، ولكي أبكي على ما سوف تراه، إذا سلّمتَ وقَدَّرَ لك العيش في هذه الأرض، في شبه الجزيرة الإسبانية هذه. وإنّي لأمل من الله، إكراماً لمفضل قرآني، أن يكون ما سأرويهِ لك محض كلمات جوفاء. وأدعو ألاّ تصير الأمور كما اتّخيل وحتى في هذه الحال سوف يضعف ديننا ويتساءل الناس: ماذا جرى لصوت المؤذن؟ ماذا حلّ بدين آبائنا؟ وسيبدو الأمر بالغ المرارة والقسوة لكل ذي إحساس. وأشدّ ما يفلقني أن المسلمين لن يمكن تمييزهم عن المسيحيين، إذ يلبسون لباسهم ولا يتجنّبون طعامهم. ويدعو من الله أن يشجّبوا أفعالهم ولا يدعوا دينهم [المسيحيين] يدخل في قلوبهم...»

«ولا بد أن يبدو لك أن ما أقوله سيبه ما نالني من تعب. فأنا أدعو الله بوسع رحمته أن يجعل كل ما أقوله شديد البعد قدر ما أريد، فأنا لا أرغب في سماع شيء عن ذلك البكاء. فإن قلنا إن بني إسرائيل قد بكوا، أيكون من المستغرب أن نبكي نحن كذلك؟ فإذا كنا نحن بعد هذه الفترة القصيرة من الزمان بصعب عيت أن نبقي حيث كنّا، فما الذي سيحصل لمن سيأتي بعدنا؟ وإذا كان الآباء يستخفّون بالدين فكيف سيُعمى الأحفاد من كلمة الدين من جديد؟ وإذا كان ملوك القهر قد أخفق في حفظ العهد، فما الذي ننتظره من خلفائه؟

«وإنّي لمحرك أكثر من ذلك، يا ولدي، إن تدهورنا سيستمر. ندعو ذا نحن والإحسان أن يُرل رحمته علينا ويشملنا بوسع رحمته».

وما كان ليثوق لولا أن أرهت ساعة صلاة المغرب. ومكثتُ عنده شهرين، ولا غُفِرَ الله لي، بل لم أحسبهما ساعتين، إذ إلتني ما عرفتُ رجلاً يفوقه فهماً ولم يكن لي ما أعترض به على أي شيء. فإله أو فعله إلا ما كان من صرامته في طريقة لوم امرئ أو إصدار أمر. وما عرفتُ أمراً قط له براعته في تلاوة القرآن وتفسيره، ولا في قراءة وتفسير أي كتاب في العربية أو العبرية [كذا!]. كان صوته جهورياً، ولم تكن ابنته كذلك. فقد كانت واسعة المعرفة، تحفظ القرآن وتعيش حياة طاهرة وقد

كان مما يبحث على الارتياح أن يجد المرء مثل تلك الروعة النفقة [٢]. وعندما استأذنت الوالد واستت بالانصراف كانت الدموع تنهمر من الجانبين. وقد أهدتني الإسة حاتماً وأعطاني «والد جوهرة صغيرة وهو يقول «يا بني، وددت لو استطعت أن أعطيك هدية أخرى، لكن خرائتي قد نصبت. خذ هذه الجوهرة. فهي ترن عشرة آلاف «مارثيدي» ولو كانت ترن مئة ألف ما منعتها عنك». ويوم رحيلي تلا عن مسامي موعظة عن بعثة النبي^(١٠).

من الصعب أن يتخيل المرء حديثاً أكثر إيلاماً. فهنا مثال لواحد من زعماء تلك الأرستقراطية الغرناطية التي قررت في عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م أن تصل إلى نوع من التعاام مع فرديناند وإيزابيلا بعد أن آمنت أن لا سبيل للوثوق في «مبك القهر».

رابعاً: المسلمون في مملكة أراغون

نذكر أن بيتر مارتير في خطابه في القاهرة قد أشار إلى أن التغيرات التي أصابت وضع المسلمين من غرناطة وغيرها في أراضي مملكة قشتالة لم يكن لها تأثير في أقاليم مملكة أراغون (التي تشمل أراغون وقطالونيا وبلنسية). هناك كان للمدجنين من رعايا الملك المخلصين الحق في مواصلة عبادتهم كما كان عهدهم في الماضي، وقد ضمنت تلك الحقوق القوانين المحلية (fueros) التي أقسم الملك على الحفاظ عليها يوم تنصيبه. وثمة صورة مثيرة توضح الفرق بين معاملة المسلمين في أراضي قشتالة وبين ما حدث في أراغون عام ١٥١٥م حول الأقلية المسلمة الصغيرة في نافار (نظيلة وبعض القرى المجاورة). لقد كانت هذه الجماعة القديمة المتجانسة من المسلمين قد برهنت طوال العصور الوسطى أنها من الرعية المخلصة للوك نافار. فقد كان أمراءها حُناهاً مَهرة ورجال مدفعية أبلوا بلاء حسناً في الحروب، سواء في فرنسا أو في جنوب جبال البرت. وعندما قام دوق ألبا بالاستيلاء على نافار لصالح الملك فرديناند عام ١٥١٢ قُتلت اليهود على عدم المساس بحقوق المسلمين، ودام الحفاظ على تلك اليهود مدة عامين (وثمة وصف معاصر لمحاكمة جرت عام ١٥١٣، أي بعد الاحتلال القشتالي، تذكر صراحة أن القاضي قد أقسم اليمين «كما يجب على المعاربي أن يفعل» كما تذكر عرصاً أن أحد المسؤولين في المدينة كان في المسجد وقت المحاكمة) ولكن في عام ١٥١٥م أقرت الهيئة التشريعية في برغش أن الوسيلة الدستورية لإلحاق نافار يجب أن تكون بشمولها بالتشريعات القائمة في قشتالة. وهكذا غدا مرسوم (١٥٠٢) الذي يُهي وضع المدجنين في قشتالة ساري المفعول في المملكة الشمالية (نافار) عام ١٥١٥.

Leonard Patrick Harvey, «Yuse Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes (١٠) católicos», *Al-Andalus*, vol. 21 (1956), pp. 300-302.

ما سدي كان على مسلمي نافار أن يفعلوه؟ ليس لدينا ما يشير إلى أن أحداً منهم قد هرب إلى بلد إسلامي؛ فلا نعلم أكثر من أن بعضهم قد نزح إلى مسافة لا تزيد عن بضعة فراسخ جنوباً في وادي إيبرو (Ebro) وإلى أقاليم أراغون حيث واصلوا حياتهم مدجنين من رعايا الملك نفسه؟ الذي أخرجهم من نافار^(١١)

ولم يستمر هذا الخروج عن المألوف طويلاً، لكن لا يبدو أن الدافع للتعمير قد جاء من جانب الملك فعندما وصل تشارلز (الخامس فيما بعد) إلى شبه الجزيرة عام ١٥١٧م، كان على رأس أولوياته تسلم رعايا الحكم، لا إثارة المتاعب بالتدخل في المؤسسات القائمة، وبخاصة في أراضي أراغون المضطربة. فقد كان الإكراه على التسطر في تلك الأصقاع من مملكة تشارلز نتيجة لأعمال الجماعات الثورية (agermanats) في بلدية عام ١٥٢١ - ١٥٢٢م ومن شبه المستحيل في هذا المجال أن نتناول بإنصاف الجوانب الكثيرة للحركات الثورية التي كانت تشكل مخاطر شديدة على استقرار النظام وعلى الحكومة في كل من أقاليم قشتالة وأراغون في بداية عقد ١٥٢٠م. ففي بعض المناطق وبخاصة تلك الأجزاء من مملكة بلنسية، حيث كانت جماعات المدجنين الكبيرة نسبياً تجد نفسها أحياناً وسط منافسة اقتصادية مباشرة، في أسفل الهرم الاجتماعي مع الكُتَّبة المسيحيين، كانت جماعات الثوار تغتنم فرصة انهيار القانون والنظام لمهاجمة جيروانهم ومناصبهم من المدجنين.

لقد طالما رويت حكايات عن مشاهد مخربة من عُنف الزحاج، في مهزلة من طقوس العماد، كانت أحياء المغاربة فيها تُحْصَر واحداً بعد الآخر بشكل جماعي، وبخاصة في بلنسية^(١٢)، وهي مسألة لا يمكن الدخول في تفصيلاتها في هذا المجال. ففي غاندي (Gandia) حيث بدأت الحركة، على ما يُظن، حل المسيحيون المكائس وأغصان لأشجار وخمسوها في قنوات الري ثم قاموا برش جماعي حولوا فيه جميع المدجنين إلى مسيحين دفعة واحدة وربما كان بوسع هؤلاء «المسيحيين الجدد» أن يحسوا أنفسهم معظوظين. وفي پولوب (Polop) التجأ المدجنون إلى القلعة وصمدوا هناك عدة أيام. وفي النهاية وافقوا على الاستسلام وقبول العماد، فوعدهم الثوار المسيحيون أن يتركوهم وشأنهم لقاء ذلك. وبعد أن تم التعميد، أخذ ٦٠٠ من كانوا في القلعة إلى الموت، وهو عمل يشير إليه الثوار المسيحيون بمرور، لأنه يعني ازياة أرواح في الجنة وريادة نفود في جيوسا (ولا شك أن ذلك يشير إلى الأشياء الثمينة التي نثرها من القتل)^(١٣).

(١١) انظر Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, 2 vols.

(Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901), vol. 1, p. 127.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧ - ١٢٨.

ولا يوجد من يظن أن التنصير الذي تم خلال هذا الهياج المريع من العنف بين الجماعات المختلفة كان مسألة طوعية. هل كانت طقوس العماد باطلة بسبب ذلك؟ لقد درس كثير من علماء اللاهوت هذه المسألة بتفصيل وتوسع، فتوصلوا عام ١٥٢٥م إلى نتيجة حتمية بأن التعميد كان سليماً. أما أولئك المدجنون الذين أصروا على أن اعتناقهم المسيحية لم يكن برضاهم، لذلك عادوا إلى عقيدتهم الإسلامية، فقد قبل لهم إصعاقهم إذا لم «يعودوا» إلى أحضان الكنيسة فإن عقوبة الردة هي الموت ومصادرة ممتلكاتهم^(١٣).

إن لمفاجأة والظلم الصارخ مما صاحب عمليات التنصير في عقد ١٥٢٠ في أقاليم أراغون سبب صدمة كبيرة للمسلمين والمسيحيين المعتندين على السواء. ثمة وصف مؤثر جداً في واحدة من المخطوطات الموريسكية عن اجتماع بين فقيه من كادريته (Cadrete)، وهي قرية قرب سرقطة، وراهب كرملّي ينتمي إلى أسرة معروفة من تجار أراغون من ذوي النمود، هي أسرة مارتيل (Martel). هذه قطعة جميلة من النثر الأندلسي، وها هو الفقيه المذكور باراي دي ريمينشو (Baray de Remincho) يروي الحكاية بنفسه:

«أذكر في سنة تنصيرنا [ويصيف في الهامش: «يوم صندونا»] أن صديقاً أثيراً لديّ، وهو كرملّي يدعى الأخ إيستابان مارتيل وصديق كبير للمغاربيين في هذه المملكة [أراغون] أكثر من غيرها، أرسل إليّ واحداً من خدم دار أبيه حاملاً إليّ أشواقه. وكنت في ذلك الوقت أقيم في مسجد كادريته. ففقت لنؤي بعمل ما توجب عليّ، ولا بدعت منزله، حيث كان في انتظاري، لم يكده يلمحني حتى أطلق صيحة ترحاب، ثم انخرط في ابكاء وقد ستر نصف وجهه. ثم طلب إليّ أن أجلس إلى المائدة معه، فقد كان وقت طعام، فقدم إليّ رقاناً ومرتيات بلنسية، ثم أتبع ذلك بقطعة من اللحم المسلوق، ولو أنه لم يأكل منها، لأن اليوم كان أحد الأحران.

وبعد الطعام دخلنا إلى المكتبة في دار أبيه، فقال لي وعينه معروفتان بالدموع: «استيور براري، ما رأيك في كل هذا الهياج، وبالطريقة اللامسيحية التي عاملوكم بها؟ أما أنا، فبمحزون قلبي وروحي أن أقول بأن ما فعلوه تجاهكم ظلم صارخ». فأجبتُه قائلاً: لقد أذهلني أن قداسته قد أعطى الموافقة على ذلك فأصدر مرسوماً يبيح شيئاً كهذا. فردّ عليّ قائلاً إن البابا لم يُعطِ موافقته، لكن الحكم كان قد صدر من مرسوم مانترا (Mantua) [ولم أعتد إلى اليوم إلى تفسير لهذه العبارة] وأن قداسه قد وقع المرسوم لأن بعض الكرادلة الفرنسيين قد تأمروا علينا. وبعد كلام كثير، قلت لهم لا يُبدون كثير احترام لجلال إلههم. فالإهانات التي كنا نتحملها كل عام في الشوارع

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٧.

كان فيها الكهابة. فأجلب، وقد زاد معرفة بما كنت أكتبه، إننا لم نعد بعد في فترة السماح، بل صرنا إلى فترة البكاء.

كان هذا الصديق يشعر بالتعاطف معنا حتى إنه لم يتوقف عن عرض قصصنا أمام المطارنة والجمعيات [ولا تشير الكلمة الإسبانية إن كانت تلك الجمعيات كنسية أم مدنية] ولا عن التنديد بأولئك الذين وافقوا على ما جرى لنا. وقد تجمع حوله خلق كثير للاحتجاج والوقوف بوجه الملك ووزرائه، وكان قد صمم على ذلك لو لم يعاجله الموت بعد شهرين. وكان قد طلب إلي، إذ حصرته الوفاة، أن أقيم له مراسيم الجسار، إذ كنت قد ررنه في مرضه. وقد يكث لوفاته، فقد كان صديقاً مخلصاً. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً ازدادت ديانتنا ضعفاً. وبعد ثلاثة أشهر أعلقوا المساجد، ومن أجل ذلك هرب كثير من العلماء إلى مناطق أخرى حتى هدأت الأحوال.

لقد بدأت كتابة هذه المصول بعد التنصر المذكور بثماني سنوات، بمساعدة تلميذ لي ذي ذرية وبران وذكاه لمّاح وقدرة كبيرة على شرح المصوص، وكان قد ولد في أريبالو (Arévalo) وقال إن والدته كانت مسيحية مدة خمسة وعشرين عاماً. وقد ساعدني في تجميع هذه المواد بعمد الله الحق العظيم.

ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً، أي منذ عام ١٥٢٥م أو ١٥٢٦م، لم يكن باستطاعة أحد أن يهاجر بإسلامه في أي جزء من أجزاء شبه الجزيرة الأيبيرية. ففي عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م انتهت إسبانيا ذات الديانات السماوية الثلاث. وقد انتهت إسبانيا اندجنين عام ١٥٠١ - ١٥٠٢م (فشتالة) وعام ١٥١٥م (نافار) وأخيراً عام ١٥٢٥ - ١٥٢٦م (أراغون وقطالونية وبلسية) ولا شك أن الإسلام قد استمر في الوجود، ولكنه كان إسلاماً سرّياً.

خامساً: الإسلام بعد التنصير القهري

من المدهش أنه لم يحصل تغيير كبير في أوضاع المسلمين في إسبانيا بعد أن أرغموا جميعاً على التحول من دينهم إلى النصرانية. ولم يتبع ذلك أية حملة ناشطة من التشهير الجماعي، أو أية موجة من الاضطهاد أو التعذيب. كما لم يحدث الكثير خلال حوالي ربع قرن بعد ذلك. ولا يخلو تفسير هذا الأمر من غموص. فمن نعم بوجود اتفاقات بين الموريسكيين والملك أتاح للموريسكيين أن يكسوا فيها الوقت فقد قدم الموريسكيون إعانات مالية كبيرة للخزينة الملكية ضمنمت لهم وعوداً أن يبقوا في مأم من محاكم التفتيش لفترات طويلة من الزمن. ونسمع عن خمس ألف دوقية دفعها موريسكيو بلسية عام ١٥٢٥ مثلاً، وأن تلك الصفقة قد حظت بقول من الكارديال مازيكي مطران وكارديال إشبيلية، ورئيس محكمة التفتيش من عام ١٥٢٣ - ١٥٣٨م

أما لماذا يدخل التاج الإسباني في مثل هذه الصفقات فهي مسألة مهمة، لكن الإجابة عن التساؤلات يجب البحث عنها خارج تاريخ الموريسكيين أنفسهم. من الواضح أن من بالغ الأهمية بمكان أن يستطيع الموريسكيون تقس الصعداء لفترة من الزمن ولو جاز لنا أن نحكم من كتابات ماثيو دي أريبالو فإن هذه هي الفترة التي قام بها العلماء المسلمون في أراغون باتخاذ خطوات تزويد المؤمنين بكتاب عن العقيدة الإسلامية وشعائرها باللغة المحلية: وهي الفترة التي كان فيها ما قدمه إيث دي خيبر لدجنني فتشالة قد وُصع قيد الاستعمال الأوسع. فلماذا إذن أحضرت السلطات المسيحية في الإمادة من الاندفاع الذي وفّرت سياسة التنصير بفعل ثوار بلنسية؟ إن من بين العوامل المهمة حقيقة أن عامل أغنى امبراطورية في العالم كان في عوز دائم للسيولة النقدية. لذا كان تقديم الأعطيات الكبيرة مسألة لا يمكن تجاهلها. وقد رأينا كذلك من كتابات باراي دي ريمنغو أن السياسة الجديدة لم تكن تفتقر إلى معارضين. وقد يبدو أن الأخ إيسبان مارتل كان يعترض على الطريقة اللامسيحية في ما كان يجري لأسباب تتعلق بالضمير، لكن أسباباً اقتصادية قد تكون سبب تضرر أفراد الطبقة الأرستقراطية في أراغون وبلنسية. إن إلغاء الوضع المنفصل لكثير من العمال الزراعيين كان يحني المفاصرة بالإخلال بالتوازن في النظام الاجتماعي. فقد كان المسيحيون من أصحاب الأراضي الواسعة التي كان يديرها المدجنون يخشون على أرباحهم أن تصاب بأذى. لكن إدخال التغييرات المؤثرة يستدعي نشر طاقات بشرية قد لا تكون متبصرة عند الطلب. ففي بلنسية ربما كان الموريسكيون ما يزالون يشكلون ٣٠ بالمئة من مجموع السكان، وفي بعض المناطق من أراغون ربما كانت هناك تجمعات مشابهة. ويجب ألا ننسى أن تلك السنوات كانت بالغة الأهمية بالنسبة للتبشير بالمسيحية في العالم الجديد.

فقد كان المتحمسون من القساوسة، الذي يحذون أنفسهم مدحورين لأعمال التبشير، يرون فرصاً أعظم تنتظرهم في الأمريكيتين. لكنهم كانوا يشعرون بأنهم لو حاولوا إقناع المسلمين في بلادهم لمواجهة مصاعب جمّة لم يملح في مواجهتها قبلهم سوى نفر من القساوسة قليل. فلم يكن من المستغرب لذلك أنه بعد التنصير الشكلي ترك المتنصرون الجدد وشأنهم، في غالب الأحوال. فهم إذا تهيّبوا لمواجهة العامة كان بوسعهم مواصلة العيش مثلما فعلوا يوم كانوا في حكم المدحجين.

كان نظام التسامح القائم بالنسبة للموريسكيين قد انتهى بهذه بمجيء فيليب الثاني إلى حكم، ولو أن السياسات الجديدة لم توضع موضع التطبيق حتى أواخر عقد ١٥٦٠م. ففي عام ١٥٦٧ صدرت تشريعات لا تكتفي بمجرد أن تتحول إلى واقع ملموس حالات التنصير الشكلية التي جرت في بدايات القرن السادس عشر. (ويذكر في هذا المجال أنا بذاتنا نجد كلمة «موريسكي» قيد الاستعمال في المصادر المعاصرة في الإشارة إلى المتنصرين الجدد، ويشكل أكثر دقة. وبحلول نهاية القرن أصبح استعمال

صحة «موريسكي» بهذا المعنى المحدد استعمالاً قياسيًّا. وكانت مراسيم ١٥٦٧م لا تكتفي بأن يراعي الموريسكيون الشعائر الدينية، بل كانت تتعلق كذلك بخصائصهم الثقافية المميزة. فقد أرغم الموريسكيون على التخلي عن لغتهم العربية، وملابسهم المميزة، وعاداتهم في المرواح، وإجراءاتهم في الصحة والنظافة (الحمامات) الخ وقد ظهر دفاع قوي رزين عن تلك الأمور القديمة من جانب فرانشيسكو موليث مولى (Francisco Núñez Muley) وهو فرد بارز من إحدى الأسر النبيلة، نجح في الانتفال من كبار بني نصر إلى جنى الأرستقراطية المسيحية. وقد نادى بأن الخصائص الثقافية للمجتمع المرابطي التي صدرت ضدها التشريعات الجديدة ليست في حد ذاتها تخريبية. أما بخصوص اللغة: أليس بين من يتحدثون العربية مسيحيون طيبون في الشرق الأوسط ومالطا؟ (وقد كانت مالطا بالطبع جزءاً من الإمبراطورية الإسبانية حتى عام ١٥٣٠م، لذا كانت هذه حجة ذات أثر بالغ) وبخصوص الملابس أشار مولي إلى أن إسبانيا، شأن كثير من الدول الأخرى، تفتخر بوجود أنواع كثيرة من الأزياء الإقليمية، لكن الذي سمعت التعليمات الجديدة هو الزي الإقليمي في غرناطة وحدها. وأصاب قائلاً «في جميع الأحوال، الجبّة لا تصنع الراهب». أم عن التشريع الذي يمنع وجود الحمامات العامة، فقال إن الحمامات كانت موجودة دائماً في جميع الأقاليم. فإذا منع الناس من الذهاب إلى الحمامات للاغتسال، أو من الاغتسال في بيوتهم، فإلى أين يذهبون؟

وكان ما ساقه نونيث مولى من حجج قوياً، لكن مذكرته أخفقت في قناع السلطات بالعدول عن رأيها. وقد اضطر موريسكيو غرناطة إلى تنظيم أنفسهم من أجل حماية مصالحهم، وبعد قليل كانت محاولة فيليب للإسراع بعملية التمثّل سبياً في قيام تمرد صريح. وقام زعيم الثوار فرناندو دي فالور (Fernando de Valor) بتدعيم مركزه ورثاً لمخلفات الأندلس، فاتخذ لنفسه اسم ابن هوميّا (Aben Humeya) (أي: ابن أمية، تخليداً للأيام العظيمة في عهد الخلافة). وقد أقاد كذلك من النص القرآني في عدد الروجات (فاhtarهم من عدة أقاليم يساعد في تقوية التحالفات السياسية التي كان يعتمد عليها).

لقد مرّ بنا أن مسلمي غرناطة سبق لهم أن طلبوا المعون من العثمانيين ولم يحصلوا على ما أرادوا. لكن سلطات الولاية في الجزائر كان بوسعها إرساء إمدادات وأسلحة، بل خبراء عسكريين وأعتاد صغيرة من الجنود. وهكذا غدا التمرد يشكل تهديداً مباشراً للملك فيليب على أرض شبه الجزيرة، وهو أمر لا يمكن تجاهله. ولم يكن من السهل إخماد التمرد. فقد كان أهل المنطقة في وضع متفوق لأنهم يحاربون في أرض يعرفونها. لكن أحد أسباب الضعف كانت في ما نشب من خلاف بين انقادة المسلمين. فقد اغتيل ابن أمية في انقلاب دبره الخبراء العسكريون الأتراك؛ ثم قتل خلفه ابن عتو على يد رجاله. وبعد أن حشد فيليب قوات كبيرة في الجبال، ومرض

في بعض الأماكن عمليات حصار ضد مواقع المورييسكيين (مثل غاليرا (Galera)) وهذا من المألوف في الحملات العسكرية الكبرى، استطاع الإسبان أن يوفروا لقوتهم الغلبة. وهل كان من المتظر غير ذلك؟

وننتقل الآن إلى الفترة الأخيرة من تاريخ المورييسكيين، وهي فترة محزنة لكنها مشيرة. فمع أن التصوق العسكري لمملكة قشتالة كان واضحاً للجميع منذ أواخر القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي وحتى عام ١٥٧٠م فقد كان بوسع أتباع الإسلام السري في إسبانيا أن يفكروا بمقاومة عسكرية كأحر إجراء يائس. إن القضاء على ثوار غرناطة، وطرد جميع السكان المورييسكيين تقريباً من غرناطة، واتخاذ السلطات في كل مكان موقفاً أشد حذراً وعدوانية تجاه المورييسكيين قد غير الأجواء، حتى في مناطق لم يُعرف بها عن المدجنين المسلمين القيام بأي أذى على الإطلاق. وقد أجهل إلى مناطق داخلية أمة الفرناطيون وغيرهم من الجماعات الذين يُظن في وجودهم خطر لو بقوا في مواطنهم وأراضيهم. وكان الغرض من هذه السياسة الإسراع في عملية الثقافة والتبشير المسيحي. والذي كان يحصل غالباً هو إدخال الاضطراب إلى أحياء المغاربة الهادئة في العادة، إذ يتسبب القادمون الساخطون في إثارة الشعور بالفوارق الثقافية والدينية في مجتمعات كان الناس فيها قد تعلموا كيف يتجنبون مثل هذه المسائل المسجة. فحتى عام ١٥٧٠م كان التنوع بين المسلمين في مختلف أصقاع شبه الجزيرة مسألة ملحوظة. لذا يجب النظر إلى تاريخ الممالك المختلفة وثقافتها حل أنها ظواهر معقدة ومنفصلة. وبعد عام ١٥٧٠ لم تمخ جميع الفوارق الإقليمية، وبقيت بلنسية بشكل خاص، وهي آخر جماعة كبيرة تتكلم العربية حل الأرض الإسبانية، تشكل حالة مستقلة. ولكن بعد عام ١٥٧٠م بوسمنا الحديث عن مشكلة مورييسكية واحدة. وكانت سياسة تحويل المورييسكيين من منطقة إلى أخرى كارثة لا تزول من وجهة نظر السلطات المسيحية.

لقد أدرك المسيحيون أن سياساتهم لا تؤدي بهم إلى نتيجة، وأن المورييسكيين (وقد نحضروهم مبدأ «التفتة» كما نعرف الآن) كانوا صامدين بوجه مساعي التبشير، فرأوا يجادلون طويلاً لإيجاد حل لهذه المشكلة المستعصية. وهذا لهم طريقان واسعان. الأول مضاعفة الجهود التبشيرية والتعليمية للوصول إلى تنصير كامل. والآخر هو الاقتناع بأن أي تنصير لا يمكن أن يتم بسبب الصلال المطلق لهؤلاء الساس (وهي التبعة نفسها التي تعرضوا إليها بخصوص اليهود عام ١٤٩٢م). وبعد هذا الاقتناع بالإحفاق كانت الخطوة التالية التفكير بالطرد (على غرار ما حدث عام ١٤٩٢م) وكان ثمة بالطبع طريق ثالث محتمل: الاعتراف بأن حوادث التنصير الأولى كانت خطأ (لاهوتياً وأخلاقياً وسياسياً) ومن الواجب إلغاؤها. ولم يكن ثمة من يدعو إلى مثل هذا الانقلاب الكامل في السياسة، لأن ذلك ما كان ليلقى القبول لدى جميع الأطراف في مجتمع الأعلىية. ويبدو أن المعارضين لقضية الطرد ما كانوا يريدون عرض حجج

عامة عن الطرد المقترح نفسه، بل كانوا يميلون إلى الاهتمام بقضايا جانبية مثل قضية الأبطال المبعدين.

من الصعب على باحث في القرن العشرين ينظر في هذه الأحداث فمدرك أن مصير أطفال يمتلئ إيمانهم يمثل مشكلة خلقية لعدد من المسيحيين قد لا يمانعون في قبول اقتراح بطرد عشوائي لجميع البالغين. وكانت المخاوف التي تراود معارضي الطرد تصدر عن الإدراك بأنه لو أرسل جميع الموريسكيين للعيش في بلاد إسلامية، إذن لأخذوا معهم عدداً من الأبطال والصغار الذين لا يمكن أن يجاسبوا على ما يصدر منهم. وهؤلاء الأبطال، الذين كان يمكن إتقاذهم ليصبحوا مسيحيين في إسبانيا، سوف يشأرون في النفس، دون شك، على تربية إسلامية جيدة. وهكذا كانت سياسة الطرد تحمل في طياتها حقوة. وغداً من الواجب ضمان النقاء الديني والوحدة الدينية عن حساب إدانة أفراد قليلين.

لقد بقيت فكرة الطرد مجرد اقتراح لمدة طويلة، ولكن ليس بسبب صعوبة حل معضلات كهذه. وعندما حل وقت الطرد أذيع الخبر حالاً صار في الإمكان تحريك القوات العسكرية اللازمة (وقد توفر تلك القوات أخيراً بعقد هدنة ١٦٠٩م مع الأراضي المنخفضة، والصلح مع فرنسا، ومع جيمس الأول ملك انكلترا). ولكن من الخطأ الحكم على معارضي الطرد بأنهم غير محلين ومرتبكي العقول. وربما كان التفكير بمشكلة الأطفال قد نشأ جزئياً من الإدراك بأن محادثات كهذه من شأنها أن تحمل الغالبية التي رعت بالطرد تدرك ما يطوي عليه ذلك الأمر من الإنسانية.

وليس لي علم بما يشير إلى أن الموريسكيين داخل مجتمعاتهم الخاصة كانوا على دراية بهذه الانقسامات بين حصومهم الكاثوليك. فحتى النهاية نجد بعضهم عازماً على ضمان بقاءه داخل إسبانيا (مثلما كان هناك من ينشوق لو يتاح له الخروج). ويمكن تقسيم الموريسكيين الراضين في البقاء في إسبانيا في هذا الطور الأخير إلى صنفين. أولهما، والأكثر أهمية، أولئك الذين كانوا يطلبون الموت من الخارج، حتى في هذه المرحلة المتأخرة. وكما سيمر بنا، قد انتهت مثل هذه الخطط إلى كارثة. والصنف الثاني هم أولئك الذين رغبوا في البقاء من خلال عملية يمكن أن توصف بالتفعل الروحي والثقافي. وقد استطاع هؤلاء السجّاح أول الأمر بشكل مدهش، ولمدة طويلة، كما سيمر بنا، ولو أن مشروعهم أصابه الإحباط بعد حين.

سادساً: عون خارجي في الفترة الأخيرة

كان من الطبيعي للموريسكيين الباحثين عن عون خارجي أن تتجه أفكارهم أول الأمر إلى تركيا العثمانية، ولو على مبدأ أن عدو عدوي صديقي. لكن هذا المبدأ نفسه قد كسب للموريسكيين في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر عدداً

من حلفاء محتملين في أوروبا كذلك، وبخاصة في أوروبا البروتستانت.

إن الحكاية الكاملة للسياسة العثمانية تجاه الموريسكيين ما تزال بانتظار من يرويها، ولو أن أبحاث هسن (Hess) والدكتور عبد الجليل التميمي وآخرين قد بدأت تلقي الأصواء على ما كان غامضاً. وعندما يتم التدقيق في السجلات العثمانية يستطيع المرء لقول إنه لن يكون هناك نقص في المراجع. ففي دراسة رائدة قام بها دي غروت (De Groot) حول السياسة الهولندية تجاه الباب العالي (١٩٧٤) تنضح أهمية هذا الموضوع خلال عهد حليل باشا، مثلاً. ولكن بالنسبة للموريسكيين في أراغون وبلنسية، كان الأتراك، حتى الأتراك في الجزائر، بعيدين عنهم؛ أما بروتستانت فرنسا فقد كانوا في أبرشيات القرية منهم. فلا يُستغرب إذن أن يعتنقوا معاداة مع نائب الملك هنري الرابع في نافار الدوق دي لا فورس (Duc de la Force). ولا يبدو أن ثمة ما يدهو إلى الشك في حسن نوايا الطرفين (ولو أن وعد الموريسكيين بتقديم أربعين ألف جندي مسألة أخرى). وفي عام ١٥٩٣ لم يعد هنري الرابع بروتستانياً بالطبع، فصار من الخطر الكبير أن يشير ضده الكاثوليك في فرنسا. وصار استعمال الورقة الموريسكية بمثل الاقتراب من الكارثة بالنسبة إلى هنري الرابع.

إذ كان الموريسكيون لم يحالفهم الحظ في معادياتهم مع الفرنسيين، فقد كانوا أقل حظاً في ما توقعوه من الإنكليز، أو من الإنكليز والاسكتلنديين بعبارة أدق. فلم يكن من المنتظر قطعاً أن تفعل الملكة إليزابيث الأولى ما فعله هنري ملك نافار فتتقلب إلى الكاثوليكية. فقد كان هناك عملاء إنكليز في إسبانيا طوال فترة حياتها، كما كان هناك دبلوماسيون إنكليز ناشطون في مراكش وغيرها. ففي خضم المكائد التي كان يحولها هؤلاء، لم يُقدّر للموريسكيين أن يقوموا بدور مهم فيها، ولكن في نهاية عهد إليزابيث هذا الموريسكيون موضح تشجيع. لكن الذي حدث أن إليزابيث توفيت عام ١٦٠٣ وكان حليفها جيمس الأول (ملك إنكلترا) غير مسرور إذ علم أن مملكته الجديدة كانت مشغولة بمفاوضات، لو قُدر لها النجاح لأدت إلى تمرد بين رعايا ملك إسبانيا. ولا يقتصر الأمر على أن جيمس كان شديد الإيمان بالحق الإلهي في حكم الملوك، إذ إنه قد نشر كتاباً بعنوان *Basilican Doron* حول هذا الموضوع (كما نشر كتاب آخر هو بيانه السياسي يبرز فيه الموقف نفسه). علو أن تلك الاتصالات استمرت، لهذا الملك في غاية الحمق؛ ثم إن سياسة حكومته، على أية حال، كانت تسعى إلى السلام مع إسبانيا، وقد تم ذلك بسرعة بموجب معاهدة لندن ١٦٠٤. وهكذا وجد الموريسكيون أنفسهم يفتقدون حليفاً أجنبياً آخر، والواقع أن الأمور لم كان لها أن تكون أكثر سوءاً بالنسبة لأولئك الذين انعموا في التآمر السابق، إذ يبدو من المحتمل أن كثيراً من أسرار العهد السابق قد سلمت إلى السفير الإسباني، تدعيماً للاتفاق الجديد بين البلدين.

وثمة حاكم آخر كان يحتمل وقوفه إلى جانب المورييسكيين، هو أحمد المصور الذهبي السعدي، لكنه توفي عام ١٦٠٣. فقد كان للقوات المورييسكية دور مهم في حملته لفتح السودان (أي إمبراطورية سونغهاي) عام ١٥٩١ وكان للمقادير الهائلة من الذهب التي أرسلت شمالاً إلى مراکش أن وفرت لأحمد الوسيلة لإعداد خطط طموحة. وربما كان لدى المورييسكيين ما يجذوهم إلى شيء من الأمل في الحصول على دعم، ولكن بعد وفاة أحمد حصل خلاف لبعض الوقت بين ثلاثة حصوم كلهم يطالب بالعرش وهكذا خاب الأمل مجدداً في الحصول على عون خارجي.

ويذكر في هذا الصدد شخص مورييسكي مهم تستحق سيرته مزيداً من التوضيح، لأنه كان المترجم الإسباني لخلعة أحمد، مولاي زيدان. واسم هذا المورييسكي أحمد بن قاسم الحجاري، وقد قام بسفارات إلى البلاط الفرنسي، وحتى إلى هولندا، حيث أقام زمناً في بلاط موريس رئيس الدولة. وبعد وصفاً لهذه الرحلة وغيرها في كتاب سيرته بعنوان كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين وهو كتاب يستحق أن يعرف بشكل أفضل، إذ نجد فيه الكثير من أخبار المورييسكيين في منقاهم، مما يقع خارج حدود هذا البحث.

سابعاً: الجبل المقدس في غرناطة

وهكذا بادت بالفشل جميع محاولات المورييسكيين للحصول على عون، وآخر فصل في تاريخ المورييسكيين الديني والثقافي هو ما أدعوه بمحاولة البقاء عن طريق التغلغل الروحي. لقد درس هذا الموضوع بالتفصيل في الأزمنة الحديثة باحثون مثل كندريك (Kendrick) والأب كابانيلاس (Father Cabanelas) وكارلوس ألونسو (Carlos Alonso) وماغرتي (Hagerty)، وغيرهم؛ وليس لي ما أصيب إلى ما كتبوه في ما بقي لي من مجال. ولكن، لا بد من كلمة حول الموضوع، إن لم يكن لشيء فلأن آخر الكتب التي كتبت بالعربية في إسبانيا ما يزال يختلف نوع من الموضوع.

ولا بد من اختصار حكاية طويلة مشقة. فقد ابتهج كثير من الغرناطيين عندما اكتشف الناس ما حسبهو محلعات مسيحية تعود إلى القرن الأول للميلاد. وقد حدث ذلك عام ١٥٨٨ في أراضي الكاتدرائية، وثانية عام ١٥٩٥ في تلة حارج حدود المدينة (تعرف اليوم باسم الجبل المقدس (Sacromonte)). وقد ابتهج المسيحيون، لأن كنيسة غرناطة، التي كانت منذ عام ١٤٩٢ تقتقر إلى نقائس قديمة تعود لها، قد اكتسبت الآن محلعات لا تقل قداسة عما يوجد في كنائس أخرى في إسبانيا. فقد كان النظر أن هذه المكتشفات تعود إلى زمن التبشير بالمسيحية في البلاد على أيدي تلامذة القديس جيمس. فعلى الرغم من طرد جميع المورييسكيين من غرناطة بعد انتفاضة ١٥٦٩ - ١٥٧٠ فقد تحلّف في المدينة عدد قليل من الناس من أصل مورييسكي. وكان

هؤلاء موضع ثقة التاج أمثال ألونسو ديل كاستيلو (Alonso del Castillo) وهو مترجم قديم خدمة كبيرة خلال تمرد غرناطة، إذ كان يترجم ما يُنتَم من أخبار العدو، بل إنه نظم دعاية انتشرت بين صفوف الموريسكيين. وقد استدعى ألونسو بين آخرين لمحضر الألواح الرصاص التي دُوت عليها نصوص مفضلة (وتدعى الكتب الرصاص (Libros Plúmbeos)) وكانت تشكل أهم تلك المُلقى. وعلى الرغم من أن الخط بالغ العراة فقد تم التعرف على الكتب الرصاص على أنها مكتوبة بالعربية وهكذا أصبح ألونسو ديل كاستيلو أحد المدعويين للقيام بالترجمة بوصفه المترجم الرسمي (فقد سبق أن تعامل بمراسلات الدبلوماسية مع مراکش، مثلاً).

وقد بلغ عدد هذه الكتب أكثر من عشرين كتاباً، وأغلبها نصوص قصيرة نسبياً، بحيث تشكل مجموعها ما قد يعادل كتاب للعهد الجديد بركته. وقد اتضح أنه يمكن وصفها كنوع من الملحق لأعمال الرسل، ولو صح أنها أصيلة لاعتُبرت ذات أهمية بالغة. فقد كانت تحوي، بين أشياء أخرى، أوصافاً لمجالس الكنيسة في القدس، غير معروفة في مصادر أخرى، وفيها تسجيل للكلمات التي نطقت بها مريم العذراء نفسها أو كلمات القديس بطرس أو غيرها. إن حقيقة كون هذه الكتب مكتوبة بالعربية يكفي للشك في أصالتها. ولم يكن الرأي أنها نصوص مترجمة إلى العربية، بل كان يقال إنها كتابات أصيلة بتلك اللغة، تعود إلى أقدم العصور في تاريخ الكنيسة، وقد حفظتها من البلى تلك الألواح الرصاص عبر ما خبر من قرون.

ولم يكن في غرناطة وخبرها هوز لرجال ذوي معرفة (ومنهم الراهب اليسوعي من أصل موريسكي، إغناسيو دي لاس كاساس (De las Casas) الذي أشار إلى أن اللغة العربية لم تكن مستعملة في ذلك التاريخ (فهي لم تظهر إلا بعد مرور خمسة قرون). أما المدافعون عن تلك الكتب، وكان منهم كثير مستعدون للدود عن مثل تلك المخنعات، الفُتمة، فقد التفوا حول تلك المشكلة بالقول إن العربية هي اللغة المستعملة في فلسطين. لذا وجب أن تكون تلك النصوص من أقدم الأمثلة على تلك اللغة في شكلها المكتوب. وقد خدت هذه المناقشات بين العلماء ثانوية الأهمية عندما اجتاحت المواقع الأثري موجة من أصحاب الإيمان، وعادته مشغلاً بخطاء من الصناديق

كانت هذه الكتب مسيحية من حيث الأساس اللاهوتي، ولواقع أن أحد الأسباب التي جعلتها موضع ترحيب معثل هذا الحماس كونها تشير إلى ما يدعم المبدأ الذي ما زال بحاجة إلى تفسير، وهو مبدأ «الحل بلا دَس» عند مريم العذراء الماركة (مريم التي لم تلمسها الخطيئة، كما كانوا يقولون). لكن مسيحية هذه الكتب كست حدة الأتمس الحساسيات الإسلامية. فلم يرد ذكر لمزلة المسيح بوصفه ابن الله، بل بوصف بأنه «روح الله» وهي عبارة ترد في النص القرآني نفسه. وثمة حاجة إلى

أبحاث كثيرة حول هذه التصوص ذات اللغة البالغة الصعوبة (كما أن الأصول العربية لكثير منها لا يمكن الوصول إليها في سجلات المكتبة المقدسة في روما، حيث أودعت بعد أن صدر التحريم على تلك الكتب عام ١٦٨٢، فما عد من الممكن الإضلاع سوى على بعض منها وحسب) لفلنك نحن ما نزال غير واثقين بما كانت ترمي إليه تلك التريعات. إذ من المحتمل كذلك وجود فريقين من المرتفين المتناهسين كانوا يستعملون تلك الألواح وسيلة لنشر أفكارهم. ولا مفر من الاستنتاج أن بعض هذه الكتب، وبخاصة كتاب مواهب ثواب حقيقة الإنجيل تحوي على ما يمكن وصفه بأدنى قاسم مشترك بين المسيحية والإسلام. فالديانة هنا مسيحية، ولكنها مسيحية مشددة من تلك الخصائص المذهبية التي يحسبها المسلم الورع مؤذية أو غير مقبولة (مثل البوة الإلهية) وتؤكد على بعض العناصر التي يجدها بعض المسلمين مأنوسة. تعبر هذه الكتابات عن احترام للعرب الذين يعزى إليهم دور حاس في إيصال هذه الكتب، وعن احترام بلغة العربية إذ يرد فيها الكثير من الكلمات والعبارات المعروفة من القرآن ومن مصادر إسلامية أخرى.

لو اتفق أن جماعة من الموريسكيين فقدت الأمل في إمكان العيش في إسبانيا حتى بصفتهم من أصحاب الإسلام الشري، فإن هذه صيغة من المسيحية كانوا سيجدونها مقبولة بشكل من الأشكال. أما إذا إذن آخر سلسلة طويلة من الكتب العربية التي كتبت في الأندلس: كتابات مسيحية أبوكريفية (Christian Apocrypha)، قد تكون من عمل موريسكي كان يعمل في استخبارات الملك فيليب الثاني

ثامناً: الطرد

كانت مشكلة الموريسكيين السياسية تشغل بال الساسة الإسبان طوال القرن السادس عشر. كان الموريسكيون يُعدّون خطراً بسبب علاقاتهم مع أعداء إسبانيا، وبخاصة أعداء إسبانيا في العالم الإسلامي. لكن ضررهم لم يكن في ما كانوا يفعلون بقدر كونه في مجرد وجودهم في البلاد. فمجرد وجودهم يشكل خطراً يتهذه مفهوم الهوية الوطنية. فكيف لإسباني حقيقي أن يكون سوى كاثوليكي حقيقي؟

لقد نادى بعضهم بسياسات متطرفة لمعالجة هذه المشكلة وذلك عند الحرب الثانية في الثمشتات بين عامي ١٥٦٩ و١٥٧٠م وفي بداية القرن السابع عشر ترايدت الأصوات الداعية إلى حل جذري ونهائي. فمتى، إذذا، تم التوصل إلى قرار الطرد؟ إن إحدى المراحل المهمة في بلورة هذه السياسة توجد في التحرير المؤرخ في كانون الثاني/يناير ١٦٠٢، وقد رفعت إلى الملك لجنة خاصة تكونت للدراسة المشكلة، قوامها دوق ليرما (Duke of Lerma) وكونت ميراندا (Count of Miranda) وعاسبار دي كوردوبا (Gaspar de Córdoba) كاهن اعتراف للملك. ولكن من المصل أن يقول إن

طريقة اتحد الفرار في تلك الفترة كانت مسؤولية هؤلاء الثلاثة (ولو أنه من المؤكد أن ليوما كان على رأس الداعين لتلك السياسة وعلى رأس المنفذين لها) لكن الفرار لحارم بطرد جميع المورييسكيين لم يصدر عن الديوان الملكي حتى التاسع من نيسان/ أبريل عام ١٦٠٩. وليس من باب المصادفة أن يكون ذلك اليوم كذلك هو يوم عقد «هدنة الإشتي عشرة سنة» مع الأراضي المنخفضة. (ويجب ألا يغيب عن البال كذلك أن السلام قد حلّ أيضاً مع فرنسا وانكلترا). لقد توفّر لإسبانيا أخيراً قوات تستطيع بشرها للإشراف على الطرد. وفي ١٦٠٩/٨/٢٢ نشر أول مرسوم عن الطرد يتعلق بمملكة بلنسية. ولم يظهر مرسوم واحد يخص إسبانيا جميعها. إن الوقائع لدستورية المعقدة في إسبانيا في بواكير القرن السابع عشر، إلى جانب ضرورة لثريث الحكيم، دعت إلى تعدد في إصدار المراسيم والتصريحات في عدد من التواريخ: ففي أراغون مثلاً لم يُعلن المرسوم حتى ١٦١٠/٥/٢٩، ولا يمكن القول إن العملية قد تمت قبل حلول عام ١٦١٤. وقد أتاحت المواعيد المتباعدة للسلطات الإسبانية أن تشر قواتها وتتعامل مع المناطق المختلفة والجماعات المتباينة واحدة بعد الأخرى. ويمكن مقارنة هذه لعملية في السجّاح الإداري بالتنظيم الرهيب الذي أجراه النازيون في تفرغ أحياء اليهود في أوروبا. فقد أخذت سجلات دقيقة عن المطرودين، ولم تكن الأرقام فيها محض تقديرات بل إحصاءات بالغة الدقة عن جماهير المورييسكيين (تخضع حالياً للتدقيق ومعاودة التدقيق). وقد أجرى هـ. لابيير (H. Lapeyre) تحليلاً دقيقاً شاملاً لهذه الوثائق فقدر أن جميع المطرودين بلغ عددهم ٢٧٢,١٤٠ مشيراً إلى أن هذا أدنى رقم محتمل. وإذا أخذنا بعين الاعتبار عدداً محتملاً للعدد لسبب أو آخر أو عدداً ممن ماتوا في الطريق، يكون عدد المطرودين قد بلغ ثلث مليون نسمة، من أصل السكان البالغ عددهم ثمانية أو تسعة ملايين نسمة. وقد سلّخ هذا العدد الهائل من الناس عن ديارهم في فترة تقل عن خمس سنوات، وأغلبهم خلال أول سنتين بعد صدور المراسيم الأولى.

وقد ظهر لحول من بروز مقاومة مسلحة من جانب المورييسكيين، ولكن الواقع أن عدداً قليلاً من المناطق مثل سييرا دي إسبادان (Sierra de Espadán) ومويلا دي كورثس (Mucia de Cortes) قد ظهر فيها شباب ذهبوا للقتال متحصنين بالنلال. لكن أسلحتهم البدائية لم تكن قادرة على مواجهة جنود غرّسوا في القتال في الأراضي المنخفضة ويطاليا.

وفي بعض المناطق كان الطرد مقبولاً تقريباً، لأنه كان يبشر بهيبة العذاب وبداية لطريق نحو العودة إلى الإسلام. وطالما حاولت السلطات الإسبانية أن «تقع» المورييسكيين من معادرة إسبانيا والذهاب إلى أقطار إسلامية. لقد شاعت الأحبار أن توسع المورييسكيين أن يغادروا هلتاً، والأكثر من ذلك، أن الحكومة ستدفع أجور سفرهم، وهو ما يصعب تصديقه (إد سرعان ما بدأت السفن التي استأجرها البلاط

تطلب بأجور السفر). وفي مرسية استطاعت الجماعة الموريسكية المتجانسة والصغيرة نسبياً، وبمساعدة فاعلي حير مسيحيين، أن تؤجل يوم الرحيل الموعّد ولكنهم طردوا جميعاً في عام ١٦١٤. ومن المعجيب أن أكثر من أفلح في التملّص من ذلك القرار هم سكان أبرشية طرطوسة (Tortosa). فعلى الساحل الذي لا يبعد أكثر من بضعة أميال عن طرطوسة نفسها، عند ميناء الرمال (El Puerto de los Alfaque) أرغم أربعمون ألفاً من الموريسكيين الأشداء في أراغون على ركوب البحر لكن الموريسكيين الناطقين بالقطالونية في المناطق الساحلية يبدو أنهم قد مالوا دعماً وتعاوناً من السلطات الكنسية في منطقتهم، فنجوا من الطرد هائياً (ولو أنه لا يعرف من وجود أية جماعة إسلامية تحلّفت هناك).

ومثلما كان الطرد عملية معقّدة داخل إسبانيا، حيث كانت ردود الفعل المسيحية تتراوح بين تعاطف صريح مع أولئك المطرودين وبين الابتهاج بهزيمة الأعداء القدامى، كذلك كان الأمر خارج إسبانيا، إذ كان بعضهم يُعامل بلطف بالغ، وبعضهم يُستغل أو يُضايق وفي بعض الأحيان يُقتل من أجل ما كانوا يحملون من قليل المتاع. وعلى حدود جبال البرنات، حيث كان الإداريون قبل سنوات قليلة يتآمرون مع المبعوثين الموريسكيين، وجدوا أنفسهم الآن في حرج عند وصول موجات من اللاجئين الجائعين وبوجه عام كانت الرسوم تدفع عند الحدود ويُحتمل هؤلاء السازحون على عجل إلى ميناء مارسيليا حيث يمكنهم ركوب سفينة إلى الأقطار الإسلامية. ويخبرنا سيرفانتس (Cervantes)، الذي تنطوي خيالاته على شيء من الحقيقة، أن يكون الموريسكي قد نرح إلى ألمانيا، لكننا لا نسمع الكثير عن موريسكيين في أوروبا الشمالية البروتستانتية (إلا عن القليل بضعة مبعوثين). أما في الدويلات المتداخلة في شبه الجزيرة الإيطالية، فقد كان بعض اللاجئين موضع ترحاب وبعضهم غير ذلك. ويبدو أن أسرة ميديشي (Medici) قد حاولت إقناع المزارعين الموريسكيين بالاستقرار في أرض كانوا يستصلحونها قرب ليفهورن (Leghorn) لكنهم لم يفلحوا في ذلك وكانت البندقية بعلاقاتها الطيبة مع العثمانيين ميناء آمناً للمعادرة باتجاه سواحل المتوسط الشرقية. فقد أوضح الدكتور عبد الجليل التميمي بناء على مصادر من سجلات رسمية أن السلطات العثمانية قد تدخلت على أعلى مستوى لتشجيع الحكومات المسيحية الصديقة (مثل دوقية البندقية) على مساعدة الموريسكيين في ترحالهم، وإصدار الأوامر للمسؤولين في البلاد لإهانتهم في الاستقرار لدى وصولهم^(١٤). وفي تونس، وهو إقليم رخب بكثير من الموريسكيين، نجد مزارع كثيفة على نطاق واسع (مثل مزارع الريتون) تحل محل راحة خلال مدوية متتارة في بعض المناطق.

وللجانِب كثير من الحالات التي أفلح فيها الموريسكيون في الاستقرار جاً إلى

Tenimi, *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque*, surtout pp. 7-22 et 33-37 (١٤)

جسب مع السكان المحليين، ثمة حالات من التصادم بين هؤلاء القدامى وبين أبناء دينهم المسلمين، كانوا فيها ضحايا أحياناً، ومعتدين أحياناً أخرى. لقد بالغت الدعاية الإسبانية في الحديث عن هجمات البدو على الموريسكيين لذي نزولهم في الشواطئ الإفريقية الشمالية. ففي سلسلة من الرسوم صدوت في إسبانيا للاحتفال بذكرى الطرد من موانئ بلسية وقطالونيا ثمة صورة تمثل حالات النهب بوضوح يسترعي الانتباه. كانت الطريقة التي استعملتها السلطات المسيحية في وهران (وكانت قاعدة إسبانية في ذلك الحين) هي نقل الموريسكيين من الساحل إلى داخل المدينة ومن ثم دفعهم إلى الحدود البرية من دون زاد يكفيهم طويلاً. لذا كان انتقاد المسيحيين الإسبان لمعالجة مشكلة اللاجئين الكبرى التي تسببوا فيها مسألة تفاق، إن لم نقل غير ذلك.

وكانت أبرز أمثلة اعتداء الموريسكيين على الجماعات المصيفة ما حدث في سالا (Salle) على الساحل الأطلسي في المغرب، حيث أقام المهاجرون ما يشبه دولة جمهورية من انقراضنة الدين لم يكتفوا بالإغارة على أعدائهم الإسبان وغيرهم من المسيحيين، بل إنهم طردوا من المنطقة سكانها المسلمين كذلك. إن ما يقع خارج حدود هذا العرض تعداد المدن التي أقام فيها الموريسكيون من أصيلة في الغرب إلى قارش (Kars) على حدود أرمينيا شرقاً، أو ذكر الأماكن التي زلها الرحالة والمغامرون الموريسكيون من بلاط موريس في ناساو (Nassau) في لاهاي شمالاً حتى بلاد السودان ومبكتو جنوباً. ففي كثير من هذه المناطق تلاشى الموريسكيون إذ اختلطوا بالسكان المحليين. ولكن في المناطق التي تكثر فيها الخاليات الموريسكية، وبخاصة في شمال إفريقيا ما تزال بعض الأسر تمتنخ بأصلها الأندلسي. لقد نزح كثير من المهاجرين من إسبانيا قبل بداية الفترة الموريسكية، بالطبع. وفي شمال إفريقيا لا يفرقون بين الجماعتين (وتستعمل كلمة «الأندلس» هذه الأيام في العادة بدل أهل الأندلس، مصطلحاً هرقياً لا جغرافياً). ثم إن الأسماء ذات الصيغة الإسبانية دون العربية التي ما يزال يحملها كثير من هؤلاء الناس - مثل كاستيئو، بلانكو، نيكرو - على الرغم من مرور حوالى أربعة قرون تشير إلى أصول موريسكية. إن الإصرار الذي يميز مثل هذه الأسر بالحفاظ على عاداتهم من السلأ إلى الخلف والإبقاء على تراثهم الأدبي وضمائمهم للمميز. إلح، هي الضمانة على أن شيئاً من الأندلس سوف يستمر في لباء^(١٥).

(١٥) في مرحلة متأخرة جداً من كتابة هذا البحث، سجدت بحضور مؤتمر دام خمسة أيام عقد في Sant Carles de la Ràpita حول «الذكرى السنوية ٢٨٠ لطرود الموريسكيين». وسوف تنشر أعمال هذا المؤتمر وقد استطعت القيام بالتنقيحات الأخيرة لهذا المقطع الأخير في ضوء المعلومات المسعة من الكثير من الأوراق القيمة التي قدمت في ذلك المؤتمر، وأخص بالذكر بحث «Els moriscos de Tortosa i Rebera d'Ebre a l'Arxiu de Tortosa».

المراجع

المراجع في هذا الحقل كثيرة جداً وهي في تزايد سريع. هذه بعض الكتب التي أشير إليها بشكـن مباشر، إلى جانب ما أفدت منه في إعداد هذا العرض. ولمزيد من المراجع انظر: Fernández Paz, *Moriscos. Repertorio bibliográfico*, Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja; no. 19 (Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1989), and Martine Ravillard, *Bibliographie commentée des morisques* (Alger, 1979).

١ - العربية

الحجاري، أحمد بن قاسم. ناصر الدين على القوم الكافرين (مختصر رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب لأحمد بن قاسم الحجري الأندلسي (أثوقاي)). تحقيق محمد رزوق. الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٧.

رزوق، محمد. الأندلسيون وهجرتهم إلى المغرب خلال القرنين ١٦ - ١٧. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٨٩.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. أزهار الرياض في أخبار عياض. ج ١ - ٣. تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي. القاهرة: بيت المغرب، ١٩٣٩ - ١٩٤٢.

— نفع الطيب من حصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. [القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٩]. ١٠ ج.

٢ - الأجنبية

Books

Alonso, Carlos. *Los apócrifos del Sacromonte (Granada)- Estudio histórico*. Valladolid. Ed. Estudio Agustiniiano, 1979.

- Anonymous. *Andalucía en la curva del Níger* [Granada]: Universidad de Granada. Excmo. Diputación Provincial de Granada, [1987?].
- Barceló Torres, María del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Prólogo de Joan Fuster. [Valencia]: Universidad de Valencia, Secretariado de Publicaciones, Facultad de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. Valencia. Impr. de F. Vives y Mora, 1901. 2 vols.
- Cabanelas Rodríguez, Dario. *Juan de Segovia y el problema islámico*. Con un prólogo de Emilio García Gómez. Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1952.
- Cardailiac, Louis. *Moriques et chrétiens: Un affrontement polémique, 1492-1640*. Préface de Fernand Braudel. Paris: Klincksieck, 1977.
- Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del reino de Granada; ensayo de historia social*. Madrid: [Instituto de Estudios Políticos], 1957.
- Carrasco, María Soledad. *El Problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*. [Chapel Hill]: University of North Carolina, 1969. (University of North Carolina, Department of Romance Languages. Estudios de hispanófila; 11)
- Dominguez Ortiz, Antonio and Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente, 1978. (Biblioteca de la Revista de Occidente; 36)
- Epalza, Miguel de et Ramón Petit. *Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, [1973].
- La Force, Jacques Nompar de Caumont, duc de. *Mémoires authentiques de Jacques Nompar de Caumont, duc de la Force, marechal de France, et de ses deux fils, les marquis de Montpouillon et de Castelnaut, suivis de documents curieux et de correspondances inédites de Jeanne d'Albert, Henri III...* Paris. Charpentier, 1843. 4 vols.
- García-Arenal, Mercedes and Béatrice Leroy. *Moros y judíos en Navarra en la Baja edad media*. Madrid: Hipérior, 1984. (Libros Hipérior, 76)
- Gómez de Castro, Alvar. *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Translated by J. Oroz. Madrid, 1984.
- Groot, Alexander H. de. *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*. Leiden. Netherlands Historisch-Archaeologisch Instituut Leiden/Istanbul, 1978. (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut Istanbul; 43)

Hagerty, Miguel José (ed.). *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid. Editora Nacional, 1980. (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados; 2ª ser., 8)

Harvey, Leonard Patrick. *Islamic Spain, 1250-1500*. Chicago, IL. University of Chicago Press, 1990.

———. *The Moriscos and Don Quixote*. London, 1974.

Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España. Causas de su expulsión, y consecuencias que esta produjo en el orden económico y político*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la historia, 1857.

Kendrick, Thomas Downing (Sir). *St. James in Spain*. London: Methuen, [1960].

Lapeyre, Henri. *Géographie de l'Espagne morisque*. [Paris]: S.E.V.P.E.N., 1959. (Démographie et sociétés; 2)

López-Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1985. (Libros Hiperión; 86)

Reglá, Juan. *Estudios sobre los moriscos*. Valencia, 1964.

Santa Cruz, Alonso de. *Crónica de los reyes Católicos*. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo. Sevilla, 1951. 2 vols. (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla; 49)

Temimi, Abdeljelil. *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque*. Zaghuan, 1989

——— (ed.). *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces, 1492 - 1609*. Zaghuan, 1989.

———. *La Littérature, aljamiado - morisque: Hybridisme linguistique et univers discursif*. Tunis, 1986.

———. *Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*. Zaghuan, 1990

———. *Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*. Tunis, 1984. 2 vols.

Periodicals

Garrad, K. «The Original Memorial of Don Francisco Núñez Muley» *Atlante* vol. 2, no. 4, 1954.

Harvey, Leonard Patrick. «The Morisco Who Was Muley Zaidan's Spanish Interpreter.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Granada): vol. 8, 1959.

———. «Pan-Arab Sentiment in a Late (AD 1595) Granadan Text.» *Revista del*

Instituto Egipcio (Madrid): vol. 23, 1985-1986.

———. «Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la Universidad de Cambridge.» *Al-Andalus*: vol. 23, 1958.

———. «Yūse Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos.» *Al-Andalus*: vol. 21, 1956.

Hess, A. C. «The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth - Century Spain.» *American Historical Review*: vol. 74, 1968-1969.

Ice de Gebir. «Sumario de los principales mandamientos» (Otherwise «Breviario sunni» or «Al Kitāb segoviano».) *Memorial histórico español* (Madrid): vol. 5, 1853.

Monroe, James T. «A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire.» *Al-Andalus*: vol. 31, 1966.

Conferences

Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca. Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978. (Colección de literatura española aljamiado-morisca; 3)

Harvey, Leonard Patrick. «Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain.» Paper presented at: *Congreso de Estudios Arabes e Islámicos I*. (Madrid, 1964)

———. «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada.» Paper presented at: *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978 (Colección de literatura española aljamiado - morisca; 3)

Les Morisques et leur temps: Table ronde internationale, 4-7 juillet 1981, Montpellier. Paris. Editions du centre national de la recherche scientifique, 1983.

Dissertations

Fonseca, Gregorio. «Sumario de la relación y ejercicio espiritual, sacado y declarado por el mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana.» (Unpublished Doctoral Dissertation, Oviedo, 1988).

Harvey, Leonard Patrick. «The Literary Culture of the Moriscos (1492-1609).» (Unpublished Doctoral Dissertation, Oxford, 1958).

Narváez, María Teresa. «La "Tafsira" del Mancebo de Arévalo: Edición y estudio del Texto.» (Unpublished Doctoral Dissertation, Río Piedras, Puerto Rico, 1988).

الأندلس وشمال افريقيا في عقيدة الموحدين

مادلين فليتشر^(*)

أولاً: مقدمة في الطريقة الأنثروبولوجية المستعملة

إن إحدى الطرق لبلوغ مزيد من المعرفة من النصوص التاريخية تكون باستعمال معلومات أنثروبولوجية لتوفير سياق لتفسير تلك النصوص؛ ولو أن تطبيق هذه الطريقة على النصوص التاريخية يستلزم بالطبع استمرار وجود ظواهر بعينها. ولدى تطبيق هذه الطريقة على الغرب الإسلامي، بدءاً من شواهد أنثروبولوجية مستقاة من ملاحظات حديثة، من الطريف أن نرى استمرار وجود عادات تنطوي على إيمان بالسحر أو المعجزات بين جماهير البربر في جنوب غرب المغرب. فمثلاً، بناء على حديث مع رجل نشأ في ذلك الإقليم، وبقي يتكلم البربرية وحده خارج المدرسة حتى بلغ السابعة عشرة من العمر، علمتُ بوجود نوع من المعرفة يستمدّها «الفقيه» من معلومات تنطوي عليها كتابات تراثية، ومن أتباع مذهبك «فقيه» آخرين؛ وهي معلومات تتراوح بين السحر الخالص (مثل اكتشاف كنز مطمور عن طريق العرافة)^(١) وبين ممارسات علاجية أخرى مثل شفاء الأمراض التنفسية والجسدية، كما علمتُ أن هذه الممارسات الأخيرة منتشرة في المغرب بشكل خاص، وأنها معروفة في الشمال الأفريقي بأجمعه. وقد أخبرني ذلك الرجل أنه في المنطقة التي يسكنها من تلك البلاد

(*) مادلين فليتشر (Madeleine Fletcher) أستاذة الأدب والحضارة الإسبانية. عملت في جامعات

هارفرد وبريستون ومانشستر وغيرها.

قدم ترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(١) أعمال المنور على كثر ما تراءى موجودة. في عام ١٩٨٩ روى قتيبة للأستاذ عبد الرحمن لحاسي الذي حل الفقيه يسافرة من مراكش إلى أعلامير أن الناس كانوا يرسلون في طلبه ليحضر لهم عن كبر وعندما شغل الفقيه إن كان قد قرأ نقد ابن خلدون لذلك الفقيه، أجاب الفقيه إنه كان يستمتع بقراءة ابن خلدون لكنه يختلف معه حول تلك المسألة.

يكون الإعداد التقليدي لكثير من الفقهاء مشتملاً على تعلّم الأعيان وشعوبات، إذا قام به الفقيه وجدها المتعلّمون موضع تسلية، لكن الجهلاء من الناس يحسبونها قدرة اكتسبها الفقيه من إعدادة فيأخذونها بجديّة أكثر. وسوف يكون هذا النوع من الحقائق مما يلاحظ من ممارسة السحر عند «الفقهاء» و«الطلّالين» في الوقت الحاضر دليلاً في بحث حول بعض العادات والفعاليات التي تصفها النصوص التاريخية.

والقرب بأن السحر يرتبط بأسس الحياة البربرية لا يقوم بالطبع على معلومات تجمّعت بشكل عرضي. فتحة عدد هائل من الدراسات الأنثروبولوجية حول استخدام السحر عند البربر، ولا يسعنا أن نسرّد منها سوى بعض الأمثلة المختارة في المرجع في نهاية هذا البحث. ولكن قد أسوق أحدثة معبّرة سمعتها في مؤتمر حضرته في المغرب، حيث قدّم عالم الأنثروبولوجي أجسي تقريراً عن بحث أجراه في وادي ذرّة عن واحدة من كثير من الممارسات السحرية: تدعى «الاستزال» أو «المحلّ»، حيث يقرم «الطبيب» بدهن راحة طفل ثم يُسأل الطفل عن صورة يُتّظر أن يراها في راحة كفّه تتعلق بظهورها كائنات يمكن أن يسألها «الطبيب» حول العلاج المطلوب لشفاء أحد المرضى. وقد أخبرتني مؤرخة مغربية حضرت ذلك المؤتمر أنها عندما كانت طفلة صغيرة جرّبوا أن يجعلوها وسيطة في جلسة «محلّ». وعندما لم تستطع أن ترى شيئاً في راحة يدها قال الفقيه للحاضرين إنها كانت حائمة، لذلك لم تقدر على رؤية ما في راحة يدها. وبوسعنا أن نستنتج أن ثمة معتقدات وممارسات أخرى مثل «المحلّ» تتعدى كونها مسائل تتعلق بالموائد الربمية، بل إنها تشمل الحياة الحضرية كذلك، وأن لا تقتصر على الماضي - أي في العهد الذي سبق الاحتلال، مما درسه إ. دوتيه (E. Douïté) مثلاً - بل إنها ما تزال قيد الاستعمال في الوقت الحاضر.

وحول العلاقة بين معارف البربر وبين المعجزات في القرون الوسطى لدينا شهادة يقدمها محقق اثنين من أهم سير حياة الأولياء. فالسيرة الأولى تخص «أبو يعزى» وهو ولي يتحدث البربرية، له مزار قرب «خيفره» في الأطلس الأوسط بين قبائل البربر الأمازيغية، وما يزال موضع إعجاب تقرأ له الوصف الآتي^(٢):

«لقد كان من أعظم الواجبات أمام [أبو يعزى] أن يحمل الناس على التوبة بالحث على التمسك والامتناع عما نهى الإسلام عنه، مثل الرما والمال الحرام وتعاطي المسكرات وغير ذلك من الآثام التي أفسدت أتباع الإسلام بين كثير من الناس. وهذا

(٢) أحمد ترميق، «التاريخ وأدب الناف من حلال صائب أبو يعزى»، في: محمد النوي، التاريخ وأدب الناف، تقديم محمد الفيل، منشورات الجمعية للتحقيق التاريخي، ١ (الرباط) منشورات عكاظ، ١٩٨٩، ص ٨٨.

يقوم سؤال. لماذا كان العازفون عن مواعظ الآخرين يتوبون ويخضعون أمام هداية أبو يعزى؟ مع أن الإشارات إلى الواجبات الدينية والاجتماعية تنتشر بين سطور «المناقب» فإن التوكيد لا يقع عليها قدر ما يقع على المعجزات. فكأن المعجزات تشكل الأساس في مصداقية أبو يعزى، مثل عصا موسى. والواقع أن ابن عربي يشير إلى أبو يعزى في الفتوحات المكية بوصفه واحداً من ورثة موسى.

والمعجزات قوة يصعب إعادة إظهارها، وقد كانت عوناً للأنبياء وأول طهارة نبى هذه القوة لدى أبو يعزى هي «الكشف» أو معرفة ما لا يمكن معرفته في العادة: مثل الشعور بقدوم أناس قبل وصولهم، أو معرفة دخيلة أولئك الذين يرفضون التصديق، أو معرفة أفعال اللذين، أو ما يبيت الظالمون، أو ظروف امرئ ناقض الوضوء^(٣).

وبالنظر إلى ضخامة وتشعب هذه المعلومات حول التراث السحري عبد البر، فقد اخترناه إلى جانب مذهب المهديّة عند ابن تومرت لتكوين مؤشر للتعرف على وجود معارف بربرية، ولكونه أحد عناصر نجاح مؤسس هذه الامبراطورية العظيمة. يبدو لنا أن المؤشرات على صحة هذه الطريقة هي من القوة بحيث إنه سيقع على من يريد دحضها تقديم برهانه.

ونجاح مذهب المهديّة عنصر آخر يمكن تفسيره عبر الثقافة البربرية، لأنها تشكل الصيغة التي يعتمد عليها الزعيم السياسي - الديني الذي يأتي بالمعجزات، وهي العنصر البربري الأساس في مذهب المهديّة. وهذا المذهب، بهذا المعنى، ويكونه فكرة سياسية رئيسة تتصل بفكرة الإصلاح في الإسلام، كان له تاريخ مستمر في شمال إفريقيا، وقد بقي الزعيم الديني قوة سياسية مهمة في المغرب اليوم. إن ابن تومرت أدهش البربر بفصاحته في العربية والبربرية، وعلمهم علوم الدين الجديدة التي تلقاها في المشرق، كما قدم تنظيمهم عسكرياً. وفي هذا السياق يمكن أن نضع الوثيقة التي تعزى إليه بعنوان أهرّ ما يُطلب أو كتاب ابن تومرت. وتحليل هذا الكتاب يثبّح لنا احتمال ما نعرفه عن عادات البربر للوصول إلى نقد نصي دقيق في ضوء العنصرين المذكورين، وهما أهمية السحر والإيمان في المهديّة.

ثانياً: كتاب ابن تومرت

سأتناول في هذا البحث النظر في وثيقة دسبة تعود إلى القرن السادس لهجري/لثاني عشر ميلادي، بعنوان أهرّ ما يُطلب أو كتاب ابن تومرت، وذلك لما تلقى من

(٣) في هذا المقطع، كما في غيره لاحقاً، تكون الترجمة الانكليزية من عمل الكاتبة، إلا إذا أُشير

إلى غير ذلك

صوء على مسألة المشاركة في السلطة بين الأندلسيين والبربر خلال عهد الموحديين.

من أجل إقامة سياق لتفسير كتاب ابن تومرت، من الضروري الدخول في تفاصيل سياسية وتاريخية عن الوضع الحقيقي الذي دفع إلى هذه الأقوال العقيدية، والتعرف على الإطار الانثروبولوجي وما يصحّ من قصايا متنوعة. وهذا لا يمكن أن يوجد في ظاهر النص، حيث لا يراد له أن يهدف إلى تجديد أي شيء، بل إلى تقديم سابقة لكل شيء من القرآن أو السنة. وعملية التفسير تنطوي على عدة خطوات، يمكن ترتيبها بهذا الشكل تقريباً:

إن الآراء المتناقضة الموجودة في كتاب ابن تومرت توحى بأن هذه الوثيقة خلاصة نصوص، لا محض مجموعة من كتابات ابن تومرت ومواعظه، ولو أن هذه العناصر توجد فيه. وهذه الحقيقة الأولى من التناقض الداخلي توحى للمؤرخ في البدء بضرورة تفسير هذه الاختلافات، التي صرّت أحسبها دليلاً على أن النصوص المختلفة تعود إلى مراحل مختلفة من تطوّر الموحدين الفكري.

وكما يمكن التوصل إليه من خلال تحليل النصوص التاريخية والأمثلة الانثروبولوجية المناظرة، نجد عنصرين في هذه الوثيقة، المهدية والمعجزات، قادرين على التعبير بشكل خاص عن جذور بربرية. وإذا سلّمنا بهذا ومهمناه نجد هذين العنصرين يفتحيان تطور مذهب الموحدين من بواكير فترة سلالتهم في شمال إفريقيا إلى الفترة المتأخرة في الأندلس عندما تضاهل الإيمان بالمهدية والمعجزات. وترى بعض النصوص أن ابن تومرت هو المهدي المنتظر، الذي يشير قدومه إلى نهاية العالم، بينما نعتبر نصوص أخرى عن شكوك بالعمة حتى في معجزات ابن تومرت. ويمكن ملاحظة مسيرة التحول هذه في التناقض الواقع بين ما يؤخذ من الحكايات التاريخية ومرشدة ابن تومرت وبين «عقيدة» الموحدين؛ بل يمكن رؤية ذلك بشكل أوضح في التناقضات الداخلية في كتاب ابن تومرت نفسه.

ثالثاً: الخلفية التاريخية للموحدين: مسيرة ابن تومرت

لم يكن الاتصال بين شمال إفريقيا والأندلس أشدّ قراباً مما كان عليه في عهد امبراطورية الموحدين في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، عندما كان الأقليمان تابعين لسلطة حكومة واحدة. ففي الوثائق^(١) التي تصف عقيدة الموحدين،

(١) إن «مادة الأسس لدينا» ما يشير إلى آراء ابن تومرت، ويعدها إلى مدعته الموحدين، تتكون من

مجموعة نصوص مابينة تم تسجيلها في نهاية حكم ثاني خلفاء الموحدين، يوسف بن عبد النعم، الذي كان ميسراً يرعى ابن رشد. وكما سيمر بنا، توجد مواد مقعّمة بدأ إدخالها على النصوص في الفترة الإسبانية

اللاحقة. والمخطوطة (باريس، المكتبة الوطنية، مربية رقم ١٤٥١) تاريخها ٥٧٩هـ/١١٨٣ - ١١٨٤م، أي

٥٣ سنة بعد وفاة ابن تومرت. وقد نشر المخطوطة مع مقدمة اختصّ غولفسييه بالمواد الرسمية كتاب =

مجد الطبقات التراكمية من تحول تلك العقيدة عبر الزمان نتيجة لتوسع الامبراطورية من المغرب إلى إسبانيا. ففي هذا الوقت، كما نعلم، ازدهرت الثقافة الأندلسية في ميادين كثيرة، مثل الفلسفة، والنحو، والشريعة والتصوف^(٥). لكن هذا البحث يقتصر على ازدهار ثقافة الموحدين في جانب واحد وحسب، هو الأساس السياسي والعقدي.

عندما عاد القاضي محمد بن تومرت الذي ولد في منطقة الأطللس العربي، (وتوفي هام ٥٢٤هـ / ١١٣٠م) من رحلته إلى المشرق، أثار غمراً ضد المرابطين واتهمهم بالقول بالتجسد. فتأذى به أتباعه باسم المهدي، وأطلق هو على أولئك الأتباع اسم «الموحدين». وكان من نتيجة الحملة العسكرية الطويلة أن انتهت باندحار المرابطين، فأخذ الموحدون مكانهم في حكم شمال إفريقيا والأندلس. وقد بلغت حركة الموحدين مرحلة النضج عندما وصلت إلى إسبانيا؛ وكان المهدي قد توفي، فألقت الزهامة إلى يد مريده عهد المنعم وهو من إقليم تلمسان، والذي كانت براعته العسكرية والسياسية مهمة لنجاح الموحدين.

وفي أثناء الصراع كانت لدى الموحدين مجموعتان أساسيتان حثمت الظروف الاعتماد عليهما. وكانت أولى وأهم تينك الجماعتين قبائل المصمودة، وبخاصة قبائل هنتانا الذين كان تمسكهم بالعقيدة إلى جانب استيلائهم في القتال قد أخرج الحركة من معارقلها الجبلية في «تيسمل» إلى الانتصار في سهول المغرب. وكان لدى قبائل البربر طرازهم الخاص من التقاليد الثقافية، مما خلل عقيدة الموحدين ببعض المطالب، وكانت الجماعة الثانية تتكون من كثير من سكان المدن في الأندلس وشمال إفريقيا الذين تأثروا بالعلماء في الحواضر، وقد تطورت أفكارهم من خلال إطار قائم من تراث إسلامي شديد لتمامسك. وكانت عناصر عقيدة الموحدين التي تتواصل مع الجماهير القبلية تمثل في المهديّة والمجرات؛ بينما كان أهوان الموحدين في المدن يدافعون عن آراء الغرالي، المعكر الصوفي المشرقي المشهور الذي أحرق المرابطون كتبه (كما لا يكف مؤرخو الموحدين عن تذكيرنا بذلك). وكان أهل المدن والريف متفقيين في الاحتجاج

^(٥) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmart, Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher (Alger: Pierre Fontana, 1903).

[وتوجد نسخة جديدة. أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، أهز ما يطلب، تحقيق: عمار طالبي (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥)].

(٥) وهذا موضوع كتاب قادم للمؤلفة بعنوان: الإسلام الغربي: نهضة عهد الموحدين،

Madeleine Fletcher, *Western Islam: The Almohad Renaissance* (Columbia, SC, Forthcoming).

على ظلم^(٦) المرابطين، وعلى الولاء لبدا «التوحيد»^(٧) الإصلاحي؛ متعقبين في الدفاع عن التصوف، وفي بعض الحالات، كانوا يتحلقون ما فرض نظام المرابطين من عنت.

وكانت طبيعة عالم ابن تومرت تفيد بأنه كان قادراً على التفاهم والنواصل مع أهل الريف والمدينة معاً. ونجد أغلب الباحثين يتمون ألفريد بل (Alfred Bel)^(٨) وهنري تيراس (Henri Terrasse)^(٩) في الإشارة إلى الطبيعة الانتقائية في مذهب ابن تومرت، بينما نجد آخرين يحاولون تفسير الحروب بين الموحدين والمرابطين بما يُقدم من صورة تفسير سياسي في العادة للصراع بين معتقدات متصارعة، كما يجري في التاريخ لأوروبا الحديث مثلاً، في الدراسات التي تتناول حركة الإصلاح البروتستانتي أو الثورة الفرنسية. ونجد إغناز غولدتسيهر (Ignaz Goldziher) يعتبر عن مثل هذا الرأي السياسي عندما يقول إن ابن تومرت حمل المذهب الأشعري إلى الغرب امثل سيف مُستل من عمده^(١٠) كما لو أنه يريد القول إن الموحدين قد قلّوا نظام المرابطين لأنهم قد أصبحوا مؤمنين بمذالة الأشعرية. لكن الظن بأن العقيدة هي المفتاح لفهم هذا الصراع يقوم على مجموعة من الافتراضات مفرطة في توجهاتها الأوروبية في النظر إلى الواقع التاريخي الأندلسي في شمال أفريقيا.

وثمة وجهة نظر معاكسة يعتبر عنها ج. ف. ب. هوبكز (J. F. P. Hopkins) لا تقل عن سابقتها اختزالاً للأمور، تبيّن أثر ثمانين عاماً من الدراسات الأندلسية عن المغرب منذ أيام غولدتسيهر^(١١):

(٦) توجد مائشة جيدة لمختلف العوامل التي أدت إلى جريمة المرابطين على يد الموحدين وذلك في مقال: محمد القبلي، «رمز الأحياء وقضية الحكم في المغرب الأوسط»، في: محمد القبي، «مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الأوسط»، سلسلة للمعرفة التاريخية؛ ٥٨ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧).

(٧) حول مفهوم التوحيد، انظر: Madeleine Fletcher, «The Almohad Tawhid: Theology which Relies on Logic», *Numer* (Journal of the International Association for the History of Religions), vol. 38, no. 1, pp. 110-127.

(٨) Alfred Bel, *La Religion manichéenne au Maroc; essai d'histoire et de sociologie religieuses* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938-), pp. 247-258.

(٩) «إد أخذنا مذهب ابن تومرت بمجمله، فهو انتقائي جداً. إذ يوجد فيه في الأقل شيء من الأشعرية والمرالية والشيعية ولكن مهدي الموحدين استطاع أن يحمل من هذه العناصر المختلفة تالفاً نوعاً وافصحاء انظر: Henri Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, 2 vols. (Casablanca: Editions Atlantida, [1950]), p. 268.

(١٠) Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmart, Maḥall des Almohades*, p. 63.

(١١) «Ibn Tūmart», in: *The Encyclopedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-).

آراء [ابن تومرت] في الدين غير مهمة. فقد كانت سيرته تتبع نسفاً مألوفاً في المغرب، هو نسق الشخصية التي تسحر الجماهير لقدرتها على التوليف سريعاً بين جماعات تعيش في فرقة فوضوية في العادة. فهي مسألة شخصيات بالدرجة الأولى شخصية الحسن البربري وشخصية الزعيم، وللعقيدة أهمية صغرى^(١٢).

يشير هذا التفسير إلى العلاقة الملهمة بين ابن تومرت والمحيط الجلي الذي نشأت فيه حركته ولكن، باختصار دوره إلى دور زعيم ديني قبلي، يُخفق في تفسير النجاح الذي حققته حركته خارج الوسط القبلي البربري، أو في تفسير ما تركته من أثر في ابن تومرت رحلات دراسية إلى المشرق دامت عشر أو خمس عشرة سنة^(١٣). فمسيحة ابن تومرت تسيطر على مسطرة أي مصلح إسلامي من أهل المغرب على امتداد العالم الإسلامي، مما يبين أننا أمام ظاهرة إسلامية لا بربرية صرفة^(١٤).

لذلك يقدو من الضروري تقديم صورة مختلفة للعلاقة بين العقيدة والسياسة في عهد المؤرخين، صورة تفسر وجود مسالك انثروبولوجية متعددة داخل نظام سياسي واحد في وقت معاً. ففي البدء يجب ألا نهتم كثيراً بالتوفيق بين العناصر المتقلبة في فكر ابن تومرت^(١٥)، ففي زمانه كان التنوع الانثروبولوجي في المحيط يعني أن جميع الأفكار الساجدة سياسياً كان عليها أن تكون مرنة بما يكفي لتقبل هذا التنوع الواسع. ومسألة تكافؤ الأفكار المتعددة هذه تتخذ صورة عبر كاملة في الصيغة السياسية. لقائمة على التحالف بين عدد من الفئات (مثل القبائل، أهل المدن، النخبة). ففي حالة ابن تومرت ليست القضية مسألة خداع مقصود أو خيانة، ولو أن هذه هي التهمة المرجحة ضده، وضد غيره، مثل العاطمين^(١٦)، الذين وجدوا أنفسهم في حضيض عدد من الأوساط

(١٢) يقول ابن القطان إن ابن تومرت قضى خمس عشرة سنة في طلب العلم خارج بلاده، ويظل ذلك من أبي يحيى زكريا بن يحيى وسار، الذي كان عضواً في «مجلس الحمين» عند ابن تومرت. انظر أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك بن القطان، نظم الجمان لثروب ما صلب من أخبار الرمان، تحقيق محمود علي مكي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د.ت.]، ص ٤).

(١٣) فضلاً عن عدد كبير من النماذج في حياة الفكر المسلم الكردي بديع الرمان سعيد بورسي (المسعود عام ١٩٩٠) قارن: Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, NY: University of New York Press, 1989), pp. 42-102.

والفرق الواضح خياب للهدية والمعجرات في حياة بورسي.

(١٤) ويقابل هذا محاولة «دمييك» ليرموا لايجاد تماسك في آراء ابن تومرت بافتراض وجود تأثير من فكر الخوارج وريث مذهب ابن تومرت بأصله الخارجي المقترض. انظر Dominique Urvoey, «La Pensée d'Ibn Tūmart», *Bulletin d'études orientales*, vol. 27 (1974), pp. 19-44.

(١٥) انظر مثلاً Duncan Black MacDonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Semitic Series, 9 (New York: C. Scribner's Sons, 1903) (Amarko Book Agency New Delhi reprint), chap. 2.

المختلفة، و«عين بالحاجات التي تناسب كل فئة من تلك الفئات».

ومع أننا قد ذهبنا إلى القول في موضع آخر^(١٦) إن العقيدة هي المدأ لدي يجمع بين شطابا الوسط القبلي، إلا أن المحتوى الموضوعي للعقيدة يأتي بعد تقديمها من خلال قنوات معينة هي من فعل التراث والعادة. وهنا تظلو الانثروبولوجيا ضرورة في دراسة السياسة. فقد شكّلت التحالفات القبلية اللبّات الأساس في بنية العصور العسكرية والخطط السياسية جميعها في امبراطوريتي المرابطين والموحدين في ذلك الوقت. لكن القول بأن التحالفات القبلية يمكن أن تقوم على أساس من نقاط مذهبية عويصة هو قول ينهاوي أمام أعين حقيقة تاريخية، وهي أن ذلك المحيط الاجتماعي (والعسكري) قوام من أجزاء متجمعة.

رابعاً: الموقف المغربي: ابن تومرت، المهدي الذي بشر به الحديث

كما أشار هوبكنز باختصار في الفقرة المذكورة آنفاً، ثمة موقف ديني متميز بين قبائل البربر، وإيمان موروث بالصالحين (إيخورامين)، وبهذا المعنى، يقول الانثروبولوجي إرنست غلنر (Ernest Gellner) إن «المؤسسة الاجتماعية لأشد خصوصية في الحياة الدينية في شمال إفريقيا هي الولي، أي الشخصية المقدسة»^(١٧). للمهدية التي تبرز نفسها ظاهرة إسلامية، بالامتداد إلى الأحداث القدسية من المهدي، تكتسب زخماً السياسي الفعلي من انسجامها مع النسق الثقافي المذكور الذي يعرفه الانثروبولوجيون الذين يدرسون أقطار شمال إفريقيا، أي (أغورام) أو الولي. ويبدو أن المثال السياسي للولي قد بقي على حاله عبر العصور: مصلح ديني يبرر، معتمداً على قاعدة سياسية ضمن تآلف قبلي. وينشر آراءه بين قبائل البربر شبكة من الزعماء، قرينة الترتيب، ويكون لدى الولي ميل للإتيان بالمعجزات للتأثير في الناس وإقناعهم بزمته.

من أجل ذلك، لا يعود مستغرباً أن نجد أناساً مهمين جاءوا قبل الموحدين أو بعدهم، واعتمدوا المهدية في المجالات السياسية والعسكرية في شمال إفريقيا. ويشهد بن خلدون عن زمانه فيقول إن «عامة الناس ويسطاء القوم» يقصدون

(١٦) انظر Madeleine Fletcher, «The Anthropological Context of Almohad History», *Hesperis Tanuda*, vols. 26-27 (1988-1989), pp. 25-51

وحول تأثير البنية المتجذرة في النظرية السياسية الإسلامية، انظر Madeleine Fletcher, «Vida y teoria política en la España musulmana del siglo XII» in: B. Ciplijauskaitė and C. Maurer, eds., *La Voluntad del humanismo* (Barcelona, 1990), pp. 31-43.

(١٧) انظر Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology, 32 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981), p. 131.

المهدي في أصقاع قِبَلَة بعيدة تقع خارج سيطرة القبائل التي تدعم الحكومة المركزية؛ ويصيف قائلاً «إن أغلب المتصوفة في زماننا يشيرون إلى ظهور (منتظر) لرجل سوف يجتذد الطاعة للشريعة الإسلامية ويأمر بالعدل. ويرون أن ظهوره سيحدث في زمن قريب من زماننا»^(١٨). وهذان الوجهان هما بالضبط ما نراه في مثال ابن تومرت، والواقع أن تاريخ شمال أفريقيا مليء بأمثال هذا المهدي. والحركة الفاطمية مثال مبكر لذلك، إذ بدأت في عام ٢٨٩هـ/٩٠٢م عندما استطاع الداعية عبد الله أن يكسب قبائل «كُتامة» البربرية إلى دعوة المهدي عُبيد الله، الذي أعطى اسمه لمدينة المهديّة التي أسسها على ساحل المتوسط، وهي اليوم في تونس. ولم يلبث الفاطميون حتى استولوا على مصر بمساعدة هذه القبائل، واستمر حكم الفاطميين أكثر من ٢٠٠ سنة في مصر، حتى عام ٥٦٦هـ/١١٧١م. والحركة المهديّة الأخيرة في السودان في العقدين الأخيرين من القرن الماضي كانت موجهة ضد الحكم البريطاني وانتهت بمقتل الجنرال غوردون «الصيني» في الخرطوم^(١٩). ويوجد عدد كبير من يُسمّى بالمهدي كانوا أقل حظاً في النجاح، ولم يتركوا أثراً كبيراً في التاريخ^(٢٠). وحتى في ذروة حكم الموحدين في عهد عبد المصم، ظهر مهدي آخر ضئيل أثار تمرداً في المغرب سرعان ما تم القضاء عليه.

وباختصار، إن فكرة وجود شخصية مقدسة جذابة، هي أساسية للمهديّة، تناسب التدين الخاص لدى قبائل البربر في الشمال الغربي جميعاً؛ كما أن التفوق العسكري لرجال القبائل هؤلاء في زمان الموحدين جعل تمسكهم بالمهديّة له أهمية

^(١٨) Abd al-Rahmān Ibn Muhammad Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 vols. (New York: Bollingen Foundation, 1958), vol. 2, pp. 196-198.

ويذكر ابن خلدون كذلك ثلاثة رجال عرفوا باسم المهدي بين القرنين الهجريين السابع والثامن/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

^(١٩) وثمة وجهة نظر أخرى حول المهديّة، سجد فيها ظاهرة حديثة: «إن الدول الأوروبية، مثل فرنسا، التي زرعت مصفاً في أرض الإسلام، استطاعت أحياناً أن تحقق في وظيفتها الحاكم (كـ في المغرب)؛ لكن إغراء السلطة كان في جميع الأزمان متوجعاً لدور المهدي في تحريك ثورات دالة، ذات طابع «اشتراكي» هذه الأيام، وكانت بلاد الإسلام مسرحاً لها على الدوام» انظر: Raymond Charles, *Le Droit musulman* (Paris: Presses universitaires de France, 1965), p. 33.

وفي التحربة الاستعمارية الفرنسية نظرة مشابهة: «المهديّة، ظهور «صاحب الرمان» في بلاد هو المثال التقليدي للمصبيان» انظر: Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord, la société musulmane du Maghrib* (Alger: A. Jourdan, 1909), pp. 13-14.

^(٢٠) توجد مقالة مفيدة حول الموضوع بقلم Halima Ferhat et Hamid Triki, «Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval», *Hesperis Tamesia*, vol. 27 (1988-1989), pp. 5-23.

سياسية قصوى. إن الإيمان بالمهدي يقوم على الأحاديث القديمة التي تشكل فسماً من التراث الإسلامي. هذا واحد من الأحاديث الأساسية حول المهديّة وهي من مجموعة أبي داود، ويفترض أنه ما يروي عن النبي محمد ﷺ: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنْ لَدُنْهِ إِلَّا يَوْمٌ لَعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَمْلَأُهَا عَدْلًا، كَمَا مَلَأْتَ جُورًا»^(٢١)

ويروي ابن القطّان أن أتباع ابن تومرت المقرّبين نادوا به المهدي بعدما سمعوه في خطبة يشير إليها إلى الحديث المذكور^(٢٢). ويروي الخليفة عبد المصم هذه الكلمات بعدما فرغ المهدي من كلامه، قام إليه عشرة رجال كنت أنا بينهم، فقلت له: «إن هذا الوصف لا يوجد إلا فيك، وأنت للمهدي»^(٢٣)

ما الذي كان ابن تومرت وعبد المصم يفهمانه من كلمة «المهدي»؟ بوسعت التماس ذلك في فقرة تنطق بلسان ابن تومرت نفسه؛ إذ يعتبر النص من لحظة هي بداية الصراع اليائس مع المرابطين، عندما كان من الضروري إقناع التابعين بقبول مخاطر الحرب ونضحياتها. ويتميز أسلوب ابن تومرت البلاغي بالإشارات إلى الأحاديث الأثيرة عنده. وبالمباراة المفتضبة المقعنة بتوازن الأضداد التي تحاكي إيقاعات الخطاب:

«وأن الهجرة من بين الأعداء إلى الله ورسوله واجبة على جميع العباد، وأن الخروج من الدمار والأموال إلى الدين لا يسقط عن أحد بوجه ولا بسبب، وأن لقيام بأمر الله واجب، وأنه على المور لا يجوز فيه التأخير، وأن مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة إراقة الدماء، وذهاب النemos والأموال، وأن الفساد يجب دفعه على

(٢١) يورد ابن القطّان رسالة كتبها أبو عبد الرحمن بن طاهر المرسي موجهة إلى خليفة الموحدين عبد المصم، تتناول انطباق هذه الأحاديث على ابن تومرت وذلك في شكل محاولة بين «النفس المطمئنة والنفس الأتّارة بالسوء». انظر: ابن القطّان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الرمن، ص ٥٠ - ٧٣.

وحيث موضوع أحاديث المهديّة، يورد ابن خلدون رأياً يعتبر فيه من شكوكه حتى يقول «هذه هي جميع الأخبار التي نشرها السلطات الدينية حول المهدي وظهوره في آخر الزمان». وقد رأينا شيئاً من ذلك، والقبيل منه يصعد أمام النقد. انظر: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 2, chap. 3, section 51, pp. 156-186.

ولا بد من القول أن ليس بين هذه الأحاديث ما يرد في صحيح مسلم أو البخاري

(٢٢) يروي ابن القطّان عن ابن تومرت أنه قال: «الحمد لله الذي جعل ما يشاء ويقر ما يريد لا اعتراض لأمره ولا مردّ لحكمه، وصلّى الله على سيدنا محمد الذي أنبأ بأن للمهدي سيملاً الأرض عدلاً وإنصافاً، كما امتلأت قهراً وظلماً. مكانه في أقصى المغرب وزمّته آخر الزمان، وأسه كاسم النبي. لقد غدا ظلم يحكم ظاهراً وامتلات الأرض ظلماً. وهذا آخر الزمان، والاسم هو الاسم والسب هو السب والأعمال هي الأعمال». ابن القطّان، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٣) كما قيل للمؤرخ الشيخ، روى ابن قطّان، في: المصدر نفسه.

الكافة، وأن الفساد لا يجوز التماذي على قليله وكثيره، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع المرائص كلها، وأن من منع عقلاً [إشارة إلى قول أبي بكر] ^(٢٤) فما فوقه كمن منع الشرع كله، وأن التماذي على ذرة من الباطل، كالتماذي على الساطل كله، وأن من ترك دفع الفساد كمن أعان بنفسه وماله، وأن الفساد لا يدفع بالتدخل، إنما يدفع بالتدبير، وأن الهوى لا يجوز إثارته على الحق، وأن الدنيا لا يجوز إثارها على الآخرة، وأن المعطل لا يجوز إقراره على تعطيله، وأن الرنديق لا ثقل توبته، وأن الحق لا يجوز تلبسه بالباطل، وأن العلم ليرتفع وأن الجهل عم، وأن الحق ارتفع، وأن الباطل عم، وأن المهدي ارتفع، وأن الصلال عم، وأن العدل ارتفع، وأن جور عم، وأن الرؤساء الجهل استولوا على الدنيا، وأن الملوك الصم البكم استولوا على الدنيا، وأن الدجالين استولوا على الدنيا، وأن الباطل لا يرفعه إلا المهدي، وأن الحق لا يقوم به إلا المهدي، وأن المهدي معلوم في العرب والمعجم، والبدو والخصر، وأن العلم به ثابت في كل مكان، وفي كل دهر، وأن ما علم بضرورة الاستعاضة قبل ظهوره، يعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره، وأن الإيمان بالمهدي واجب، وإن من شك فيه كافر، وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز عليه الخطأ فيه، وأنه لا يكابر ولا يضاد، ولا يدافع ولا يعاند، ولا يخالف ولا يمارع، وأنه فرد في زمانه، صادق في قوله، وأنه يقطع الجبارة والدجاجلة، وأنه يفتح الدنيا شرقاً وغرباً، وأنه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور، وأن أمره قائم إلى أن تقوم الساعة ^(٢٥).

تشير هذه الفقرة إلى ما يحسبه ابن تومرت تعويضاً من الله له بأنه المهدي. ونرى أن ذلك يسبح من شعور بانتشار الظلم في مجتمعه، ومن الإحساس بوجوب القيام ببعض نهضة ذلك ^(٢٦)؛ ربما أن المبدأ المسلم به كان أن الحكومة الشرعية هي التي تقيم

(٢٤) هذه إشارة إلى قول شهير للخليفة الأول، أبو بكر، بعد وفاة النبي ﷺ «لو سوي عقل يعير مجاهدتهم عبيد» أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، الموطأ، تحقيق الرقابي (القاهرة، [د. ت.]), ج ١، ص ٣٥٦.

لقد فحص ابن تومرت وأعدا تبويباً للموطأ في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، موطأ الإمام مهدي (الجزائر: مطبعة يار قوتنا الشرقية، ١٩٠٥)، ص ٢٢٠، وأرور هذا الحديث بشكل خاص ووضعه بعد أول حديث للنبي ﷺ في بداية الفصل من الركعة، بينما تجده في موطأ مالك في فصل الزكاة في الكتاب الثالث. ويوجد هذا الحديث كذلك في جميع المجموعات الخمس الأساسية لأخرى من الأحاديث والحكمة السابقة فمن يقصو في أحد الواجبات الدينية فكله قصر فيها جميعاً، تشير إلى حديث اللاحق في: ابن تومرت، موطأ الإمام مهدي، ص ٢٢١.

Ibn Tūmart. *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmart, Mahādī des Almohades*, pp. 255-257, (٢٥)

[ابن تومرت، أمر ما يطلب، ص ٢٣٨ - ٢٣٩].

(٢٦) حزن قائمة بالأسباب للعلة للشعور بالظلم، انظر، القبلي، هومز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الأوسط.

معرض الشريعة وتضمن تطبيقها^(٢٧)، صارت الثورة وسيلة للإصلاح. وكانت
الضرورة الملحة لواجب الإصلاح هنا قد دفعت ابن تومرت إلى القول بضرورة مجيء
المهدي، لكن التسق السابق الوجود لشخصية اغورام البربرية هي التي هيأت الإطار
الاجتماعي لقيامه بدور الزعامة.

خامساً: الموقف الأتليسي: ابن تومرت ليس المخلص المنتظر في الإسلام

عندما وصل الموحّدون إلى إسبانيا، كان الوهس قد أصاب مفتلاً من الفكرة
القائلة إن ابن تومرت هو المهدي، أي المخلص المنتظر الذي يُنبئ ظهوره بنهاية
العالم. فبعد عشرين سنة من وفاة ابن تومرت بقي العالم على حاله. وما لبثت المهديّة
المتكررة حول ابن تومرت حتى صارت بالنسبة إلى الكثيرين هرطقة أو ضلالة. وهذه
النظرة هي ما يمكن أن نجده في فصل آخر عن المهديّة في كتاب ابن تومرت^(٢٨)
يعنون في ضرورة الإيمان بالإمامة في كليتها؛ وهو ما ينطوي على نظرة أكثر
أثراً، وهي م يميز الفترة اللاحقة. ففي القسم الأول من الجزء الذي يتولّى الإيمان
بالإمامة نجد المؤلف من الجمل القصيرة المتباضة، بأضدادها المتوازنة، وبينتها
المحكمة، وهو ما يميز النص السابق. ولكن يتبع ذلك أسلوب نثري مختلف، يخلو
من الإشارات إلى الأحاديث حول المهديّة، كما رأينا قبل ذلك في ما نحسبه النص
السبق. وهذه الأحاديث التي لا شك أنها كانت في اللب من الجدل في عهد سبق،
غدّت مبعث إخراج لأنها تقول بأن المهدي سيظهر في نهاية الزمان.

لكن الذي نجده موضع تأكيد بشيء من التفصيل في النص هو فكرة أن المهديّة
«دعوة» من دون وجودها «سوف يسهار السقف». وهذه إشارة عريضة إلى النتائج
السياسية المتوقعة من التكرّر للمهديّة، وهي العنصر المهم في تماسك القبائل البربرية،
الأمر الذي نراه واضحاً بين السطور. ولا نجد هنا أية محاولة لتبرير أو تفسير ادعاء
ابن تومرت بالمهديّة. بل نجد في النص نسخة مخففة جداً من الصلة بطبيعة الإمامة،
تسرد تاريخاً بعدد من الخلفاء والأنبياء والمرسلين (آدم، نوح، إبراهيم، داود، يسوع،
محمد، أبو بكر، عمر وعلي) ونصف كيف ظهرت في فترات من الانحطاط الروحي
الكبير فأعادوا حُسن السيرة والنظام، كما نصف كيف استطاع آخر هؤلاء الأئمة،
وهو ابن تومرت، أن يعيد العدل إلى نصابه ويستعيد النظام. ولكن لا توجد أية

(٢٧) وهذا يتفق مع المفهوم السني للإمامة. انظر: Yusuf Ibish, *The Political Doctrine of*
Bāqillānī, Oriental Series, no. 44 (Beirut: American University of Beirut, Faculty of Arts and
Sciences Publications, 1966), chaps. 3-4.

(٢٨) Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmert, Mahdi des Almohades*, pp. 245-254.

بشارة إلى «المسيح الدجال» أو إلى نهاية العالم. كما توجد محاولة مقصودة لمحو أي ارتباط محتمل بين ابن تومرت، والمذهب الشيعي، وذلك من خلال ذكر أسماء أبي بكر وعمر، وهما أول حليفين، لا يعترف الشيعة بخلافتهما.

وهكذا يختلف هذا الفصل اختلافاً مهماً، إذ يتناقض الفصل المذكور سابقاً، هي أنه ينبغي انتمثال بين ابن تومرت وبين مخلص إسلامي متطور. فهو بصور ابن تومرت على أنه إمام مصلح آخر، وبعبارة أخرى، هو إمام وليس الإمام دون غيره، لا المهدي ولا المخلص المنتظر. فهو الأخير بمعنى «الأخير زمانه» وليس بمعنى النبي بهاية لعالم ويكون التوكيد الشديد في هذا الفصل في آخر النص، إذ يدور حول ضرورة حفظ واستدكار أخبار الإمامة^(٢٩). لكن هذا الداء يجبو أثره إلى جانب خفوت صوت الإدعاء بالمهدية. إن الموقف المؤقت أو الدفاعي حول دعوى ابن تومرت بالمهدية يوازي فترة الموحدين في إسبانيا خلال حكم يوسف، ثاني خلفاء الموحدين، أكثر مما يتسابق مع أنكار جيل الموحدين الأول.

سادساً: القول بأن العقيدة هي جوهر مذهب الموحدين

من المهم أن نلاحظ في هذا الصدد أن العبارات التي تحظر القول بالمهدية غير موجودة في «عقيدة» الموحدين التي بنى عليها بعض الباحثين تحليلاتهم لفكر ابن تومرت^(٣٠). وهذا المقطع من كتاب ابن تومرت^(٣١) يتناول «العقيدة» ولا شك، لأنه

(٢٩) «لهذه اجسدة واجب اعتقادها، والتفتين بها، والتمسها ما بقيت الدنيا، وإظهارها وإشهارها وبشرها وتعليمها وتقريرها ورسوخها في قلب الصغير والكبير، والحز والمبد، والدكر والأشئ... واجب إظهارها بكر ولي، والدعاء عنها كل عدو... وكل متدين يكتب هذه الشاكرة، ويشتكر بها كل يوم بكرة وحشياً، ويقف على معانيها، ويمتل بمقتضاها، ويدعو إليها، ويشتريها ويركب فيها ويحش عليها ويستمع بها في الدنيا والآخرة. - المصدر نفسه، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ [ابن تومرت، أمر ما يطلب، ص ٢٥٣ - ٢٥٤].

(٣٠) لم يعثر على أحد على مناسبة هذا المران لذلك المقطع من Ibn Tūmart, Ibid., pp. 229-239. الذي يظن أنه العقيدة. وهو يطابق الوثيقة اللاتينية التي وجدناها فاجدا والقروى في.

G. Vajda et Marie-Thérèse d'Abrun, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart», *Al-Andalus*, vol. 16 (1951), pp. 99-140 et vol. 17 (1952), pp. 1-56.

وكان مرقس الطليطي كاهناً قام بترجمة القرآن الكريم عام ١٢٠٦/١٢٠٩ - ١٢١٠ م كما ترجم العقيدة وكتابي المرشدة وتسيبة دعاء وجدت في Ibn Tūmart, Ibid., pp. 229-244. بمواضع كراس ابن تومرت = «Libellus Habentometi». وتاريخ معلنة هذه الترجمة ١ حزيران/يونيو ١٢١٣ م. وهكذا نجد من غير المستغرب أن تكون الوثيقة اللاتينية كذلك لائحة لتاريخ خطوط ١١٨٣/١١٨٧ م في تجاور المهدية وسرهم هذه الترجمة على الانتشار الواسع لهذه الوثيقة بالذات.

يوجد ترجمة هري ماثية العرسة لنص العقيدة لابن تومرت في Henri Masse, «La Profession de foi... (aqida) et les guides spirituels (morchtida) du Mahdi Ibn Tūmart», dans: *Mémorial Henri Basset*,

ينتهي بهذه الكلمات التي لا تحتل الخطأ في التفسير: «وتنتهي العقيدة» بحمد الله وعونه، والصلاة على محمد رسوله وعبداه^(٣١). لكن غياب ذكر المهديّة من «العقيدة» يعث على الحيرة، لأن المهديّة كانت تشكّل عنصراً مهماً في مذهب الموحّدين حسب جميع الروايات التاريخية، وهي مذكورة في نصوص أخرى مما كتب حول المذهب والذي يدر أقرب إلى الاحتمال أن نص «العقيدة» قد خضع للتنقيح والترتيب في فترة (لاحقة، ربما في حدود عام ٥٧٩هـ/ ١١٨٢م عندما جرى استنساخ المخطوطة)^(٣٢). مما يبيّن تردّد المفكر الأندلسي بخصوص المهديّة في هذا التاريخ المتأخّر (٥٣ سنة بعد وفاة ابن تومرت).

ويدعم هذه الفرضية كثير من الأدلة الواضحة لدينا أن المهديّة كانت جزءاً من التعبير الواضح عن مذهب الموحّدين في الأيام الأولى. ويذكر ابن القطّان في روايته كتاباً كتبه ابن تومرت وحفظه أتباعه^(٣٣) يتضمن إشارات صريحة إلى الإيمان بالمهديّة، وتصريحاً بأن من لا يطيع المهدي فهو كافر ويسرد ابن القطّان في نصّه قائمة بالموضوعات التي يعالجها ذلك الكتاب:

«وكان من الأمور الحيرة التي أسبغها المهدي عليهم أن أمّرتهم بقراءة جزء من كل يوم بعد صلاة العجر، وبعد قراءة جزء من القرآن. وهو كتاب مكتوب على انرق، يحوي معرفة الله العليّ وعلم حقيقة القدر والمصير والإيمان والإسلام والصفات الإلهية، ما هو ضروري، وما هو مستحيل وما هو ممكن بما يخص الله العليّ، والإيمان بما جاء به الرسول، وما رواه بفصل ما علمه الله من خامس علمه. ويضم الكتاب كذلك مفاهيم من أصول الدين وعن الاعتراف بالمهدي بأنه الإمام، وبضرورة الإمامة، وبما يقتضي نحوه (المهدي) من طاعة وتكريم، وأن الهجرة إليه واجب. ويجب ألا يحول بين أي مسلم وبينه أهل ولا مال ولا ولد، وعلى كل من يسمع به أن يهاجر إليه. ولا يقبل هلز يحول دون الهجرة إليه. ومن لا يقول «صلى الله عليه» ولا يطعمه فهو كافر. [التوكيد من المؤلف].»

والى جانب القرآن الذي يحفظونه عيباً مثل صبرهم من المسلمين بوصف هذا

publications de l'Institut des hautes-études marocaines, 18 (Paris: Institut des hautes-études marocaines, 1928), vol. 2, pp. 105-121.

Urvoay, «La Pensée d'Ibn Tūmart», يشكل هذا البحر أساس دراسة فكر ابن تومرت في بحث pp. 19-44.

Ibn Tūmart, *Ibid.*, pp. 229-239.

(٣١)

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٣٣) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢).

(٣٤) ابن القطّان، نظم الجملان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، ص ٢٦ - ٢٧.

«الكتاب المكتوب على الرق» بأنه مصدر المادة التي جعل ابن تومرت الموحدين يحفظونها عياً.

افقد جعلهم يحفظونها غيباً، وكان يمرتهم فيها، وسهل حفظها عليهم تعليقاته لشخصية وتعليقات التابعين بين أتباعه».

ثمة سببان محتملان لتفسير غياب المهدية من «العقيدة»، أولهما احتمال وجود «عقيدة» أصلية، رُفِعَ منها المقطع الخاص بالمهدية، أو ربما وضعه السجاح فصلاً مستقلاً في ما جمعه عام ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م أو قبل ذلك التاريخ؛ وثانيهما أنه في أيام ابن تومرت لم تكن ثمة «عقيدة» بهذا المعنى، بل محض «كتاب رق» إلى جانب دليلين روحيين قصيرين (المُرشد) مُخَصَّصَين لبدأ توحيد الله^(٣٥) وفي الحالة الثانية، يحتمل أن تكون العقيدة قد صُنِّفَت فعلاً في تاريخ لاحق، بعد حذف مبدأ المهدية للتخفيف من مركزيتها وأهميتها، بسبب ما ذكر آنفاً من إخراج تأثيره حول نهاية العالم. ومهما يكن مدى احتمال أحد هذه الحلول فإن ما يجب أن نذكره دائماً أن «العقيدة»، التي كانت تُحسب التمثيل الكامل لفكر ابن تومرت، تُسقط عنصراً كبيراً من مذهب الموحدين.

وقد تكون بعض أجزاء «العقيدة» من عمل ابن رشد فعلاً، إذ توجد في مكتبة الإسكوريال مخطوطة تصم قائمة من أعماله بينها شرح عقيدة الإمام المهدي. ويرى رينان (Renan) أن لا وجود لعمل بهذا العنوان^(٣٦)، لكن كتاب ابن تومرت يحوي فقرات ذات عبارات غريبة في البراعة تدل على ذكاء نادر الصفاء.

سابعاً: معجزات ابن تومرت

تعتبر وثائق الموحدين عن نظرتين مختلفتين حول المعجزات، تصورات العقيدتين الأمريكية الشمالية والأندلسية. فهي روايات الموحدين التاريخية، وإلى حد أقل، في «العقيدة»، ثمة دليل راسخ على عادة البربر الدائمة في الاقتناع بالولي عن طريق ما يأتيه من معجزات أو سحر. بينما نجد مقطعاً في كتاب ابن تومرت، كُتِبَ في حدود عام ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م على أغلب الظن، يعثر عن عقلية أندلسية سبق ظهورها في رأي ابن حرم (المتوفى عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) تعيد بأن المعجزات بالمعنى الدقيق قد انتهت في عهد النبي محمد ﷺ أو أن الإيمان بالمعجزات، على الأقل، لا علاقة له بالإيمان

Ibn Tūmart, *Ibid.*, pp. 240-242.

(٣٥)

(٣٦) أنار انشامي إلى هذه المسألة كتب: Dominique Urvoey, *Ibn Rushd (Averroës)*, translated

by Olivia Stewart, *Arabic Thought and Culture* (London; New York: Routledge, 1991)

لقد أشار إلى أهمية اجتراف المعجزات لنجاح حركة ابن تومرت عدد من المؤرخين في القرون الوسطى، منهم معادون للحركة مثل ابن أبي زرع المريسي (المتوفى عام ٧١٠هـ/١٣١٠م) ومن المشارقة ابن الأثير (٥٥٥هـ/١١٦٠م - ٦٣٠هـ/١٢٣٣م) وابن تيمية (٦٦١هـ/١٢٦٣م - ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، ومنهم من حزب ابن تومرت مثل ابن القطان ورفيقه ومعاصره التينقي. ومن الأمثلة المتطرفة، نورد وصفاً عجيباً يقدمه ابن تيمية^(٣٧)

«وقد وجد [ابن تومرت] من المشروع لكي يجتذبهم إلى الدين، أن يظهر لهم أنواعاً من الأعاجيب شتى. فكان يذهب إلى المقابر حيث كان قد اتفق مع بعض أهوانه أن يدفعهم هناك ليستجيبوا إلى تدائه عندما يناديهم فيقدم بذلك البرهان. وكان على أولئك الأهوان أن يقدموا الدليل، بين أمور أخرى، على أن من يشجع المهدي سيصيب نجاحاً، ومن يعارضه سيؤول إلى العشل. وإذا اقتنع هؤلاء البربر بمثل هذه الأدلة، وجدوا إيمانهم به يزداد قوة، فراحوا يزدادون إخلاصاً في اتباع أمره. وبعد ذلك طمروا القبور التي كان الأهوان مخبئين فيها. وإذا هلك أولئك الأهوان لم يعد يمكننا كشف السر من الأمر. وكان مقتنعاً أن موته مشروع وأنه كان يملك الحق في اللجوء إلى تلك الخيل لكي يقع أولئك القوم الجاهلين».

ويورد ابن الأثير هذه الرواية^(٣٨) ويحتملها نعمة توازي ما سبق، مضيقاً إليها صوت ملاك يبرز من بئر، ويعرّض حكاية البشير النشريسي عن العلاج العجيب. ثم يأمر المهدي بطمر البشر بالتراب والحجارة بدعوى الحفاظ على طهارته وبهذا يقتل شريكه. والمعري الوحيد الذي يورد هذه الفكرة هو المؤرخ المريسي ابن أبي زرع، ومن الواضح أنه يستخدم هذه الفكرة من أجل النيل من ابن تومرت. فهو يقول^(٣٩):

«والدليل على تحايل [ابن تومرت] وإسراعه في سفك الدماء أنه كان يأخذ بعض أهوانه ويدفنهم أحياء، تاركاً للرجل منهم ثقباً في قبره يتنفس منه».

Henri Laoust, «Une setwa d'Ibn Tamiya sur Ibn Tūmart», *Bulletin de l'Institut français* (٣٧) *d'archéologie orientale du Caire*, vol. 59 (1960), pp. 170-171.

ليس بين المصادر المذكورة ما يذكر بالتحديد هؤلاء اللواتي وهم يتكلمون، إلا ما يمكن أن يُفهم من جواب ابن تومرت للأمير المرابطي عندما كان المهدي في مقبرة ابن هيدوس في مراكش «أنا لست في أراضك، أنا بين الأمراء» Al-Baydhāq, «Mémoires», traduit par Evariste Lévi-Provençal, dans: Evariste Lévi-Provençal, ed., *Documents inédits d'histoire Almohade* (Paris: Paul Geuthner, 1928), p. 111.

Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmart, Mahdi des Almohades*, appendice, (٣٨) p. 21.

'Alī Ibn Abdallāh Ibn Abī Zar' al-Fāsi, *Rawḍ al-Qibḍ*, translated by Ambrosio Huici (٣٩) Miranda (Valencia: [J. Nàcher], 1964), vol. 2, p. 363.

وقد يستطيع المرء تلمس قدر من الحقيقة في هذه الحكايات على ما فيها من تحامل واضح في السرد^(٤٠). إن التفاصيل المتنوعة في هذه الأوصاف تكشف عن جهد الخيال في إعادة ترتيب مخطط لإخراج «الحقيقة» المتواترة، التي قد تغدو وصفاً لحادث «مُعجزة» مثل إنسان يتحدث من قبره. ويقوم الراوية بتوليف تفسيره الخاص لصدور صوت من جماد، لأنه لا علم له بما يدعى «الكلام الباطن»^(٤١) أو أساليب قذف الصوت، ثم تؤول هذه التفسيرات إلى أيدي مؤرخين معادين فيظهرون هذه الأحداث بأسوأ مظهر. وكان لدى المرتين ميل كبير لتشويه سمعة المؤرخين بعد أن أخذوا السلطة منهم في حكم المغرب، فأصبحوا المصدر الذي استقى منه المؤرخون المشاركة.

وفي غموض هذه الأصوات الصادرة عن القبر، ما كان يمكن أن يحمل أنباء ابن تومرت، الأسهل إقناعاً، أن يحسبوه قادراً على أن يقيم الموتى من قبورهم - وهي أكثر المعجزات خطورة مما ينسب إليه - وفي هذه المسألة ما يفسر إطناب المرتين في إنكار هذه المعجزة بالذات والنيل منها في أحاديثهم الشفوية^(٤٢) وفي ما تروي تواربجهم. ولدينا دليل على بقاء هذه القدرة الخاصة أو الممارسة في ما يرويه الأنثروبولوجي إ. دوتي^(٤٣) في بواكير القرن العشرين من أن صوتاً كان يصدر من باطن

(٤٠) يفصل أمبروزيو وشي ميراندا النظر إلى هذه الأوصاف تلميحات صريحة: «الأساطير أنشأها أعداء إمبراطورية الموحدين لئلا يالوا بها، يستند نجاح المهدي إلى الحيلة والقسوة، لكن المصاحبات، لأدوية لا تقصر في إظهار اختلاف والدوام التي كانت وراء ذلك القصد» انظر:

Ambrosio Huici Miranda, *Historia política del Imperio Almohade*, 2 vols. (Tétouan: Editora Marroquí, 1956), vol. 2, p. 603.

ريشيد وشي ميراندا بشكل منتظم من تاريخه جميع العناصر الخارقة، ويحصرها في ملحق تحت عنوان «أسطورة». وهو يرى صفة «خارق» توافد صفة «الصف» وبذلك لا يميز عن مفهوم خارق عند البربر، وهو جزء مهم في الوسط القبلي المحيط بابن تومرت. ونفس طمع إلى وضع هذه العناصر الخارقة في إطار عقلاني، يرميها في تاريخ الموحدين حيث كان لها دور فعلي. وهذا يتيح حجج ابن خلدون في المقدمة:

Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*.

انظر

(٤١) يشير دوتي إلى استعمال شعبي للحديث الباطن في كتابه: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 35.

«نذعي مساء البربر أنهم يقتلون على جبل الطابا تكلم من صندوق يتوالدن فيه»

(٤٢) يشير ابن الأثير إلى أن بعض هذه المعلومات وردت شفاهاً: «سمعت بعض الفضلاء من العرب

يتكلمون عن الممبير، وسمعت رجلاً قال... انظر: Ibn Tūmart, *La Livre de Mohammed Ibn Tūmart*, *Mahdi des Almohades*, appendice, p. 22.

Edmond Doutté, *Missions au Maroc* (Paris: Paul Geuthner, 1914), vol. 1. En tribu, (٤٣)

pp. 276-277,

الأرض في مرقد لالا تاكواندوت (Lalla Taquandout) مستجيباً لطلبات الرصى، ويغلب أن يوصي متقلد صُحبة في المرقد المقدس لأحد الأولياء، أو إقامة وليمة شعائرية.

وقراءة الرمل، أو صوب الرمل هو نوع آخر من «السحر» كما يعزى إلى ابن تومرت على لسان عبد الواحد المراكشي الذي يقول «إن ابن تومرت كان أول أهل زمانه في قراءة الرمل»^(٤٤). وهذا من الفنون المعقدة الغامضة التي تنصل بالرياضيات، يصنها ابن حلدون في مقدمته^(٤٥).

إن اختيار ابن تومرت أتباعاً من خارج قبائل المصمودة وحلفائهم يدل على اهتمامه بتجديد رجال من ذوي الموهبة في السحر، ومنهم اثنان مثال على ذلك. كان أولهما عضواً في جماعة «الخمسین»، واسمه ملول بن إبراهيم بن يحيى الصنهاجي، أحد اثنين يقومان بأمانة السر عند ابن تومرت المهدي. ويذكر كتاب الأنساب أن ملول «كان فصيحاً سريعاً في فهم لغات متعددة، يكتب بالسريانية [وهي لغة سرية تستخدم في السحر] ويرموز سرية. ومن أجل ذلك أقطع ضياعاً في إقليم غناب في زلت تعرف باسمه»^(٤٦).

وكان الغريب الثاني عبد الله محمد بن محسن، المعروف كذلك باسم البشير الوشريسي. وتدور حول هذه الشخصية حكايات أعاجيب وسحر، فقد كان عضواً في «مجلس العشرة» بنوب عن المهدي ابن تومرت الذي اختاره شخصياً ليكون حلفاً له. ونجد ابن الأثير، الذي يعتمد مصادر معادية للموحدين، يورده أوصافاً من مصادر مغربية عديدة حول معجزة اجتريها ابن تومرت بمساعدة أبي عبد الله البشير الوشريسي فقد تظاهر الأخير بالبلاهة والهذيان، وفي لحظة حرجة أثناء حصار «تينس» عندما كان الناس بحاجة إلى التشجيع، ظهر الوشريسي في «مسجد سيم» معافى، قائلاً إنه خلال الليل جاءه ملاك وعلمه القرآن والحديث وكذب الموطأ وغيره من الكتب، ويصف ابن القطان تحول البشير بتفصيلات مختلفة هل أنها من المعجزات. ومن لطيف أن البشير الوشريسي هو الذي قرّر مصير أتباع المهدي^(٤٧) في «التمييز»

«سُقلاً حس: Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain* (Casablanca: Afrique Orient, 1989), p. 19, note (2).

Ibn Tūmart, *Ibid.*, p. 4.

(٤٤) انظر:

(٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦ - ٢٢٤.

(٤٦) «Kitāb al-ansāb» dans: Lévi-Provençal, ed., *Documents inédits d'histoire Abnohade*, vol 1, pp. 59-60

وقد أمر ابن تومرت أتباعه من قسلة هرع أن تنسب هذا الرجل.

Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 29.

(٤٧) يمكن مقارنة

بصي كيف كان الكهان قبل الإسلام يرمزون بالقتلة.

الأول، عندما حكم على غير المخلصين بالقتل. كان البشير يوصف بالمريب العرير (ويقول ابن الأثير إن في نطقه غيباً) لكنه كان في موقع يستطيع أن يستشف منه رأي الآخرين فيه، فمن كان حريصاً بهم أن يكونوا أشد حذراً. ويربط ابن الأثير بينه وبين «صوت الملاك» العجيب، لأنه يقول إن الصوت يعزّز دليله. ونحن نعلم أن عبد المنعم تسلّم رعاية الموحدين بعد الإطاحة بالبشير، وأن ظروف موت الأخير يكتنفها شيء من الغموض. ويذكر كتاب الأتساب، وهو في اللب من عقيدة الموحدين، رواية شاهد عيان، هو الشيخ أبو علي يونس، أن البشير قد ارتفع إلى السماء^(٤٨).

توفي المهدي ابن تومرت بعد هزيمة البحيرة؛ وبعد أن بقي موته سرّاً لثلاث سنوات، برر عبد المنعم رعيماً للموحدين. كان الرجل ذا شخصية تختلف عن شخصية البشير الونشريسي، إذ كان عسكرياً فذاً وإدارياً جيداً من دون ادعاءات في مجالات السحر أو المواهب الخارقة. وقد دُوّنت تولّيج لاحقة ترمي إلى إرضاء الخليفة عبد المنعم وذريته، وكان الشائع في الأندلس، كما سنرى، التخفيف من أهمية السحر. وهكذا فنحن لا نعرف بالتحديد أي دور كان للمعجرات ولإبراعة في إقامة سلطة المهدي بين البربر في الأيام الأولى من حكم الموحدين، لكن الدور البارز للبشير الونشريسي وطبيعة نشاطه في حياة ابن تومرت تدفعنا إلى الاستنتاج بأن السحر كان له دور كبير في إلهام رجال القبائل البربرية والسيطرة عليهم في ذلك الزمان.

إن حقائق التاريخ والاثنومولجية تبرز الأهمية السياسية لمعجرات العزافين البربر وأولادهم منذ أيام معتقداتهم^(٤٩) التي سبقت الإسلام وحتى عهد قريب^(٥٠).

كانت العادة مثبتة منذ ٢٠٠ سنة قبل ابن تومرت، عندما جاء مهدي عبيد الله الفاطمي ليقرّر إن حقه في ذلك اللقب الإسلامي بدعمه كونه من سلالة جعفر الصادق، آخر إمام معروف من سلالة علي. فلما اجتمع عبيد الله بأمره البربر أخيراً، طلبوا منه أن يشرح المعجرات ليشرر دعواه، فكاد أن يتسبب في انهيار الحركة الفاطمية عندما اتضح أنه لا يستطيع ذلك. ويذكر ابن حيان مثلاً آخر من القرن الرابع الهجري/ لعاشر الميلادي عن استخدام المعجرات في السياسة، وذلك من خسر

Lévi-Provençal, ed., *Ibid.*, vol. 1, pp. 41-42.

(٤٨)

(٤٩) انظر مثلاً: Edward Westernmark, *Survivances païennes dans la civilisation mahometane* (Paris: Payot, 1935), p. 121, n. 2, p. 123 et seq.

Doutie, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 53.

(٥٠) انظر مثلاً

حيث يقول دوتيه: «ويعتقد أن السابقين من التتار الذين أخذوا التراث عنهم أولياء المسلمين، كانوا كهنة مسخرة من أنواع الشaman أو أصحاب الطليقة المعروفين في المجتمعات السلافية وهم رجال أو نساء كانوا يتمتعون بالفترة الأولى في العشرة أو القليلة»

تمرد ابن المقط الذي ادعى المهنية في الأندلس في إقليم لوس بيدروچس (Los Pedroches) (محض البلوط) وفي سييرا دي لاماذن (Sierra de Almadén) (جبل البرانص) بين قائل «التفزمه البربرية». وقد كان في الوقت نفسه ينحدر مباشرة من سلالة الأمير الأموي هشام الأول، وكان ساحراً ذا أثر في أتباعه البربر بما كان يقوم به من أعمال حقة اليد والشعرة^(٥١).

وهكذا يعدو من المناسب النظر إلى اهتمام ابن تومرت باجتراح المعجزات دليلاً على وجود ملامح بربرية تؤثر في فكره، وبخاصة عند النظر إليها في ضوء التحفظ الإسلامي حول الموضوع، كما يتبين من القرآن والحديث. فالإشارة إلى المعجزات ضئيلة في الإسلام قياساً على ما يوجد في المسيحية. فحلاًفاً لما فعل المسيح، لم يقم محمد ﷺ بإحياء الموتى ولا بإحالة الماء إلى خمر. فباستثناء معجزة الوحي بنزول القرآن، وبعض الأحاجيب القليلة مثل إيجاد الماء في الصحراء وإطعام جمع كبير بطعام قليل^(٥٢)، عاش الرسول حياة إنسانية طبيعية، بل إن حياته لم تخل من بعض الهنات البشرية التي تستجلبها الأحاديث.

ثامناً: أهمية المعجزات في العقيدة

تنظر عقيدة الموحدين إلى المعجزة على أنها أساسية في مذهبهم. وهذه هي وجهة النظر السنية الثابتة التي ترى أن الوحي القرآني، الذي هو أساس الإسلام، معجزة من الله الذي أراد لها أن تكون آية على أن النبي محمد ﷺ هو رسول من عند الله. لكن «عقيدة» الموحدين تسبغ أهمية رسمية على المعجزة، إذ تبدأ وتنتهي بعقائد تتحدث عن المعجزات، أكثر من أي ناموس مذهبي مماثل. فأول تصريح رئيس في «العقيدة»، بعد فاتحة قوامها ثلاثة أحاديث، هو التوكيد على الحياة الدينية بورتها، وعلى شرعيتها (في الإيمان، والمعبادة، والقانون) وذلك من خلال إظهار المعجزة (معجزة الله للشيء)، وبعد ذلك، وبشكل أكبر مغزى، يأتي المقطع الختامي في «العقيدة» ليؤكد الرسالة السوية من حلال معجزات يجترحها الأنبياء. ويشتمل ذلك على نقاش حول أنواع الأعمال التي تقع في باب المعجزات، أي آيات نعمة الله، وذلك كما يأتي:

Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., nouv. éd. rev. et (٥١) augm. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 1, pp. 384-385.

(٥٢) للإطلاع على قائمة من هذه الأعمال الخارقة، انظر Abū Muhammad 'Alī Ibn Ahmad

Ibn Ḥazm, *Historia critica de las ideas religiosas*, translated by Miguel Asín Palacios (Madrid, 1932), vol. 2, pp. 220-221 and vol. 5, pp. 158-159.

العقيدة، فصل في إثبات الرسالة بالمعجزات

«وبالضرورة يُعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه، وبيان ذلك أن مدّعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس وادّعى أنها معجزة له، بطل دعواه لعدم الأمانة على صدقه، إذ لا أحد بمعجز عن تلك الأفعال التي ادّعى أنها آمارة لصدقه، أو يأتي بالأفعال التي يتوصل إليها بالحيل والتعليم، كالكتابة والبناء والخياطة، وغير ذلك من الصنائع، وادّعى أنها معجزة له، بطل دعواه، إذ كان ما يتوصل إليه بالحيل والتعليم، لا يصحّ كونه معجزة للرسول، أو يأتي بالأفعال الخارقة كاتغلق البحر، وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى، وانشقاق القمر معجزة له، ثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها وإظهارها على وفق دعواه، وللموافقة بين المعجزة والدعوى محسوسة، ولا سبيل إلى دفع المحسوسات وإبطال المعلومات»^(٥٣).

لا تتضمن القائمة المذكورة سوى أمثلة من المعجزات المقبولة في الإسلام عموماً - فمن الأمور الأساسية في الأسلوب الإسلامي الحفاظ على ظواهر الدين القويم وتجنب إظهار الرغبة في التجديد، لكن إيمان النظر في هذه الفقرة يكشف عن غرضها في السؤال: «من الذي أرسل من عند الله؟» إن هذا السؤال غير وارد إطلاقاً في الحديث عن شخصيات مثل محمد ﷺ أو موسى، الذي انشطر البحر أمامه، والذي قلب عصا إلى حية تسمى، أو يسوع، الذي أقام العاثر من الموت، لأن شرعية نبوتهم مذكورة في القرآن. ولكن حالة معجزة جديدة تستدعي حكماً مستقلاً. والفرض من تضمين هذه الفقرة في «العقيدة» لا بد أن يكون لأنها تقدّم معايير للحكم على المعجزات الجديدة، معايير يمكن أن تُظهر معجزات ابن تومرت دليلاً على كونه مختاراً من عند الله. يتحدث النص عن «موتى» يعادون إلى الحياة^(٥٤) وابن

(٥٣) Ibn Tūmart, *Le Livre des Mohammed Ibn Tūmart, Mecht des Almohades*, p. 238.

(ابن تومرت، أهر ما يطلبه، ص ٢٢٢)

(٥٤) ملاحظ هنا عرفاً لدى المقارنة مع قائمة تقليدية بالمعجزات تذكر «البيت» بصيغة المفرد معي

كتاب مالكي الباقلاوي (ت ٨٤٠٣/١٠١٣م) الذي يقود حول للمعجزات والسحر، مجد القائمة الآتية: «إن المعجر في بيان القرآن أبلغ أثراً في مواعده وأكثر أهمية من شعاع الأحمس بالولادة، ولأمر من، ومن إحياء البيت (بالمفرد) ومن إحالة العصا إلى أنمي، الخ، لأن كثيراً من الناس يعتقدون أن هذه لأعمال تفتت بالحيل والألعاب البرعة» انظر: أبو بكر محمد بن ططيب الباقلاوي، كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات وسحر والكهانة والسحر والتلذذات، عني بتصحيحه وشره ريتورد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام؛ ٢ (بيروت: المكتبة الشرفية، ١٩٥٨). وهذه ترجمة ص ١٦ من النص الأصلي، الفقرة ٢٩. لكن ابن حزم يستعمل صيغة الجمع في مقالته عن المعجزات في كتاب المصل، الكتاب ٤، المصل ٣. وفي الترجمة الأسبانية: Ibn Hāzim, *Ibid.*, vol. 5, p. 173. تجري العبارة -

تومرت، حسيماً يهمهم من الإشارات والوصف، يُعترض أنه قد تحدث مع الموتى والمعجزة الرابعة، انشقاق القمر، وهي المذكورة في «العقيدة» مأخوذة من السورة (٥٤) في القرآن الكريم، وتصف يوم القيامة. وهذه السورة (القمر) تحتوي على إشارات كثيرة إلى يوم القيامة، وهو سياق وثيق الارتباط بالمهدي، المقد الإسلامي المنتظر مجيئه يوم القيامة.

والخلاصة أن واحدة من آخر معجرتين في قائمة «العقيدة» تقدم السياق لظهور المهدي، بينما يفهم من الثانية أنها تشير إلى معجزة ابن تومرت في إحياء الموتى. وهذا المعنى نشي «العقيدة» بوضوح إلى معجزات ابن تومرت، ولو أنها لا تورد أية إشارة مباشرة إلى المهديّة. إن استمرار بقاء المعجزة في حال غياب المهديّة في نص «العقيدة» يشير بشكل دقيق إلى مركزية المعجزات في الثقافة البربرية، ويعزز نظرتنا أن المهديّة قدمت الإصرار الإسلامي لدور الزعيم الذي تمسحه التقاليد البربرية للولي. من أجل ذلك، عدت المهديّة زينة رائدة بعد وفاة ابن تومرت، بينما بقيت ذكرى معجزاته وكراماته قائمة.

تاسعاً: التشكيك بالمعجزات في القسم الأول من كتاب ابن تومرت

ترتبط المعجزات بالثقافة البربرية إلى درجة تبحث على الشك في وجود تأثير أندلسي في كتاب ابن تومرت، حيث تعالج المعجزات بتحفظ بل بتشكيك مكثوم. ويوجد مثلاً على ذلك في فقرة حول المعجزات في الحديث الطويل عن أصول العقيدة، الذي يستهزئ به كتاب ابن تومرت^(٥٥) ففي الجزء الذي يتناول كيفية معرفة بعض أنواع المسمومات، توجد فقرة محاذرة تذهب بعيداً في إنكار المعجزات ومن بينها، بالطبع، معجزات ابن تومرت نفسه. وقد يكون في ذلك دليل أكيد على أن هذه الفقرة قد أعيدت صياغتها عام ٥٧٩هـ/١١٨٣م. وأرى أن هذه الرهافة والحذقة قد تكون دليلاً على أنها من عمل ذلك الرجل، المشهور مشرّح أرسطو. لسطر في هذه الفقرة من كتاب ابن تومرت:

«أما المعجزة، فالحيل إلى معرفتها يكون بالدليل المحسوس ضرورة، لأننا عندما ننظر في المقارنة والمطابقة بين المعجزة ودعوى الرسول أو رسالته، إلى جانب كون ذلك عملاً ليس في قدرة مخلوق، فإنه تقوم مقام الدليل المحسوس الذي لا يدع مجالاً لخيال، مثل اصفرار الخائف عند النظر في صورة أسد، وتغير لونه وارتعاش معاصله،

=مكد، «علامات الأعاجيب»، مثل شق القمر تعمين، وانشقاق البحر شطرين، وإحياء الموتى واستخراجهم من صخرة، الخ»

من المعلوم ضرورة من الدليل المحسوس أن هذا الارتعاش والاصفرار قد نجما عما رأى، لأنه ليس في ذلك من حيار. وشبيه بذلك المعجزة، لأنها رأيت ما مطابقة لدعوى الرسول، وليس في مقدوره تماماً أن يحمكتا على الاعتقاد بها، ولا مجال لتكرار التوصيل في معرفة المعجزة، وأما عند وجودها فقد تم توصيلها إليكم تكراراً، ووجودها يختلف عن العلم بها.

إن هذا الكلام عن وجود قدر كبير مما يتناقله شهود عيان عن المعجزات لا يعني العدم بها، وإن الناقل لا يملك القدرة على إرغامنا على الاعتقاد بها، يشير إلى رأي المؤلف أن الناس أحرار في الإيمان بالمعجزات أو عدم الإيمان بها.

إن لطريقة المتبوية التي صيغت بها هذه المقرة هي مما يميز النصوص «موجهة إلى غير نوع واحد من القراء». فهي لا تحفي عن القارئ الفطن تشكيك المؤلف الأساس حول المعجزات، لكن ذلك قد يغيب عن القارئ المعابر أو العبر. فعلى لنقيض مما تقوله «العقيدة» من أن الإدراك الحسي يثبت حقيقة المعجزة، نجد «المؤمن المنطقي» للتشبيه في هذه المقالة يفيد أن الدليل المحسوس ليس إلا برهاناً على الحالة النفسية لمن يشهد المعجزة. فالمؤلف يقول إن الاصفرار والارتعاش عند الناس يعني أنهم مقتنعون أنهم يرون أسداً (أي معجزة)، ولكنه لا يقر بأن ذلك يبرهن على أنهم يرون أسداً حقاً. سواء كان ابن رشد مؤلف هذه المقرة أو لم يكن، فمن الواضح أنها تشير إلى موقف أندلسي مدبني تجاه المعجزات سبق أن عبر عنه ابن حزم الأندلسي: وهو أن المعجزات، وهي أبعد ما تكون عن إثبات النبوة، غير ضرورية، وكما يقول الغزالي^(٥٦)، قد تكون سبباً في الشك قدر ما تكون سبباً في الإيمان.

خاتمة: البيئة الأساس لهذا الجدل حول المعجزات

وهكذا نجد في وثائق الموحدين هذه فطين متناهرين في مفهوم المعجزة عندهم، وهما: (١) عادة السرير الأبدية في تكريس الولي من خلال المعجزات والسحر، كما

(٥٦) ينتقد الغزالي فكرة أن المعجزة تثبت النبوة، وذلك في التلخ من الضلال «فمن هذا الطريق [دراسة القرآن والأحاديث] يطلب اليقين بالنبوة، لا من قلب القاصص نصيباً وشق القمر. فإن ذلك [إد. نظرت إليه وحده، ولم تضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخيل، وأنه من الله بصلال، فإنه أفضل من يشاء ويهدي من يشاء». وتؤكد عليك أسئلة المعجزات، فإن كان مستنداً إيماناً إلى كلام مفلوم في وجه دلالة المعجزة فينبغي إيمانك بكلام مرتب في وجه الإشكال والدلالة عليها». ويشير الغزالي إلى معجزة المسيح بصورة أكثر إحصاءاً ليثبت المسألة نفسها. فإن هذه المعجزة لم تطلع في حل جمع البشر للإيمان بحقيقة المسيح بل على نقيض ذلك أمكن إثارة اعتراضات خطيرة عليها، لا يمكن دحضها إلا باعتبار عقلانية لكن الاعتبارات العقلانية لا يمكن الوثوق بها، حسب رأيك، انظر

The Faith and Practice of al-Ghazālī, translated by W. Montgomery Watt (Chicago, 1982).

نلمس من أحبار الموحدين والعقيدة^{٥٧}؛ و(٢) الفكرة المعاكسة تماماً كما نراه في المقطع السابق، الذي يعكس رأياً يشبه ما نجده عند ابن حزم الأندلسي، وهي أن المعجزات بحذ ذاتها قد انتهت في عهد النبي محمد ﷺ.

إن لتدقيق في تاريخ هذين الموقفين يكشف عن السبب في تعارضهما ففي الإسلام الأندلسي المستقل الرأي الذي يمثل ابن حزم نلمس جهداً متواصلاً للوقوف بوجه الإيمان بالسحرة. ويضع ابن حزم حتماً فاصلاً بين الإسلام التقليدي القائم على المعرفة والحكمة وبين ماضي البربرية السابق على الإسلام، الذي بقي ماثلاً في كثير من المناطق جيباً إلى جنب مع الدين الحنيف. تتطوي مسألة المعجزات على نقطة مهمة ذات مغزى سياسي نظراً لحساسية البربر تجاه المهدي الذي يجترح المعجزات، لأنه منذ عهد مبكرة كانت تمرّ ذات البربر تخلق مشكلات متكررة لحكام الأندلس. ولدينا تاريخ طويل لش هذه التمردات في الأندلس. فقد كان لدى ابن حزم ذكرى قريبة مؤلمة من مذهبه سكان قرطبة التي قام بها مرتزقة بربر من شمال أفريقيا أثناء الفتنة التي قضت على الخلافة الأموية، والتي كانت بدورها بذرة ولادة السياسي طوال حياته^(٥٧).

تبحث الحساسية الدينية البربرية إيقاعاً بعيد العور تحت السطح من أحداث التاريخ الديني في شبه الجزيرة الأيبيرية. ويعرّض ما نذهب إليه من أن متصوفة الأندلس لأولين يمكن ربطهم بالممارسات الدينية عند قبائل البربر، حقيقة أن ثورة الاحتجاج في مدينة ألمرية على حرق كتب العزالي كانت بقيادة الصوفي ابن العريف الصنهاجي (المتوفى عام ٥٣٦هـ/١١٤١م). كان والد الصنهاجي الذي ولد في طسجة بربرياً أصيلاً (ونسبة الصنهاجي تشير إلى أنه من قبيلة صنهاجة البربرية). فإذا افترضنا أن المتصوفة هم أول المحتجين على حرق الكتب، يمدو من الدلالة بإمكان أن جميع المدن التي ساهمت في الاحتجاج (مثل ألمرية ومراكش وفاس وقلمنة بني حماد) تقع في إقليم لبربر، باستثناء ألمرية وحسب. لكن ألمرية، وهي أهم ميناء أندلسي في ذلك الوقت، كانت أقرب المدن الأندلسية إلى المغرب.

ونمط «اغورام» البربري، وهو الزعيم الديني الذي يجترح المعجزات، يُرى في حقيقة أن ابن العريف الصنهاجي نفسه، والذي كان من أوائل متصوفة الأندلس، قد

(٥٧) في اسم محمد المهدي الذي اتخذ أول ثائر ألقى الحق في الخلافة أثناء الفتنة نجد محاولة لاستعادة تقاليد المهديّة من أحواله من مرتزقة البربر. ونجد الفصل وصف للوضع السياسي المعقد في تلك الأيام في كتاب: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*, 3 vols., 2^{ème} éd. (Leyde: E. J Brill, 1932), vol. 3, chapx. 13-16, et «Al-Mahdi, M.h. Hishām» in: *The Encyclopaedia of Islam*, pp 1239-1240

زعم أن للمتصوفة عشرين من الكرامات، وهي دلائل خارقة من نعمة الله. وتتطابق الخمسة الأخيرة منها مع قدرات الساحر في النوع بشكل واضح^(٥٨)، وهي^(٥٩):

- (١) الخصائص الشافية الموجودة في ملابس الصوفي،... الخ، أو في تراب قبره بعد موته؛
- (٢) قدرة الصوفي أن يطوف بالأرض جميعاً خلال الهواء، وقدرته في السير على الماء والدوران حول الأرض جميعاً في أقل من ساعة؛
- (٣) تحصع الوحوش له وتألفه؛
- (٤) حيث يضرب بيده يظهر كثر^(٦٠)، ويستطيع إحضار الطعام والشراب متى يشاء؛
- (٥) إن له حظوة خاصة عند الله ويستطيع تحويلها إلى الآخرين، لذا يأمل الناس إذا خدموه أن ينالوا رضا الله.

وعند مقارنة هذه القائمة بالمعجزات الموصوفة في رسالة القدس^(٦١) وهي مجموعة من سير المتصوفة، كتبها الأندلسي عبيد الدين بن العربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ / ١١٦٥ - ١٢٤٠ م) نجد أن مثل هذه الكرامات بقيت مقبولة تماماً بعد زمانه بجيلين، إذ كانت تُعدّ نعمة يُسبغها الله على أوليائه. وهذا مما يشير إلى أن توقع المعجزات الأصل في المعارف البربرية قد هذا أحد المكونات المهمة في تصوّف شبه الجزيرة^(٦٢).

(٥٨) يسرد دورته قدرات الساحر أنه: (١) يحكم قوى الطبيعة؛ (٢) يستطيع الباب عن النظرة (٣) يستطيع أن يطوي الأرض تحته؛ (٤) يستطيع الانتقال إلى مسافات بعيدة بلمح البصر؛ (٥) له اتصال مع الأرواح يتعلم أسرارها... الخ. ويمنق دورته مثلاً إن قدرة الساحر تشبه بال ضبط قدرة المرباط أو لناسك. انظر

Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, pp. 52-53.

(٥٩) Ibn al-'Arif, *Mahāṣin al-majdīa*, édité et traduit par Miguel Asín Palacios (Paris: Paul Geuthner, 1933), pp. 100-101.

(٦٠) انظر في ما سبق الهامش رقم (١).

(٦١) Miguel Asín Palacios, tr., «*Rūḥ al-quḍa fi muṣāḥabāt al-naṣa*», in: Miguel Asín Palacios, *Vidas de santos Andaluces. la «Epistola de la santidad» de Ibn 'Arabi de Murcia* (Madrid: Impr. de «Maestre, 1933).

وترجمه ترجمة إلى الإنكليزية Muḥyī'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī, *Sufis of Andalusia, the Rūḥ al-Quḍa and al-Durrat al-Fakhrat of Ibn al-'Arabī*, translated and introduction and notes by W. J. Austin; with a foreword by Martin Lings (Berkeley, CA: University of California Press, [1972, 1971]).

(٦٢) Georges C. Anawati, «Philosophy, Theology and Mysticism», in: Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 378-379.

وهي استعراض عام للتطور الشعبية في الجمعيات الصوفية الإسلامية وهكذا انتشرت «الأخويات» بين الجماهير، وكانت في الأساس جماعات تتكون من معلم وأتباعه وقد ساعد في هذا انتشار سهولة قبول القادة المسلمين للمهنتين للبلد؛ وكل ما كان يطلب هو الرعية =

وربما كان ذلك أيضاً أحد مكونات التدين الشعبي عند غير البربر إلى بعض الحدود، وهو ما قد تؤكد بعض المعتقدات المسيحية التي ربما تشير إلى جذور مشتركة سابقة في التاريخ

ومن الظواهر المهمة في عهد الموحدين نصوح تألف من معارف البربر وبين التقاليد الفكرية الأندلسية. فقد برزت مجموعة كاملة من أمارات نعمة الله خلال حكم الموحدين إلى جانب قبول عام بالكرامات المنسوبة إلى الأولياء. إن التقارب الفكري الذي أدخل النصوف في إطار المذهب الأندلسي التقليدي يُعدّ مكسباً مهماً بهذه العملية التي أرست دعائم تراث أولياء شمال إفريقيا في الإسلام التقليدي.

خاتمة

لقد كشف هذا البحث عن وثيقة مركبة من خلال تحليل كتاب ابن تومرت في ضوء معرفتنا الأنثروبولوجية عن حاسية البربر تجاه السحر والمهذبة. ففي حالة المهذبة، نلاحظ أن غيابها عن «عقيدة» الموحدين، وصمود واضعاف موقعها في مقاطع أخرى من كتاب ابن تومرت يتعارض مع مفهوم الموحدين الأصلي الذي يفهم من الروايات التاريخية، التي تشير إلى أن ابن تومرت هو المهدي الذي تبشّر به الأحاديث وهذا يشير بوضوح إلى وجود إقحام وتقييح في مادة كتاب ابن تومرت، لكي تناسب الإطار الذهني عند جيل لاحق في الأندلس، وأغلب الظن أن ذلك قد حدث عام ٥٧٩هـ/١١٨٣م وهي سنة تاريخ المحطوطة، عندما كان ابن رشد وابن طبل من مستشاري خليفة الموحدين يوسف بن يعقوب.

وفي حالة المعجرات، يمكن ملاحظة أنواع الاختلاف نفسها. تتفق الروايات التاريخية التي تأسر الموحدين أو تعارضهم على أن المعجرات كانت أساسية في تجميع أتباع ابن تومرت من بين البربر أول الأمر. ومع ذلك نجد التوكيد على المعجرات في «عقيدة» الموحدين ناقصاً فقرة في بداية كتاب ابن تومرت، تفيد بأنه لا يمكن إرغام أحد على الإيمان بالمعجرات. ونحن نرى مرة أخرى في هذه الفقرة دليلاً يوضح ما ذهب إليه تحليل الأسلسي اللاحق، بما يتعلق بالمكرة نفسها وبطريقة التعبير عنها

«في عناق الإسلام والطق الصادق بالشهادة. وكان هؤلاء الدعاة يفتشون الطرف عن العادات القديمة إذ لم يكن فيها طهار واضح للشرك. وكان من نتيجة هذا التسلل تغير ملموس في صورة الإسلام دام عدة قرون وحتى ذلك التاريخ بقيت الوحدة قائمة، بفضل احترام سلطة العلماء. وعندما حابت مسطتهم في التوحيد، بدأت كل منطقة حديثة العهد بالإسلام، وأحياناً بعض الناطق التي مضى عن إسلامها عهد طويل، تسترجع ما تخلف من عاداتها الشعبية وتراثها السالف.

وهي هديس لنثوقفين المتطرفين حول المعجزات تتبدى صورة عن حدود الجدل، داخل الإسلام الأندلسي، بين الأسطوري والعقلي. ففي الجانب الأسطوري توجد آثار تسهل رؤيتها في المعارف البربرية. لكن إمكان التحركات السياسية من هذا الجانب هو أحد العوامل التي أرغمت السلطة الأموية الرسمية، على اعتداد تاريخها في الأندلس، على نيل إلى الجانب المعاكس، المعارض للموقف الخارق، أكثر مما كان يجري في دولة المشرق^(٦٣).

ويذكر ابن صاعد الطليطلي (٤١٩ - ٤٦٢ هـ / ١٠٢٩ - ١٠٧٠ م) في كتبه طبقات الأمم أسماء عدد كبير من العلماء في مجال الرياضيات والملك والطب، وهي العلوم التي كانت موضع تشجيع رسمي في الأندلس، ولكنه لا يذكر سوى ثلاثة من الميتافيزيقيين، أحدهم يهودي وبوسع الضرورة السياسية أن نذهب بعيداً في تفسير المسحة القانونية العقلانية^(٦٤) التي سادت في الإسلام الأندلسي قبل القرن السادس الهجري/لثاني عشر الميلادي، وهي تراث فكري نلمسه في نظرة الموحدين إلى العالم.

إن دراسة المعجزة، في أبسطها وراء مظهرها الغرسي أو الحكائي، قد أدت بنا إلى خطوط التماس في التألف الجديد بين الصفة العقلانية والأسطورية في عهد الموحدين. وبحلول ذلك العهد، كانت عاصر الأفلاطونية المحدثة قد لعبت دورها في بناء موقف وسيط يذالف بين العقلازي والأسطوري من خلال تجربة الترخد الصوفي، أو المعرفة الروحية، كما نجدتها في حي بن يقظان لابن طفيل. ومن بالغ الأهمية أنه أمكن التوصل إلى ذلك من دون أي ميل إلى تحطيم أدوات العقلانية كما

(٦٣) وهذا بالطبع ليس على مبداء من خطر الدعاوة الباطنية الفاطمية وخطرها المحتمل على الحكم الأموي بداية من عام ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م. وقد حافظ الأمويون على الميل إلى جانب الثقافة العربية القديمة التي تؤكد على التراث الشفوي في الشعر وحفظ الأنساب والتقاليد الدينية وكتاب مالك بن أنس ومدرسته، بعيداً عن المؤثرات الشرقية الشطرفة (من لبرانية وسطورية وحنلية ومعتزلية) بما أحده العباسيون. ولكن الخطر المحدد من الشعر أنه كان مبطراً على البربر.

(٦٤) وليس من السهل أن نحدد بالضبط ما يعنيه هذه الكلمة فتحدد الثقافة الأولى تحتم على المرء أن يكون في ذهنه مفهوم لثقافة ثانية، إلى بعض الحدود، فيالقياس إلى ثقافة ثانية وحسب، يمكن تحديد الثقافة الأولى شكل مفهوم. فقد لاحظ العلماء هذا التوجه العقلازي العربي حتى في التصوف نفسه. هذه آن ماري شيمس (A. Schummel) التي تعرف التصوف الشرقي معرفة جيدة تقول «لا شك أن ابن عربي قد درس كتب ابن مسرة القرطبي، الذي كان في حدود عام ٩٠٠ م قد تكلم على الإشراف المطهر، والذي كان يمد من التصوفة العلامسة. وربما كان الإسلام الغربي يوجه عام أكثر ميلاً إلى تفسير الدين بشكل لمسي أو صوفي بأمي، على النقيض من موقف التولة والحماس الذي كان يميز كثيراً من تصوفة المشرق. وهي الجهود كانت تلمس في حركات بعض أخويات التصوفة كذلك» انظر: Annemarie Schummel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1975), p. 264

جرى في تراث الأشعرية الإسلامية في المشرق^(٦٥). وقد ورثت المسيحية العربية (واليهودية العربية)^(٦٦) هذا الأفق الفكري العريض الشامل، مما قاد إلى التطورات الفكرية في أوروبا في القرن الثالث عشر وما بعده.

حاولنا في هذا البحث تبيان المدى الذي بلغت عناصر شمال إفريقية في حدود المؤلفة التي أحدثها الموحّدون فجعلت هذه التطورات ممكنة. فعن طريق إقحام مادة جديدة، ما كان لها أن تتسجم مع الأعراف القديمة المتصلبة في مبدأ العقل والتقييد عند المالكية، استطاع الموحّدون تنشيط التراثين الأسطوري والعقلي، اللذين بقيتا، بشكل من الأشكال، في أوروبا الغربية، حتى عصرنا الحاضر.

(٦٥) توجد دراسة لهذه الظاهرة في Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas* (London: Allen and Unwin, [1958]).

يصف المؤلف المؤلف العقلي الذي دثر الإبداع الفكري في الشرق الإسلامي. وقد حدث هذا على الرغم من جهد الغراني للحفاظ على تماسك العقلا مع التصوف، كما يوضح من كتاباته. ولا شك أنه من الخطأ النظر إليه على أنه سبب هذه الظاهرة. انظر Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 1 (New York, New York University Press, 1968), pp. 190-191.

(٦٦) عن الرغم من أن بعض الكتاب اليهود الأنطلسيين للمهين (مثل ابن جبيرول «أفهيرون» وأبو العجل حدي) كانوا مساهمين بشكل كامل في الحركة الفكرية في الأنطلس، وكان بعضهم قد سبق أقرابهم المسلمين. انظر Sa'id Ibn Ahmad al-Andalusi, *Kitāb sabakāt al-umam* (*Le Livre des catégories des nations*), traduction avec notes et indices précédée d'une introduction par Régis Blachère (Paris: Larose, 1935), chap. 8: «Les Sarracènes chez les Juifs».

المراجع

أ - قائمة قصيرة بالمصادر الأساس

ابن تومرت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. أعز ما يطلب. تحقيق عمار طالبي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥.

— موطأ الإمام مهدي. الجزائر: مطبعة بيار فونتانا الشرقية، ١٩٠٥.

ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك. نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الرمان. تحقيق محمود علي مكي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د.ت.].

Ibn al-'Arif, *Mahdsin al-majālis*. Edité et traduit par Miguel Asín Palacios. Paris: Paul Geuthner, 1933.

Ibn Tūmart, Abū Abdallāh Muḥammad Ibn Abdallāh. *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmart, Mahdi des Almohades*. Texte arabe, accompagné de notices

biographiques et d'une introduction par I. Goldziher Alger Pierre Fontana, 1903.

Lévi Provençal, Evariste (ed.). *Documents inédits d'histoire Almohade* Paris: Paul Geuthner, 1928.

ب - قائمة قصيرة بمراجع مهمة

توفيق، أحمد «التاريخ وأدب الناقب من خلال مناقب أبو يعرى» في محمد اسوي «التاريخ وأدب الناقب» تقديم محمد القبلي. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩. (مشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي؛ ١)

القبلي، محمد. مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧. (سلسلة المعرفة التاريخية؛ ٥٨)

Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger: A Jourdan, 1909. (La Société musulmane du Maghrib)

———. *Missions au Maroc*. Paris: Paul Geuthner, 1914.

Vol. 1: *En tribu*.

Huici Miranda, Ambrosio. *Historia política del imperio Almohade*. Tétouan: Editora Marroquí, 1956. 2 vols.

Rachik, Hassan. *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*. Casablanca: Afrique Orient, 1989.

Westermarck, Edward. *Marriage Ceremonies in Morocco*. London: Curzon Press, 1972.

———. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris: Payot, 1935.

Zachner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken Books, 1972.

أعداء الداء، جيران أخفياء؛ الشماليون في عيون الأندلسيين

عزيز العظمة (*)

- ١ -

إنها حقيقة لافتة للنظر أن الكتابات الأندلسية تكشف القليل من المعرفة، أو ربما لا شيء على الإطلاق، عن الأعداء الشماليين الذين قاتلوا أهل الأندلس في صراع عمت خلال فترة إخضاع الأندلس (وهي فترة يطلق عليها في المنظور الأيديولوجي لغوي اسم «الاسترداد» (Reconquista)). إن كتب التاريخ والسياسة والجغرافيا، إلى جانب كتب الأدب بالمعنى الضيق للكلمة، تكثر فيها الروايات عن الشماليين - القشتاليين، والباسك، والفرنجة وغيرهم. وما عدا الأمور المتعلقة بقضايا الصراع السياسي والعسكري المباشر لا تذكر هذه الروايات إلا القليل المموس عن هؤلاء الناس؛ إنها تنقل الكثير من الصور النمطية الشائعة، ومع ذلك ليس هناك ما يدل على أن ما يمتدح أنه جسم ضخم من المعرفة العملية، الناشئة عن الاحتكاك الدائم والتلافح المتبادل بين العرب والمستعربين (Mozarab) والبربر والصفالبة والآخرين، وبين المسلمين وغير المسلمين، كان مسموحاً له بأن يتجاوز حدود الممارسة العملية - لشعوية، وأن يدخل عالم الخطاب الأدبي.

ليس هذا الأمر مستغرباً في عصر سبق ظهور الرواية بوصفها نوعاً أدبياً رئيساً، أي قبل عصر عد فيه الحاضر وصفاته المباشرة مجرد جريان مستمر «غير موثوق وغير

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في التاريخ الثقافي والعسكري العربي والإسلامي في العصرين الوسيط والحدديث في جامعة إكس

قام بترجمه هذا الفصل محري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

حاسم^(١)، وكان عدم الكمال فيه يفسر بالرجوع إلى معايير مستمدة من تشخيصات أخلاقية الطابع. وهكذا لم يبدُ الأندلسيون راضين، في شعرهم أو نثرهم، بإيراد أي انقطاع عن حصومهم الشماليين فيما عدا تلك الأمور التي تتطلبها مسائل الدعاية العسكرية بعبادتها الشائعة المستخدمة في توصيف الشر وأنماط تمثيل الآخر. إن تصوير الآخر الشمالي لا يعكس في الحقيقة معرفة الأندلسيين اليومية لهذا الآخر، بل إن القوالب اللارمة للتعبير عن العواطف التقليدية والصور المجازية في الأدب الأندلسي هي عواطف وصور مستمدة إلى حد كبير من المادح العربية المشرقية، التي عدت في الأندلس الجوهر الفعلي للأدب.

هذه الحركة المصاعمة لإحداث الطلاق بين المعرفة الفعلية العملية والتعبير الأدبي، المجسدة في الروح إلى اتباع التقليد والشرقية، لم تلق الكثير من الاهتمام، وخصوصاً ذلك الجانب المتعلق بتمثيل الكتابات الأندلسية للعدد الشمالي. وبشكل العمل المرسومي الصخم لأبي العباس المقرئ (توفي عام ١٠٤١هـ/١٦٣٢م) حول أمجاد الأندلس نقطة انطلاق ممتازة لتتبع العلامات والمعاني القسسية لهذا الطلاق بين ما يفترض أن الأندلسيين عرفوه وعاشوه، وبين ما كتبوه.

- ٢ -

إن قراءة دقيقة لكتاب المقرئ نفع الطيب من حصن الأندلس الرطب يمكن أن تفيدنا أهم فائدة في التحقق من الطريقة التي عالج بها رجال الأدب في الأندلس، في حق تاريخها العربي - الإسلامي، نظرتهم إلى عدوهم اللدود. نفع الطيب هو احتفاء كبير بفضائل الأندلس الفاربية. والمكان الذي يحتل به هنا هو بالطبع أندلس الخيال، مكان لم يتشكل من خلال الرؤية بل من خلال الحنين (الوستالجيا) المصاعف: فالحنين إلى الأندلس نفسها يعبر عنه من خلال شعر الحنين المشرقي، بموضوعاته المألوفة وأشكاله وعواطفه.

ينعكس ذلك بوضوح في الفصول المتعاقبة التي تعالج مسائل الأندلس الماضية: الحداثق والقصور والمدن والمعادات الحسة وأشياء أخرى كثيرة^(٢). وعلى مدار العمل

(١) Mikhail Mikhailovich Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin, TX: University of Texas Press, 1981), p. 20.

انظر أيضاً Northrop Frye, *The Anatomy of Criticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), pp. 303 et seq.

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من حصن الأندلس الرطب، تحقيق إحسان عباس، ج ٨ (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١ ومواضع أخرى من الكتاب.

كله لا يشكل سرد المؤلف الصريح إلى حد بعيد أكثر من فواصل بين الصور المقترنة في الكتاب كله مع تغيير في الفواصل يشير إلى كون المنتخبات الشعرية المتواصلة في موضوع معين سوف تفضي إلى منتخبات أخرى في موضوع آخر. وهكذا يتكون الوصف ببلدة مثل قرطبة، أو حديقة أو قصر في بلدة ما، من وصف افتتاحي يقدم المؤلف من خلاله موضوعه متبوعاً بصفحات كثيرة من الاقتباسات الشعرية الغرض منها تقديم الموضوع - وهو غالباً موضوع مكاني - إلى جوار مجموعة أخرى من الاقتباسات الشعرية التي قيلت في أماكن أخرى شبيهة، يكون متشابهاً معها، أو الأشعار التي قيلت في الحياة المحضرة بعامة أو في عظمة أبنية وجدت في أماكن أخرى، أو أنها ببساطة لم توجد إلا في الخيال. ولهذا فإن في مقدور القارئ، الذي لم ير جسان قرطبة أو هروانة، أن يجد في بساتين دمشق ما يذكر بتلك الجنان، وأن يكتب نفع الطيب بتوصية من أصدقه اتخذهم خلال فترة إقامته في دمشق^(٣).

بهذه الطريقة تستحضر ذكريات الأندلس من خلال الموضوعات الأدبية الشرقية الشائعة إما بصورة مباشرة أو عبر حقل التقاليد الشعرية الأندلسية بالموضوعات والأشكال الشرقية. لقد انتقلت الأندلس شعرياً من خلال الموضوعات والصور والأشكال والعواطف والمفاهيم ذات المصادر الشرقية والتي جرى تنظيمها بالدور المحي، ومنحت قيمة معيارية من حيث كونها نوعاً شعرياً معيارياً، ومن حيث كونها تمثيلاً ملائماً للوقع. إن شوقي ضيف، إلى جانب دارسون عرب آخرين، يتحدث عن مجمل النتاج الشعري الأندلسي بوصفه صدى للنموذج الشعري الشرقي بغض النظر عن تميز بعض الأصوات الشعرية الأندلسية وتجديدها ضمن هذا التراث الشعري. أما بيريس (Péres) فإنه يتحدث، بنوع من العاطفة الأمومية، عن «الاستبداد» البغدادي و«الاستغلال» الشرقي. إن الأشكال الأندلسية الخالصة، كالموشع، متصلة بوضوح بالصيغ الشرقية - وقد أصبحت أشكالاً أندلسية خالصة - كما أنها تتصل في الوقت نفسه باحتياجات البيئة الاجتماعية وقد أدرجت ضمن النوع الأدبي المعياري في مرحلة زمنية متأخرة (لقرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي). أما بالنسبة لنزج في تاريخ الأدب المتأخر (مثل أزجال ابن الخطيب) يشير إلى دحوه بصورة مطردة إلى حقل الأدبية بمواراة البيت الشعري الذي يتبع عمود المروض الكلاسيكي^(٤).

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩ - ١١١.

(٤) شوقي ضيف، الفن وطابعه في الشعر العربي، مكتبة الدراسات الأدبية، ط ١٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ص ٤٠٩ - ١٢٥٥ [حسان عباس، لتاريخ الأدب الأندلسي، ج ٢ - عصر الطوائف والمرابطين، ط ٦ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨١)، ص ١٠٨ - ١١٧ و ٢١٧ - ٢٢٩، و Henri Péres, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^{ème} éd. rev. et corr (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 46 et 48.

لا تُستدعى قرطبة ببساطة عبر الأنماط الشعرية المناسبة لوصفها والملائمة لذكراها، بل إنها تحتل في العديد من صفحات الكتاب إلى موضوعات العظمة والإحصر والتألق والإشراق، وفي الوقت نفسه تعد عاملاً لتوضيح المسار الذي لا يرحم لقدر قاس^(٥). وهكذا، فإن الأندلس، ممدتها وحدائقها وفضائلها الأخرى، لا تغيب في تذكر المقرئ واستحضاره لها فقط بل إنها تتسحب أيضاً حلف الموضوعات المشرقة. وهكذا فإن الأندلس بمآصرها المكونة تصح مجرد مناسبة لتهذيب الحساسية وجعل المواطن والشاعر المتداول شيناً ملموساً يربطها باسم مثل قرطبة، أو تخصيص قسوة القدر بتسجيل المشهد المذل لأحفاد الصريين الذين أصابهم الفقر المدقع في ماس في رمس المقرئ^(٦). إن تراجع النظر في حضرة السبط الأدبي هو العلامة المميزة للكلاسيكية؛ وهكذا فإن فراغ الذاكرة الشاعر في عمل المقرئ يُعلا باستحضار أشياء مماثلة (دمشق مثلاً) أو بصور شائعة، والحين إلى الأندلس ليس في الحقيقة سوى استحضار لصور شعرية يظن أن الأندلس تتطابق معها بشكل من الأشكال، أو أنها على الأقل تمثلها.

وهكذا فإن رثاء المقرئ واحتفاله المطول بالأندلس يستندان إلى الذكرى إلى حد بعيد، وهو يحلف موضوعه بأكثر السمات والصفات تقليدية عارضاً إياه في النهاية في صورة نصب تذكاري كلاسيكي. إن أعمدته لا تمثل فقط الموضوعات التي شكلت انهم بل إنها تمثل أيضاً العلاقة المادية الملموسة مع النموذج التقليدي المشرق مثلاً في حجم الكتابة الوسع الذي كرم لتسجيل حياة الرحالة الذين ارتحلوا إلى الأندلس أو إلى المشرق^(٧). وما هو متضمن هنا هو بالطبع أكثر من مجرد التوثيق للعلاقة المستمرة، لأن حين الأندلس للمشرق هو نفسه القوة الدافعة الكامنة وراء هذه الرغبة في محاكاة النموذج الكلاسيكي الذي يمثل المشرق التجسيد الحقيقي أو الزائف له، وفي كل الحالات مرجعيته.

في ضوء ما سبق فإنه ليس مستغرباً أن تشكل الأجراء الأربعة الأولى من نفع الخطيب خطاباً استهلالياً يتضمن وصفاً لحياة لسان الدين ابن الخطيب وأعماله. وليس اختيار ابن الخطيب مجرد مصادفة، فهو يمثل، بثرة المشهور ويعواظمه كذلك، الماحي الأدبي التي كما ناقشنا. إن سجعته الذي لا نهاية له، حيث تتوالى سلسلة طويلة من الأسجاع والإطناب مصحوبة بالإضجار الذي تحمله الرسالة البيروقراطية، يعامل هذا

(٥) المقرئ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠٠ - ٥٠٥.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢٩.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢، ١. وحول دراسة معمقة لهذا الموضوع، انظر أيضاً M. K. Lenker, «The Importance of the Rihla for the Islamisation of Spain» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1982) (University Microfilms).

يوصفه الجوهر الحقيقي للروح الكلاسيكية، رغم أن إسرافه الذي لا روح فيه لا ينفذ شيء من حسن السخرية والمفارقة والرشاقة المقعنة بالحورية التي يمتلكها النموذج المشرقي المبكر للنثر المسجوع، أو الذي تمتلكه المقامات الأندلسية «بكرة» التي كانت مثلها مثل نموذجها المشرقي مليئة بحسن المفارقة والمحاكاة الساحرة واستحضار الحياة اليومية^(٨). يدعم هذا العنصر الأسلوب الموضوعات التي أعرب فيها «ابن الخطيب» كاتب عصره، عن ذاته المثقفة وعن الآخر الشمالي. ابن الخطيب إذن، وبصورة جوهرية، هو الرابط الذي يربط المقري بماضيه الأندلسي؛ إنه، إلى جانب الكتاب الآخرين الذين يزودون نفع الطيب بمادته، هو الذاكرة الفعلية للمقري إن لم يكن القول إن نفع الطيب هو النتاج الأخير للأدب الأندلسي، لا لكونه ديوان هذا لأدب بل لأنه كذلك ديوان لأشكال وأمزجة وعواطف وموضوعات سابقة تم تفسيرها بمعايير مشرقية. إن تمثيل العدو الشمالي ووصفه بفهمان تماماً في هذا السياق وضمن هذه المحددات التقليدية.

هذه النزعة المحلية المبالغ فيها كانت سمة من سمات فترة حكم النصارى، كما كانت سمة من سمات المصور التي جاءت قبلها. إن الحمراء، بمنزلتها الرفيعة التي تحتلها في لعالم، ترتبط، في البنية والوظائف، بالعمارة المشرقية الإسلامية والعمارة الملكية ما قبل الإسلامية، أي بوصفها مختصراً لهذه العمارة بشكل من الأشكال^(٩). ولقد كانت عبارة الشعوبية التي أطلقها في مرحلة سابقة أبو حامد بن غرسيا، وهو أحد المدافعين عن مجاهد المأمري وابنه علي إقبال الدولة (ملوك الطوائف *reyes de taifas*) حكام دنية، هم متحدرون من الرقيق ذوي الأصل الصقلي، وذلك في منتصف لقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، تبين هذه النقطة أيضاً. لقد صيغت دعائه السياسية ضد العرب، بموضوعاتها، على قرار الأدب الشعبي السابق عليه في بغداد^(١٠)، إننا نسمع عن الطبيعة الهمجية للعرب، عن كونهم رعاة إبل بالوراثة، هذا إذا لم نذكر انحدرهم من سلالة أبناء الأمة هاجر - وهذه همجية واضحة تماماً إلى درجة أن ظهور محمد فيهم لا يعد شيئاً مستغرباً مثله مثل ظهور الذهب في الرحل^(١١). إن الأمزجة المشرقية التي تتخلل الأدب الأندلسي تنسب، عموماً، إلى

(٨) عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٢٠٢ وما بعدها وقارن ص ٢٨٠ انظر أيضاً

James T. Monroe, *The Art of Bad' az-Zamān al-Hamadī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University of Beirut, 1983).

Oleg Grabar, *The Alhambra, Architect and Society* (London: Allen Lane, 1978), p. 207 (٩) and chap. 2, passim.

James T. Monroe, comp., *The Shu'abiyat in al-Andalus: the Risāla of Ibn García and Five Refutations*, introduction and notes by James T. Monroe (Berkeley, CA: University of California Press, 1970), pp. 23-29. (١٠)

مقولات أوسع تتعلق بعملية تهذيب العاطفة والرؤية حيث يُطرد التسجين الفوري للرؤية والشعور من دائرة الإمكانية الأدبية ويُحل في مرتبة أدنى هي عالم الأمانة (Solipsism) (وهي نظرية تقول بأن لا وجود لشيء غير الأنا) أو الحياة العملية الفورية. وليس هذا حدثاً مستغرباً في المرحلة التي سبقت نضوج الظروف التي مهدت لظهور الرواية، وبالتالي جلّيت الحياة اليومية إلى عالم الكتابة.

يصدق هذا بدرجة مساوية على فهم القشتاليين وشماليين آخرين قريبين منهم، وتصويرهم من قبل رجال الأدب في عهد النصارى وعهود سابقة عليهم. إن الاحتكاك المباشر مع القشتاليين، وكذلك مع الشماليين الآخرين، كان كبيراً، لا من خلال العيش مع المستعربين فقط، بل من خلال الاحتكاك مع الأسرى والمهاجرين والحمود ولنجار هي خرناطة والمرية ومالقة وفي أماكن أخرى عديدة^(١١). وقبل ذلك كان ابن مردنيش، سيد بلنسية ومرسية، المولّد (نوعي عام ٥٦٧هـ / ١١٧٢م)، ثنائي اللغة، وكذلك كان عماله^(١٢)، وكانت عملية التناقب بلا شك عظيمة القوة والتأثير. لقد خلع النصارى، الحكام والمحكومون منهم (باستثناء الحمود والقضاة العرب) العمامة واتبعوا العادات القشتالية في اللباس، إضافة إلى أحدهم من القشتاليين بعض أساليب الحرب والتسلح الحربي^(١٣)، ويبدو أنهم أخذوا عن الشماليين طريقتهم في تنفيذ حكم الإعدام بقتلة الملوك، أي الجمر والتزيق والحرق، وهذا ما حصل لقائل السلطان يوسف بن إسماعيل النصري عام ٧٥٥هـ / ١٣٥٤^(١٤). ولقد رأى ابن خلدون، بهذه الثاقب وذكراته المعتاد في تأثر النصارى بالشماليين، عبر اتخاذ النصارى لباس الشماليين واتباعهم عاداتهم ومحتهم نماثيل للرئنة، دليلاً على انتصار الشماليين وهيمنتهم^(١٥). إن ما هو أكثر أهمية بالنسبة لنا في هذا السياق هو أن ذلك كله

Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* (Paris: (١١)

Boccard, 1973), pp. 316-323.

(١٢) محمد عبد الله عان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، ط ٣ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦)، ص ٧٢.

(١٣) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عان، ذخائر العرب: ١٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦)، ج ١، ص ١٣٦، واللمحة البيرية في الدولة النصرية، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت، ١٩٧٨)، ص ١٣٦ المقري، نقح الطيبي من حصص الأندلس السرطيس، ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٣، و Rachel Arié, «Quelques remarques sur le costume des musulmans d'Espagne au temps des Nasrides», dans: Rachel Arié, *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane, Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies*; v. 6 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1990), pp. 91-120.

(١٤) ابن الخطيب، اللوحة البيرية في الدولة النصرية، ص ١١٠.

(١٥) 'Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*, texte (١٥)

= arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère (Paris

يعكس معرفة قريبة، رغم كون ذلك لا يبدو أنه تحليل عملية تمثيل الذات والآخر التاريخيين إن الكلاسيكية العربية تسود في مرحلة أصبحت فيها الشخصية الإنسانية للسكان لمسلمين، وتلوة الأصول العربية، شيئاً ملحوظاً تماماً من خلال دراسة الأسماء التي تظهر في سجلات غرناطة الشرعية في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي^(١٦) ومع ذلك فإن هذا التكوين البشري الاجتماعي لحكم الصريين شه عائب من المصادر العربية، إلى الدرجة التي صار فيها وجود المستعربين في عملة عردة موضع شك من قبل بعض الدارسين، مع أن ذلك مناب للعقل^(١٧)

لهذه الأسباب علينا ألا مستغرب كثيراً ما كتبه ابن خلدون من وصف ليربته إشبيلية في سفارته إلى بطرس القاسي (Pedro the Cruel). وما كتبه لا يتضمن أي وصف للمدينة أو للقاءاته بالقشتاليين^(١٨). إن قراءة متفحصة للتعليق لفصل على نظرية ابن خلدون في الملك - بدائع السلوك في طبائع الملوك لابن الأزرقي المالقي (توفي عام ٨٩٦هـ/١٤٩١م) - الذي قصد منه اكتشاف الأسرار الكامنة وراء نجاحات الحكم وإخفاها (والذي كتب للأمراء النصريين، الذي كانوا مشغولين بمعاركهم في ذلك الوقت) - تكشف أن التجربة السياسية الراهنة للنصريين، وكذلك تلك الخاصة بدويلات الطوائف الأخرى في الأندلس، لم تلعب سوى دور ضئيل الأهمية في ما كتبه ابن الأزرقي إذ يس هناك أي ذكر لفشتالة، وحتى النصريون أنفسهم لا يرد ذكرهم سوى ثلاث مرات فقط على مدار هذا العمل الضخم إن معظم المادة التاريخية تقدم على سبيل ضرب الأمثلة لأخذ المبرة والاقتداء والتحذير، كما هو معتاد في كتب الآداب السلطانية، وهي مستمدة من تاريخ العرس والبيرومطيين إضافة إلى بعض الأحداث التاريخية المأخوذة من تاريخ المشرق الإسلامي وهي تستند بوضوح تدم إلى مصادر مشرقية. إن وصف ابن الأزرقي لأهل الذمة لا يشير إلى التجربة الأندلسية الواسعة في هذا المجال، ولا يرتبط بأية علاقة مع هذه التجربة. إنها كتابة أدبية وفقهية في الأصل والاستلها لا تعود إلى وقائع الأحوال^(١٩). أما مقامة ابن الخطيب في السياسة فهي

Institut impérial de France, 1858), vol. 1, p. 267

(١٦) منظر المقدمة العربية لـ: Luis Seco de Lucena, ed. and tr., *Documentos Arábigos*

Granadinos, Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos (Madrid: Imprenta del Instituto de Estudios Islámicos, 1961), pp. 8m-9m.

(١٧) منظر Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, p. 314.

(١٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضة بأصوبه وعلق حواشيه محمد بن تاروت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٨٨ - ٨٩

(١٩) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرقي، بدائع السلوك في طبائع الملوك، تحقيق محمد بن عبد الكريم (ليبيا: تونس، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٥٨ - ٥٩، وج ٢، ص ٦٨٤ - ٦٩٨

مكتوبة بالروحية نفسها: وهي تقدم على أنها خطاب حكيم فارسي مجهول الاسم، هو مثال الحكمة والعقل، يوجه إلى هارون الرشيد، وهو خطاب حافل بالحكم المدعمة المانعة والأمثال السائرة عن العدل والسلطة والعصيلة بطريقة مألوفة في كتب الآداب السلطانية. إن النص يتضمن بعض الأمثال السائرة المتصلة بالعلاقة بين السياسات لمدنية والشرعية، لكنه لا يتضمن أية إحالة على السياسات الأندلسية؛ ولا يتضمن أية نماذج تاريخية، كما تعمل كتب الآداب السلطانية بصورة ثابتة^(٢٠).

بكلمات أخرى، فإن هذا الكتاب يتأثر خطى التقليد، بمعنى أنه يجبل على نصوص معيارية تصبح بموجبها الحياتان الثقافية والأدبية خاصيتين لفكرة شبه شرعية عن الالتزام بالأسلوب والتنوع، وحيث تكون المعايير هي معايير المسموح والممنوع. وهذا ما جعلها، بالمصادفة، مختلعة عن أعمال الحسبة التي تزود المحتسب بالتعليمات والوفائع، لأن الأحرار يدمج خطابه عن المشروعية بذكر شواهد ينبغي تصحيحها ملقياً بذلك نظرة قيمة على الواقع الاجتماعي؛ لكن أعمال الحسبة تظل مجرد مرشد عملي. وتتفق هذه الرؤية، فيما يتعلق بالممارسات الشائعة الاستخدام والأنماط الممثلة، إلى حد بعيد مع الطريقة التي صور بها المؤلفون القشتاليون خصومهم العرب المسلمين الأندلسيين الذين أسموهم الموريين (Moros)، فقد صوروهم بطريقة أكثر بدائية وأكثر حساسية، بلا أي ريب، لأية فكرة تتعلق بالاحتكاك معهم^(٢١)، ورغم حقيقة التداخل الثقافي والاجتماعي بينهم والمعرفة العملية المعصلة الظاهرة، على سبيل المثال، بوضوح في الخطاب الذي ألفه السيد (El Cid) أمام مسلمي بلنسية الذين هزمهم عام ١٠٩٤^(٢٢).

هناك بالتالي غياب واضح للشمالين والعادات الشمالية، لكن هذا لا يعني بأي

(٢٠) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، رسالة السياسة، في محمد عبد الله هنان، لسان الدين ابن الخطيب حياته وراثته الفكرية (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ص ٢٧٦ - ٢٨٨.
 انظر Furstenspiegel هي الكتب التي تتحدث عن الأعمال والسلوكيات التي ينبغي على السلطان أن يتقيد بسوكها، ومن الأمثلة على ذلك كتاب الأمير لوكيفاللي، وهي تقابل بالعربية كتب الآداب السلطانية [المترجم].

(٢١) انظر المصوم في Colin Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, 3 vols. (Warminster, UK: Aris and Phillips, 1988-1992), vol. 2, pp. 79 and 85; Juan Goytisolo, *Chroniques tarragines*, traduit par Dominique Chatelle et Jacques Rénry-Zéphir (Paris, 1981), pp. 9-29, et Richard William Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), passim.

(٢٢) Smith, ed. and tr., *Ibid.*, vol. 1: 711-1150, pp. 115-119.
 انظر أيضاً Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), p. 123 and passim.

شكل من لأشكال غياب تعبيرات وأفاديل عن هؤلاء الشماليين، فعلى النقيض من ذلك تظهر عراة هذه التعبيرات والأفاديل، في كتب التاريخ على الأخص، وكذلك في كتب جغرافية والأعمال الأدبية صموماً. وعلى امتداد صفحات هذه الكتب ينمض القارىء، بصورة ثابتة تقريباً، لسلسلة من النعوت والعلامات التي تصف المظاهر الخارجية، وبخاصة ما يتعلق بالمظهر الديني الخارجي. وهكذا فإن ورود ذكر صاحب قشتالة، مهما كان التعبير عن ذلك محايداً، أو ورود الاسم الفوش أو الأدموش، يؤدي على الدوام إلى إلحاقه بوصف «الطاعية» أو «طاعية النصارى» الذي عصبه «أقسم بالهتة»، ووضع على رأس جيوشه «كلاً من صاعير كلابه»^(٢٣). إن المحاطبات لسلطانية التي سطرها قلم ابن الخطيب تردد بانتظام هذه الصور الشائعة المبذلة: والقول بأن الكفرة وعبد الصليب وأصحاب العادات الوثنية البغيضة الأخرى قد اعتصبوا الأندلس^(٢٤) ليس قولاً غير مألوف في زمن الحرب.

يزودنا هذا النص، إضافة إلى نصوص أخرى، بصور وموضوعات شائعة سابقة الوجود تتمحور وظبفتها الاستطردية في إخبارنا بالفروقات عبر تعداد علامات الاختلاف والتلميح بفساد الحال. وهكذا فإن نقاد ابن غرسيا، ومن منظور عرقي صرف، قد اتهموا الشماليين بأنهم عامة رعاة خازير ونسل رجال مخمورين غير محتويين وساء نهمات لا يشبعن (وهن كن أحدن على الأغلب كضائم حرب)، وأنهم عاقون ناكرون لدجمل ارتفع شأنهم في الديار الإسلامية من خلال اللغة الفصحى (العربية) التي حدث محل رطانتهم الغربية غير المفهومة^(٢٥). وإذا بمتدح ابن غرسيا شفرة اللون بمقت نقاده اللون الأشقر ولا يعدونه من صفات الجمال، ونستطيع أن ندرك الطبيعة التفضيدية لهذه المجادلات المتعلقة بالكراهية العرقية بالعودة إلى ابن حزم فلنكي يوضح أطروحته الخاصة بأن المرء يظل على ارتباطه بصفات حبه الأول يقتبس ابن حزم من تجاربه الشخصية، إذ إن حبه الأول لعنة شقراء قد حدد ذوقه في النساء طيلة حياته... وذلك في إشارة إلى «نعم» التي ماتت في سن السابعة عشرة تاركة ابن حرم اشاب معظم العزاد. وقد كان تفضيل النساء الشقراوات واضحاً لدى والد ابن حرم، كما هو الأمر لدى معظم سادة بني أمية في قرطبة، وهكذا كانت ذرية

(٢٣) المقرئ، نصح الطبيب من حصن الأندلس الرطب، ج ٤، ص ٢٥٨، نقلاً عن: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحميري، الروض المطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الأمان، دار بيروت، ١٩٧٥)، ص ٢٨٨.

(٢٤) عن سبيل المثال: المقرئ، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٠٤ - ٤١٥ وج ٦، ص ١٦٥ - ١٦٦ ومراجع أخرى.

(٢٥) Monroe, comp., *The Shu'abiyas in al-Andalus, the Risala of Ibn Garcia and Five Refutations*, pp. 75, 70, 76, 78, 79 and passim.

عبد الرحمن الناصر شقراء بصورة عامة^(٢٦)، والحكام يكونون هي العادة ذوي عادات وبرعات متباينة في ما يخص مسائل الذوق.

بصورة مشابهة يستفيد قول للمتمدن بن عباد، الذي أصبح بمثابة لث السائر، من علامات لاختلاف المذكورة.. بما في ذلك تكييف الموضوعات الشعبية قمي رده على تحذير حاشيته له من عاقبة قراره باستدعاء المراطيين وقولهم «السيهان لا يجتمعان في عمد واحد»، بفضل للمتمدن أن يرعى الخمال على أن يرعى الخنازير^(٢٧). لكن أكلي الخنازير ينتصرون في النهاية، وعساد حال العالم تصاحبه أشياء أخرى كتحويل المساجد إلى كنائس وحلول الكفر محل الإيمان وحلول الصليبان محل منابر المساجد، وتصور الخيول العربية الأصيلة جوعاً، كما يقول أبو البقاء الرندي في نوبته^(٢٨):

فاسأل بلنسية ما شأن مرمية وأين شاطبة أم أين جبان

.....

قواعد كل أركان البلاد فما عسى البقاء إذا لم تبقى أركان

تبكي الحنيئة البيضاء من أسف كما بكى لفرقي الإلف هيمان

صل دبر من الإسلام خالية قد أفترت ولها بالكفر عمران

حيث المسجد قد صارت كنائس ما إلا نواقيس وصدبان

تلاحظ القصيدة أيضاً فساد الخال هذا في حفل حساس بصورة خاصة، أي ذلك الحفل المتعلق بالنساء؛ فقد فعل العلوج الشماليون بشاء الأندلس ما فعله جنود الأندلس والغزاة بالنساء الشماليات^(٢٩).

يقودهم العليج للمكروه مكره والمحين باكية والقلب حيران

وفي الحقيقة أنه يُروى عن ابن حيان قوله بأن أحد المرنجة، خلال فترة احتلال النورمانديين القصيرة لبربستر (Barbastro) عام ١٠٦٤م، قد احتجز ابنة أحد النبلاء المحليين واضعاً في اعتباره أنها ستجيب له أولاداً مفارماً فعله هذا بالطرق والممارسات الشرعية لخصومه^(٣٠). إن العلوج الشماليين يقومون بإيصال فساد الحال إلى أقصى حد

(٢٦) المصدر نفسه، مواضع مختلفة، وليو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألف والألف، تحقيق الطاهر أحمد مكي، ط ٣ (القاهرة، ١٩٨٠)، ص ٤٨ - ٤٩، ١٢٤ و ١٣١.

(٢٧) الحفري، معج الطيب من حصن الأندلس للطبيب، ج ٤، ص ٢٥٩، بدلاً من الحميري، الروض المطار في خبر الأقطار، ص ٢٨٨.

(٢٨) الحفري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨٧ - ٤٨٨، ٤٥٧ - ٤٦٠ و ٤٨٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥٢.

يستطيعونه، حيث: «يعتصمون البكر بحضرة أبيها، والثيب بعين زوجها وأهلها»^(٣١).
وهذا بالطبع مجرد نتيجة أحيرة لدوران عجلة القدر، وهي نهاية تحققت بصورة
حاسمة في طلب أبي عبد الله الصغير، آخر ملوك بني نصر في غرطة، من الشيخ
الوطاسي، سلطان فاس، أن يسمح له بالهجرة إلى إفريقيا الشمالية^(٣٢). ولقد نبدأ
دوران عجلة القدر هذا بحسب الكتاب الأندلسيين، منذ نشوء الفتنة الكبرى في
القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر الميلادي، مما أحدث فساداً للحال، مثل اعتصاب
لقب الخليفة من قبل ملوك الطوائف أنفسهم. يرد هذا الكلام بوضوح لدى ابن رشيق
(والقطة نفسها يذكرها البيروني في المشرق مشيراً إلى العباسيين، وإن كان يفعل ذلك
على صورة تؤكد أكثر على الواقعية وأقل على العبارات البلاغية)^(٣٣):

ما يزهدني في أرض أندلس تلقى معتصد فيها ومعتد
القاب مملكة في غير موضعها كالمهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد

هناك تأويل مشابه لطيش بن هود، حاكم سرقسطة، وسلوكه غير المناسب،
وينسب إليه أنه كان يمشي في الأسواق محاولاً إظهار عناية مفرطة بالعامّة محدثاً بذلك
اهتباراً وفساداً في الملك، وبالنسبة هزيمة للمسلمين^(٣٤). وبالتالي فإن القدر يستخدم
فساد الملك كحيلة له علاوة على استخدامه لتلك الممارسات السياسية السخيفة مثل
تدك التي أضعفت المسلمين عشية واقعة العقاب البحرية (Las Navas de Tolosa)
عام ٦٠٩هـ/١٢١٢م، حيث هزمت جيوش الموحدين^(٣٥)، يرافق ذلك بالطبع، كما
هو معروف في العصور الوسطى، مزيج متناهر من العلامات والتشابهات ذات الأصول
الدينية كالرؤى^(٣٦) والنذر الكونية والماخية^(٣٧). ومن أكثر العلامات التي تنبأ بمسار
التاريخ شهرة صندوق طليطلة الذي فتحه لذريق، آخر ملوك القوطيين، عذراً عرض
الحائط بالتوصية بعدم فتحه، حيث رأى صورا لفرسان يلبسون حمائم وكتابات عربية.
لقد ذكرت هذه الحادثة في الكتابات العربية كما ذكرت في (De Rebus Hispaniae)
لرودريغو خيمينيث دي رادا (Rodrigo Jimenez de Rada) (١٢٤٣م)^(٣٨). مثل هذه

(٣١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٢٩ - ٥٣٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣ - ٢١٤، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية
من القرون الخالية، تحقيق إدوارد سغاو (ليرك. إدوارد سغاو، ١٩٢٣)، ص ١٣٢.

(٣٤) المقري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٤.

(٣٦) على سبيل المثال، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦٢ - ٣٦٩.

(٣٧) على سبيل المثال، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٤٧.

(٣٨) الحميري، للروض المطار في عبر الأقطار، ص ٣٩٣، و Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, vol. 1, p. 9.

الأشياء كانت تُرى بوصفها علامات على غضب إلهي، وهو موقف يحدده القول المسبوق إلى آخر النصريين أبي عبد الله الصغير، عندما سلم الخمراء لفرماندو وإيزيلا. إن من المفترض أنه قال إن الكارثة التي كان مشاركاً فيها حدثت فقط لأن الله لم يكن راضياً عن المسلمين، وبسبب رضاء عن الملوك المسيحيين^(٣٩). وسواء أكد هذا الكلام مشكوكاً في صحته أم لا، فإن هذه العبارة تعكس المراح السائد حينذاك.

إن الخطاب التاريخي والسمامي عن الخصم الشمالي لا يعكس الكثير عن الشماليين أنفسهم. وفي الرواية التاريخية، مثل تلك التي نثر عليها لدى ابن خلدون وآخرين، نقرأ سرداً سياسياً عارياً يحافظ على تقاليد الكتابة التاريخية العربية التي تعد الحياة الاجتماعية والوصف الأنثروبولوجي غير ذي صلة بالوثوقية التاريخية^(٤٠). إن كتاب أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر، وهو رواية معاصرة للأحداث التي قادت إلى سقوط غرناطة بجهولة المؤلف، لا يتضمن أي تأمل للأحداث السياسية التي يرويها بلغة تخلو من الكياسة؛ وأي تعليق يورده هو ذو طبيعة روتينية ويستعين على ذكره بإرادة الله^(٤١). في ثنايا هذه الروايات التاريخية تذكر الأسباب المتصلة بالقمع والقدر، والشعوزات التي ذكرناها سابقاً، بصورة مباشرة أو نقلاً عن آخرين كما رأينا من قبل عبر تشييل فساد الحال. إن فساد الحال يحصل عندما ينتصر المسيحيون؛ وهناك شوهة كثيرة جداً على ذلك، والاستثناء الوحيد الذي يمكن أن نحدث به، هو ابن خلدون الذي يفترض، بصورة فريدة واستثنائية، تواصلاً تاريخياً لتاريخ إسبانيا قبل الإسلامية وتأريخها الإسلامي، وذلك على مستوى الدولة والاستخدامات المعمارية وهدات الطبخ والمهرجانات والأعياد^(٤٢).

لقد كانت عقيدة ابن خلدون خاصة واستثنائية على كل حال. كتب ابن خلدون بوضوح عن التاريخ والدولة أشياء مزقت نظام المعرفة في زعمه رغم أنه لم يقم بهدم عناصرها المكونة؛ وبذلك يكون علامة على مرحلة تاريخية انقضت لا مائدة لعصر

(٣٩) صان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب للتصريح، ص ٢٦٠ و ٢٦٢

(٤٠) Anz al-Azmeh, *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation* (London, 1981), p. 11 et seq., and

عرب العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، مقعة في أصول صناعة التاريخ العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، الفصل ٢.

(٤١) كتاب أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر، مجهول المؤلف، تحقيق م. مولر (موسج، ١٨٦٣)، مواضع مختلفة.

(٤٢) Ibn Khaldūn, *Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*, vol. 2, pp. 252, 309-310.

Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation*, chap. 3.

يجيء، ولهد السبب تجاهله معاصروه^(٤٣). ومع ذلك يظل عرصه لتاريخ إسبانيا المسيحية الأكثر أهلية واتصالاً بذلك التاريخ^(٤٤)، ويمثل أفضل ما في لكتانة التاريخية الأندلسية أو الشرقية المبكرة رغم أنه لا يطرح أية صورة من الصور المعيير السابقة لكتانة التاريخية. وملاحظاته في الوصف الأنثروبولوجي لا تنسب إلى التاريخ بل إلى حطه لتشيدي حيث إن عقلته الشهيرة تدو شيئاً مختلفاً تماماً^(٤٥) إن أي وصف اجتماعي أو أنثروبولوجي للشمالين، سواء لدى ابن خلدون أو أي مؤلفين آخرين، لا يشكل حزمة من الخطاب التاريخي أو السياسي، إذ إن هذين الخطابين يتشكلان من تسلسل الأحداث السياسية التي تندمج، في أفضل الأحوال، مع وصف الأعراق الذي يتم بمعزل عن وصف الخصائص الأنثروبولوجية.

- ٣ -

إن تقديم وصف الأنماط العرقية على الوصف الأنثروبولوجي هو إحدى العلامات مميزة للخطاب العربي كله في العصر الوسيط (وخطابات وسيطية أخرى) والذي يتخذ اقرباً وثقافات أخرى موضوعاً له، رغم أن الرحلات العربية والأدب الجغرافي العربي تضمن ما يمكن هذه كلاميكيات في الوصف الأنثروبولوجي. . . ومثال ذلك وصف ابن فضلان للأتراك والبلغار والروس، وعلى نطاق أصيق وصف الرحالين الأندلسيين إبراهيم بن يعقوب والغزال للأقوام والأماكن الأوروبية المختلفة^(٤٦).

ومع ذلك فإن الكتابات الأندلسية عن عادات جيرائهم الشماليين الغربيين ومؤسستهم منقسمة، من جهة، بين متطلبات سوء فهم العدو (عبر أشكال من الوصف النمطي) وبين ما يمليه علم جغرافية الأقاليم (التي استندت إليها الجغرافية العربية برمتها، المترجم) من جهة أخرى. بالنسبة للمسألة الأولى فإن النظير الشرقي واضح تماماً في وصف العدو الخالد، البيزنطي. وهو وصف تصاحب فيه المعالجة التفصيلية للجغرافية الطبيعية والاقتصادية درجة استثنائية من القص الخرافي الخاص بالمناطق القريبة التي كانت لهم فيها تجارب واسعة ومباشرة. نتيجة لذلك فإن المجتمع البيزنطي برجاله ونسائه قد تموضع في فراع شاعر غريب بين هذين الخطابين،

(٤٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، تحقيق يوسف أسعد

داغر (بيروت، ١٩٥٦)، ج ٤.

Al-Azme, Ibid., p. 112 et seq.

(٤٥)

(٤٦) نامة هذا الموضوع، انظر حرير المعظمة، العرب والبرابرة المسلمون واحضارات الأخرى

(لندن، رياض الريس للكتاب والنشر، ١٩٩١)، الفصل ٤.

André Miquel, La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle

Les Travaux et les jours, 4 vols. (Paris, Leyde: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1967-1988), vol. 2, pp. 462-463.

الخفراحي والقصصي الخفراحي^(٤٧). ومثلها مثل الأندلس، وبالاقتراح معها في الحقيقة،
لمعت بيزطة دوراً لافتاً في الأدب الإسلامي الخاص بالآخرة والفن والملاحم^(٤٨)

أما بالنسبة إلى مجال علم جغرافية الأقاليم، وملازمة علم وصف الأعراق
الشريفة، فإن وصف الأندلسيين لجيرانهم الشماليين هو نتاج تقليدي للتراث العربي في
وصف الأعراق. لقد أصبح ذلك شيئاً ثابتاً في القوالب الأدبية في المشرق انتقل من
جيل إلى جيل مع إضافة تحريفات تجريبية بارزة من حين لآخر^(٤٩). لكن هذه
التحريفات لم تكن لتعبر التوجه النمطي العام. وبالتالي فإن مظاهر الوصف
الانثروبولوجي الدقيق قليلة جداً وهي لا تحدث تعبيراً في الصورة لعامة. كان
البكري (ت ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، على سبيل المثال، واعياً لمبادئ تراوح الأبعاد بين
المسيحيين الإسبان^(٥٠). ولقد ورد ذكر ممارسة الملوك المسيحيين لكبح الشهوات وماتة
الجسد تأدية لذرة، وورد ذكر الامتناع عن الجنس وعن الحلاقة والنوم على السطوح
الصلبة وأشياء أخرى من هذا القبيل^(٥١). وليس مما يثير الاستغراب أن مظاهر
الموسيقى العسكرية وشعارات النبالة قد كتبت عنها^(٥٢)، وكذلك سجلت مظاهر
وترتيبات الطائر (إرضاع المرأة لغير ولدها)^(٥٣).

لكن الدوافع (الموتيفات) الوصفية الانثروبولوجية الأكثر شيوعاً كانت تلك التي
تدمج تماماً مع أنماط وصف الأعراق، أي تلك التي تتضمن بصورة خاصة وصف
العادات الخاصة بالجنس والنظافة والاستعدادات للحرب... أي أشياء توضح فساد
الحال وهي نفسها أدوات لهذا الفساد.

لقد أمعن الكتاب المشرقيون النظر منذ زمن بعيد بموضوع حرية النساء
الأوروبيات وغير الأوروبيات، وكذلك فعل نظرائهم الأندلسيون بدءاً من الغزال

(٤٨) المقري، فتح الطيب من حصن الأندلس الرطيب، ج ١، ص ٢٠١ في ما يتعلق بهذا المقدر
الضخم من لأدب الخاص بالبحث والحساب فهدى الاثارة، على سبيل المثال إلى أبو القدا اسماعيل بن
عمر بن كثير، نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تحقيق محمد أبو حنيفة (الرياض، ١٩٦٨)، ج ١،
ص ٦٥، ٧٢ ومراجع أخرى

(٤٩) Miquel, Ibid., vol. 2, pp. 124-125, note (9).

(٥٠) أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك
والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي (بيروت: دار الارشاد،
١٩٦٨)، ص ٩٩.

(٥١) المقري، فتح الطيب من حصن الأندلس الرطيب، ج ١، ص ٤٤٣.

(٥٢) Ibn Khaldūn, *Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*, vol. 2, p. 46, and

ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ج ٢، ص ٣٩٥.

(٥٣) الحصري، الروض للمطار في غير الأقطار، ص ٥٠.

(توفي عام ٢٥٠هـ/٨٦٤م)، الذي سجل مشاهداته الشخصية في بلاد السورمديين^(٥٤) وانتهاءً بإبراهيم بن يعقوب^(٥٥)، وابن دحية^(٥٦) وآخرين. ومن الجدير ملاحظته بالنسبة لهؤلاء المؤلفين وآخرين غيرهم تشديدهم على غياب الغيرة بين الرجال وحرية الجنسية التي تمتلكها النساء غير المتزوجات، وهذان العنصران يتوحدان لدى إبراهيم بن يعقوب في وصف نمطي واضح للميل المزعوم لدى الرجال السلاف لتطبيق النساء اللواتي يتزوجونهن ويحدونهن عذراوات^(٥٧). . . وهو ما يمكن أحده كمثل على الفساد وانقلاب السوية الطبيعية للأشياء التي هي موضع السؤال. وتظهر الحدود المطلقية لانقلاب السوية هذا في الكتابات العربية الخرافية المتعلقة بأمازونيات البلطيق والحزر الميلاثيرية^(٥٨) (والأمازونيات مجتمعات خرافية سائية عسكرية ترجع إلى خرافات اليونانيين، وعندهم التسمية. المترجم).

تدعب شؤون النظافة دوراً مشابهاً في هذا الوصف النمطي للأعراف. ان الجلالقة (Galicians)، كما يراهم إبراهيم بن يعقوب، لبسوا أهل غدر ودناءة أخلاق فقط، بل إنهم لا ينتظفون أبداً، ولا يغسلون في العام إلا مرة أو مرتين بماء، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسوها إلى أن تنقطع عليهم، ويرحمون أن الوضوء الذي يعلوها من عرفهم به تنعم أجسامهم وتصلح أبدانهم^(٥٩). هناك، كما هو واضح، بعض الحقيقة في هذا لكن هذه الحقيقة تصبح من منظور النظافة المتحضرة والمتطبة التي ينسب بها لإسلام والحياة المدنية المعقدة علامة على الهمجية، ولذلك نجح نص إبراهيم بن يعقوب نجاحاً كبيراً وقد اقتبس المؤلفون كثيراً في كتبهم. وهكذا عجم الوصف ليعطي الأوروبيين الغربيين والشماليين الغربيين (الفرنجة بعامة)، وانتشر في البلدان الإسلامية من خلال وصف القرويني المؤثر للعالم (توفي عام ٦٨٢هـ/١٢٣٨م)^(٦٠).

(٥٤) النزل، ص ١١١ ورد في Alexander Seippel, ed., *Resum normannicorum fontes arabici*

(Oslo: Typis excudit A. W. Brogger, 1896-1928), p. 14 et seq.

(٥٥) البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبد البكري (ت ١٨٧هـ/

١٠٩٤م)، ص ١٨٧.

Seippel, ed., *Ibid.*, p. 17.

(٥٦) النص في:

(٥٧) البكري، المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٥٨) المعظم، العرب والبربر: المسلمون والحضارات الأخرى، الفصل ٥

(٥٩) البكري، المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦٠) أبو عبد الله ركنيا بن محمد القرويني، كتاب البلاد وأخبار العباد، تحقيق د. وسليم

(عوتس، ١٨٤٨)، ص ١٤٩٨ الحميري، الروض للقطار في خبر الأقطار، ص ١٦٩، وأصاطيوس

بوليانوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأديب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، مرجعة

يعمر بلياب، ٢ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣ - ١٩٦٥)، ص ٢٦٢.

ليس واضحاً في الحقيقة لماذا اكتسب الخلقة هذه المكانة المتميزة في الكتابات التي وردت في وصف الإسبان الشماليين. . إذ لم يحجر تصويرهم على أنهم قسرون فقط، بل إنهم أصبحوا نموذجاً مثلاً لشجاعة الشماليين وتولعهم بالقتال فاستعويدهم لحسن الأصلي للمسيحيين الإسبان حيث يشكلون فرعاً من جماعة كبيرة هي الفرنجة^(٦١)، وحتى ابن حلدون يتحدث بلهجة غير ميقنة عن هذا السب^(٦٢) ومع ذلك فإن كل المؤلفين، بمن فيهم السعودي من المؤلفين المشارقة وإبراهيم بن يعقوب من الأندلسيين، يتفقون في الرأي أن شاربي عصير التفاح هؤلاء هم أشجع الفرنجة وهم يحصلون الموت على انقراض من المعركة^(٦٣). إن هؤلاء، بحسب المؤلفين العرب جميعاً، هم النمط المثل للهمجية الشمالية، وهم جمعوا فساد العقل إلى الولع بالقتال، وتخريب القواعد الطبيعية في علاقة الرجال بالنساء إلى قلب قواعد النظافة التي هي من متطلبات المجتمع المتحضر والدين الصحيح على حد سواء. هذه العناصر الواردة جميعاً متولدة في التمثيل المشرقي للصليبيين، ويستطيع أن تقع على ذلك في مذكرات أسامة بن منقذ التي لا نجد لها نظيراً للأسف في الكتابات الأندلسية^(٦٤). إنه لمن غير المستغرب أن تهيمن في الوصف الجغرافي المتخصص لايبيريا الشمالية، ذلك الوصف الذي قام به الإدريسي، عاصر وصف الجغرافيا الطبيعية والاقتصادية، وأن تكون الإشارات إلى تولع بعض الشعوب بالقتال صريحة تماماً^(٦٥). ففي الوصف الجغرافي المتخصص ليس هناك من مكان لوصف الانثروبولوجي. . والحقيقة الفاطمة أن هذا الوصف لا ينتمي إلى ذلك النوع الأدبي، إضافة إلى أن ندرة الوصف الانثروبولوجي بالقبس إلى الوصف الاقتصادي هي سمة غالبة في الأدب الجغرافي العربي والاستثناء الوحيد هو الوصف لوارد للهمجية المطلقة، وهو يشكل النواة التقليدية للمخططات المنحور حول قلب السوية وحل الأوضاع والذي يتلازم دائماً مع الوصف الأدبي للمراتب^(٦٦) إن الموضوعات

(٦١) أبو الحسن علي بن الحسن السمودي، مروج الذهب ومعدن الجوهر، تحقيق س. بربيه دي مينار ريبايه دي كزني، هي بنفجها وتصحيحها شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، ١٠ - (بيروت الجامعة اللبنانية، ١٩٦٥)، القراءات ٩١٠ و ٩١٩.

(٦٢) ابن حلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ج ٣، ص ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٦٣) السمودي، المصدر نفسه، الفقرة ٩١٠: البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي حبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، ص ٨١، والحسيري، الروض المظفر في خبر الأقطار، ص ٣٢٤.

(٦٤) أبو انظر أسامة من مرشد من متقد، كتاب الاعتبار، تحقيق قليب حني (بيروت، ١٩٨١) (باللغة لطيعة برسونون عام ١٩٣٠)، ص ٨٣ - ٨٤، ١٦٩ و ١٧٤ - ١٧٥.

(٦٥) Al-Idrisi, *Opus geographicum*, sous la direction de l'Institut Oriental de Naples (Leyde: E. J. Brill, 1970-), pp. 725-731.

(٦٦) العظمة، العرب والبيروني: المسلمون والحضارات الأخرى، الفصل ٥.

التقليدية لوصف الأعراق تتفق تماماً مع وصف جغرافية أقاليم العالم التي شكلت جزءاً من لعدة عقلية للثقافة العربية في العصر الوسيط شرقاً وغرباً، وكذلك الأمر بالنسبة للموضوعات المتعلقة بالأقوام الشمالية، التي تضم أحياناً أقوام شمال إيبريا. ولقد عد معظم المؤلفين القسم الشمالي من شبه الجزيرة جزءاً من الإقليم الخامس^(٦٧) وهذا فإن سكان هذه المنطقة، بحسب ابن خلدون، يشاطرون سكان المناطق المعتدلة (خصوصاً سكان الإقليم الرابع) تأثير هذا الاعتدال عليهم حيث إن الأقوام العالية والعرجة والإغريق والإيطاليين يميلون إلى الاعتدال في أمور المظهر الخارجي وعرس قواعد لتهديب في السلوك واستخدام الذهب والفضة في عملاتهم^(٦٨). يبدو ابن خلدون، أكثر من ذلك، وكأن لديه شعوراً قوياً بأن تطورات مهمة كانت آتية في الحدوث في مناطق الشماليين، وأنه كان يحس أن الثقل السكاني كان آخذاً بالتحول إلى الشمال. حيث يورد لذلك أسباباً نجومية رئيسية إضافة إلى أسباب أرضية لم يستطع إدراك كونها^(٦٩). إن من الصعب تأويل النص الذي كتبه بخصوص ذلك، إذ يمكن أن يكون التلميح فيه إلى نمو قوة العثمانيين أيضاً، ونحن نعتز على إشارات عامضة إلى ذلك في مواضع أخرى من المقدمة. لقد فهم ابن خلدون بصورة أفضل اختلال لتوازن في الوفرة والازدهار في الشرق، مع أن فهمه لذلك كان دائرياً، وهو شيء يتفق وفهمه للنظام النجمي^(٧٠).

أنه ليبدو أن بعض المؤلفين قد حاول عقلنة هذه المظاهر الواضحة للحضارة بين الأقوام الشمالية، وهو أمر لا يتفق مع الوصف السطحي المكرر لهم، وذلك بالقول إن هذه لأقوام لن تدخل الجنة في الحياة الآخرة، وبالتالي فإن الله عرضهم عن ذلك بمساحات شاسعة من الحضرة^(٧١). أما بقية الأقوام، من سكان لإقليم الخامس، وتضم هذه المنطقة الإسماني الشماليين، فهم، بحسب الجغرافي المشرقي الدمشقي (توفي عام ٧٣٧ هـ / ١٣٢٧ م)، وهو مؤلف عمل شهير من الغرائب والعجائب، «أقوام همجية تتصف بالغباء، ويعود ذلك إلى الظروف المناخية والبيئية المحددة التي

(٦٧) الحميري، فروض المطار في بحر الأنظار، ص ٣٢.

Ibn Khaldūn, *Prolegomènes d'Ibn Khaldūn*, vol. I, p. 149. (٦٨)

M'barek Redjala, «Un texte inédit de la *Muqaddima*» *Arabica*, vol. 22 (1975), (٦٩) pp. 32-322

Ibn Khaldūn, *Ibid.*, vol. 2, pp. 245-246. (٧٠)

(٧١) المقري، نفع الطبيب من حصن الأندلس للطبيب، ج ١، ص ١٣٧

Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī, *Cosmographie de Chemr-ed*. (٧٢)

Din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui, texte arabe, publié d'après l'édition commencée par M. Fraehn et d'après les manuscrits de St. - Pétersbourg, de Paris, de Leyde et de Copenhague par M. A. F. Mehren (Leipzig: O. Harrassowitz, 1923), p. 275.

يعيشون فيها^(٧٢) أما بالنسبة لابن صاعد (توفي عام ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، أحد أفضل جغرافيين الأندلس ومن أكثر واضعي خرائطها أصالة وتميزاً، فإن القشتاليين والبرتغاليين ينتمون إلى الإقليم السادس، أما الأراغون فيتنمون إلى الخامس ويميل سكان هذه الأقاليم بصورة مطردة إلى شحوب اللون وشقرة الشعر، وهو وصف غير استثنائي تظهر في جوانبه أساسيات مجردة لعلم الكون الخاص بهذه المنطقة. إن ابن صاعد يشدد أيضاً على ميل سكان هذه المنطقة إلى الملق^(٧٣)، رغم أنه لا يشدد على أساسية أخرى من الأساسيات التي تفرضها الظروف الطبيعية للمنطقة السادسة والتي يشدد عليها المؤلفون المشارقة. . وهي بلا أي شك مأخوذة من المثال التركي، بأن سكان هذه المنطقة ينبغي أن يكونوا صغار العيون والأنوف وقصار القامة، حيث يمثلون بذلك النظير الشمالي للأفارقة السود.

يذكر ابن صاعد الكواكب والأبراج القيمة على هذه الأقاليم، وذلك في سياق إيجاد التطابقات الجغرافية والفلكية حيث ترتبط الألوان والأصوات والنجوم والعناصر والطباع وكل شيء بعلاقة من الترابط والتطابق^(٧٤). إن الإقليم الخامس هو في حراسة لرهرة، أما السادس فهو ضمن نطاق عطارد^(٧٥)، ويستج عن هذه التطابقات على التوالي حظ سعيد وحظ غير متيقن منه. . فقد عرف كوكب عطارد بين المنجمين بالكوكب المتناق^(٧٦). وليس هذا تمييزاً يصعب الاحتفاظ به في وجه الوحدة التاريخية للمصير بين أهل قشتالة وأراغون في زمن ابن صاعد. لكن ما يصعب الدفاع عنه في الواقع التاريخي، وما لا نعثر له على أثر في الكتابات الأندلسية، هو قصة لعالم إلى أرباع^(٧٧)، مما يضع هذه الأقوام في الريح الشمالي المجاور للغرب، أي في نطاق زحل، جالب الحظ العائر بكل تأكيد، مما يعني في الوقت نفسه أن طبعهم سيميل إلى سرعة الغضب وذوقهم إلى القفص من المظعمومات، وهو نبات مر يستخدم من بين أشياء أخرى كعلاج قابض.

(٧٢) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، حققه ووضع مقدمته وعلق عليه اسامعيل العربي (بيروت: المكتب النيباري، ١٩٧٠)، ص ١٦٦ و ١٧٧.

(٧٤) Aziz al-Azimi, *Arabic Thought and Islamic Societies, Exact Arabic and Islamic Series* (London: Croom Helm, 1986), p. 69 et seq.

(٧٥) انظر: المغربي، فتح الطيب عن حصن الأندلس للطيب، ج ١، ص ١٢٧.

(٧٦) أبو عبد الله ركريا بن محمد القزويني، هجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق داروق سعد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ص ٥٣.

(٧٧) علي سبيل النال، *Les Pruniers d'or*, . Abū al-Hasan Ali Ibn al-Husayn al-Mas'ūdī, édité et traduit par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courville, collection d'ouvrages orientaux publiés par la société asiatique, 9 vols. (Paris: Imprimerie imperiale, 1861 - 1917; 1861 - 1930), vol. 4, pp. 2 - 3.

المراجع

١ - العربية

- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. بدائع السلوك في طبائع الملوك. تحقيق محمد بن عبد الكريم. ليبيا: تونس، ١٩٧٧.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. طوق الحمامة في الألفة والألف. تحقيق الطاهر أحمد مكي. ط ٣. القاهرة، ١٩٨٠.
- ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد عبد الله هنان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (دخائر العرب؛ ١٧)
- _____. اللمحة البدرية في الدولة النصرية. تحقيق عبد الدين الخطيب. بيروت، ١٩٧٨.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. تاريخ العلامة ابن خلدون. تحقيق يوسف أسعد داغر. بيروت، ١٩٥٦.
- _____. التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. عارضة بأصوله وعلق حوشه محمد بن ترويت الخطابي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.
- ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. كتاب الجغرافيا. حققه ووضع مقدمته وعلق عليه اسماعيل العربي. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٠.
- ابن كثير، أبو العلاء اسماعيل بن عمر. نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم. تحقيق محمد أبو عبيدة. الرياض، ١٩٦٨.
- ابن مقبل، أبو المنذر أسامة بن مرشد. كتاب الاعتبار. تحقيق فليبي حتي. بيروت، ١٩٨١.
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب

المسالك والممالك لأبي حبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م). تحقيق عبد الرحمن علي الحجري. بيروت: دار الارشاد، ١٩٦٨.

الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الأمانة؛ دار بيروت، ١٩٧٥.

صيف، شوقي الفن ومقاهبه في الشعر العربي. ط ١٠. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨. (مكتبة الدراسات الأدبية)

العظمة، عزيز. العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى. لندن: رياض الريس للكتاب والنشر، ١٩٩١.

— . الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية. مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

عبان، محمد عبد الله لسان الدين ابن الخطيب: حياته وتراثه الفكري. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨.

— . نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين. ط ٣. القاهرة: مطبعة خنة التآليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.

لقرويسي، أبو عبد الله زكريا بن محمد. آثار البلاد وأخبار العباد. تحقيق ف. وستلند. هونغنغ، ١٨٤٨.

— . عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. تحقيق فاروق سعد. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.

كتاب أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر. مجهول المؤلف. تحقيق م. مولر. ميونيخ، ١٨٦٣.

كراتشكوفسكي، اعماطيوس بوليانوفتش. تاريخ الأدب الجغرافي العربي. ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة ليومور بلبايف. القاهرة: لجنة التآليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣ - ١٩٦٥. ٢ ج.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين مروج الذهب ومعادن الجواهر. تحقيق س. بربيه دي ميار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٥. (مشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠).

نقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفع الطيب من حصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

Books

- Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232 - 1492)*. Paris. Boccard, 1973.
- . *Etudes sur la civilisation de l'Espagne musulmane*. Leiden, New York E. J. Brill, 1990. (Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies, v. 6)
- Al-Azmeh, Aziz. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London. Croom Helm, 1986. (Exeter Arabic and Islamic Series)
- . *Ibn Khaldūn. An Essay in Reinterpretation*. London, 1981
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Edited by Michael Holquist, translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX. University of Texas Press, 1981.
- Al-Dimashqī, Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Abī Ṭabb. *Cosmographie de Chems-ed-Dīn Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui*. Texte arabe, publié d'après l'édition commencée par M. Fraehn et d'après les manuscrits de St. - Pétersbourg, de Paris, de Leyde et de Copenhague par M. A. F. Mehren. Leipzig: O. Harrassowitz, 1923.
- Frye, Northrop. *The Anatomy of Criticism*. Princeton, NJ. Princeton University Press, 1957.
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ. Princeton University Press, 1979
- Goytisolo, Juan. *Chroniques sarrasines*. Traduit par Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zephir. Paris, 1981.
- Grabar, Oleg. *The Alhambra*. London: Allen Lane, 1978. (Architect and Society)
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad. *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*. Texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère. Paris: Institut impérial de France, 1858.
- Al-Idrīsī. *Opus geographicum*. Sous la direction de l'Institut Oriental de Naples. Leyde: E. J. Brill, 1970.
- Al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan Ali Ibn al-Ḥusayn. ...*Les Prairies d'or*. Edité et traduit par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris: Imprimerie impériale, 1861-1917; 1861 - 1930. 9 vols. (Collection d'ouvrages orientaux publiée par la société asiatique)
- Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du*

11^e siècle: *Les Travaux et les jours*. Paris; Leyde: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1967 - 1988.

Monroe, James T. (comp.). *The Shu'übyya in al-Andalus; the Risäla of Ibn García and Five Refutations*. Introduction and notes by James T. Monroe. Berkeley, CA. University of California Press, 1970.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* 2^{ème} éd. rev et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Seco de Lucena, Luis (ed. and tr.). *Documentos Árábigo-Granadinos*. Madrid. Imprenta del Instituto de Estudios Islámicos, 1961. (Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos)

Seppel, Alexander (ed). *Rerum normannicorum fontes arabici*. Oslo: Typis excudit A. W. Brogger, 1896 - 1928.

Smith, Colin (ed. and tr.). *Christians and Moors in Spain*. Warminster, UK: Aris and Phillips, °1988 - °1992. 3 vols.

Vol. 1: 711 - 1150.

Southern, Richard William. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962

Periodicals

Redjala, M'barek. «Un texte inédit de la *Muqaddima*». *Arabica*. vol. 22, 1975.

الإطار الإسلامي للرحلات الاستكشافية

عبّاس حمداني (*)

مقدمة

يدرك الباحثون في حرب الاسترداد الإسبانية البُعد الإسلامي والعربي في تاريخهم الأوروبي؛ كما أن الباحثين في اكتشاف أمريكا يدركون السياق الأوروبي لذلك الاكتشاف. ولكن من النادر أن نجد من يفكر في أن الاكتشاف الأوروبي للعالم الجديد كان له أساس عربي - إسلامي. ولا يعني هذا القول أن البُعد الإسلامي هو العنصر الحاسم في اكتشاف أمريكا، بل أي أريد الإشارة إلى أنه واحد من العوامل المهمة التي ساهمت في ذلك الاكتشاف؛ وأنه، بهذا المعنى، يستحق أن يكون موضوع دراسة في هذا البحث.

نُهيء سنة ١٤٩٢م ومدينة غرناطة، الرمان والمكان لاجتماع ثلاثة عناصر مهمة في تاريخ الاكتشافات الكبرى - أوروبا والإسلام وأمريكا. ففي اليوم الثاني من كانون الثاني/يناير عام ١٤٩٢ سقطت غرناطة، آخر عمالك المسلمين في إسبانيا بيد فرديناند ملك أراغون وإيزابيلا ملكة قشتالة، بعد أن توحدت المملكتان بزواجهما. وقد كان لتأخر في إعطاء كولومبس الموافقة الضرورية لرحلته موضع تفسيرات عديدة، لكن السبب الحقيقي هو ما يذكره فرديناند، ابن كولومبس، من أن الملكين الكاثوليكين كانا مشغولين بشن الحرب على غرناطة^(١). وبعد ذلك بعدة أشهر، وفي الثاني عشر من تشرين الأول/أكتوبر، مكن الملكان كولومبس من الوصول إلى أمريكا. وفي أثناء تلك

(*) أستاذ متخصص في الدراسات القاطمية والتاريخ الثقافي والاجتماعي للإسلام في العصر الوسيط - حاضر في جامعة كراتشي والجامعة الأميركية في القاهرة وجامعة ويسكنس - ميلووكي. قام بترجمة هذا الفصل عن الواحد لأؤتة.

(١) انظر Ferdinand Columbus, *Le Historie della vita e de' fatti dell'Amiraglio Don Cristoforo Colombo* (Venice, 1571); English translation entitled: *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, by Benjamin Koen (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, [1959]), p. 40.

الفترة تم ساريج ١٢ أيار/ مايو ١٤٩٢ تصديق وختم الوثائق لرحلة كولومبس وذلك في سانتافي (Santa Fe) بالقرب من غرماطة^(٢). كانت حياة كولومبس وأعماله في جنوب البرتغال وإسبانيا متأثرة بالأندلس الإسلامية؛ ففي رسالة بعث بها إلى الملكين الكاثوليكين يعترف كولومبس «بعلاقاته وأحاديثه» مع المغاربة، «صافة إلى اللاتين والإعراق واليهود»^(٣). وقد «كانت الرحلات التاريخية الأربع» كما يقول نيبنتسال (Nebenzahl) قد «تم تخطيطها وتنظيمها وتمويلها والشروع بها واحتتامها أخيراً، في حدود الثلث الذي يصم بالوس (Palos) وإشبيلية وقادس»^(٤)، أي في الأندلس.

لقد أوجد اكتشاف أمريكا دافعاً كبيراً للاستقصاء والتوسع والاستيطان والشعور القومي، فصار يُنظر إليه كحدث كبير من عصر الانبعاث يشر بالعصر الحديث، ولا غرو في ذلك لكن بروز هذا الحدث في زمن حروب صليبية قروسطية، مهروس بالوجود الإسلامي في أوروبا والأراضي المقدسة، مسألة لم يُلتفت إليها كثيراً، إن لم نقر إنها كانت مهمة تماماً. فقد كثر التوكيد على النتائج الاقتصادية لذلك الاكتشاف حتى غدا الإهمال نصيب أسبابه الدينية.

أولاً: التقصي والاكتشاف

قل أن تأتي إلى كولومبس واكتشافه العظيم، علينا أن ننظر في مفهوم الاكتشاف بمجمله ونشير إلى وجود تاريخ طويل من المعامرات البحرية والبحث عن جزر، وهو ما يدعوه أولشكي (Olschki) باسم «رومانسية الجزر» (romanticismo insulare) وبطولات الصيادين وأخبار الأماكن الخرافية واستقصاء الأماكن الحقيقية^(٥). يقول

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

Kenneth Nebenzahl, *Atlas of Columbus and the Great Discoveries* (Chicago, IL: Rand McNally and Co., 1990), p. 40.

(٥) يمكن الاشارة إلى المصادر التالية William Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic* (New York: American Geographical Society, 1922); George Emra Nunn, *The Geographical Conceptions of Columbus. A Critical Consideration of Four Problems*, American Geographical Society of New York, Research Series, no. 14 (New York: Octagon Books, 1977 *1924); John K. Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades* (New York: A. G. S., 1925), reprinted 1965; George Herbert Tinsley Kumble, *Geography in the Middle Ages* (London: Methuen and Co., [1938]); Charles E. Newell, *The Great Discoveries and the First Colonial Empires* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1954), and Felipe Fernández-Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987).

الباحث الروسي أ. ف. إيفيموف (A. V. Efimov)^(٦) إن الاكتشاف كان عملية متواصلة بدأت في عصر ما قبل التاريخ، قبل حوالي ٢٥ - ١٢ ألف سنة، وذلك بوصور المعول الأرائل إلى القارة الأمريكية قادمين من آسيا؛ ثم إن اكتشاف أمريكا بأكملها لم يحدث في الوقت نفسه، بل تناول ذلك مناطق محدودة بين حين وآخر. وهكذا، أصبح اكتشاف كل منطقة صغيرة «سباقاً»، ولكن لم يكن لأي منها أن يدعي لفصل جميعه في الوصول قبل الآخرين. ويجب كذلك أن نميز بين الاكتشاف المقصود لأرض جديدة، وبين ربارات العديد من الرحالة وصيادي الأسماك؛ ثم إن اكتشاف أرض مسكونة يصعب أن يُعد اكتشافاً، فهو محض مقابلة بين مجموعتين من البشر ويبدو من كلام إيفيموف أن رحلات كولومبس تمثل البداية، هل الأقل فيما يخص عملية الاستيطان الأوروبي وراء البحار الذي بدأ في بواكير القرن السادس عشر. وحتى هنا، لنا أن نصيب أن أمريكا لم تكن مقصودة، وأن الدافع لم يكن الاستيطان، بل الرغبة في اكتشاف طريق بحري جديد يؤدي إلى آسيا ويتجنب ضرورة المرور بالشرق الأوسط الإسلامي، بل الرغبة في القضاء على أهمية ذلك الطريق القديم بكل ما يستتبعه ذلك من نتائج سياسية.

لقد كان المحيط الأطلسي لغزاً كبيراً في القرون الوسطى، وكان يشار إليه باسم «بحر الأوقيانوس» أو «بحر الظلمات»، ويشكل جزءاً من «البحر المحيط». ولم يكن يعرف سوى القليل عما يوجد في وسطه، ولا شيء عن البعد الذي يمتد إليه. ويروي هن (أنثيلا) إحدى جمره الخرافية أسطورة طريفة. وتبين أبحاث ج. ر. كرون^(٧) أن الاسم في صيغة «جنتوليا»، كان يطلق أول الأمر على جزء الشمالي الغربي من إفريقيا «مطقة المغرب - موريتانيا». وفي خارطة بيريكانو التي تعود إلى عام

A. V. Efimov, «Vopros ob Otkrytii Ameriki» = «On the Discovery of America» in: (٦) *Iz istorii velikikh russkikh geograficheskikh otkrytii* (Moscow, 1970), pp. 11-20.

وقد تلعب رمي البروصور رسل بارثي بلغت انتباهي إلى هذا القول المثلث انظر أيضاً
Wadcomb Washburn, «The Meaning of «Discoveries» in the Fifteenth and Sixteenth Centuries», *American Historical Review*, vol. 68, no. 1 (October 1962), pp. 1-21

G. R. Crone, «The Origin of the Name Antilia», *Geographical Journal*, vol. 91 (1938), (٧) pp. 260-262

وتقدم الأعمال المشار إليها في الهامش رقم (٥) معلومات إضافية عن السألة. ويناقش أثر أسطورة أنتليا عن كولومبس كتاب Samuel Eliot Morison, *Portuguese Voyages to America in the Fifteenth Century*, Harvard Historical Monographs, xiv (Cambridge, MA. Harvard University Press, 1940), pp. 6-21.

وتظهر الخريطة في خارطة بيكاتشو (Beccacio) المائدة لعام ١٤٣٥، وكذلك خارطة باريتو (Paretto) لعام ١٤٥٥، وخارطة بيكات (Beccase) لعام ١٤٨٢، وأخيراً خارطة كاتينو (Catino) لعام ١٥٠٢

١٣٦٧، صار الاسم يطلق على «آنتوليا» وهي جزيرة قريبة، ثم انتقل الاسم غرباً فصار «أنتيلا»، ويقابل الجزيرة الأسطورة المسماة «جزيرة المدن السبع» (Ohla das sete cidades)، وهي ملجأ خرافي كان يقصده المسيحيون الإسبان في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي فراراً من الفتح الإسلامي لإسبانيا. ويرى بابكوك (Babcock) أن الاسم أنتيلا (Antilla) قد يكون مشتقاً من «anti» و«ulla»، أي (الجزيرة المقابلة). وكادت تصور جزيرة كبيرة تمتد من الشمال إلى الجنوب، مستطيلة توارى البرتغال في امتدادها بعيداً على الجهة الأخرى من المحيط^(٨). وهكذا صار الوصف ينطبق على أية أرض تُكتشف في العالم الجديد الحقيقي؛ وربما كان ذلك يمثل دافعاً للاستكشاف، ولآخرين بوابة جديدة نحو الهند. وفي عام ١٤٧٤ أرسل طبيب فلورنسي اسمه بولو بوزو دان توسكانيلي (Paolo Pozzo dal Toscanelli) رسالة إلى فرنانبو مارتينز (Fernao Martins) (١٣٧٩ - ١٤٨٢) مطران لشبونة، وأرسل نسخة منها إلى كولومبس بعد ذلك، يشير فيها إلى «جزيرة أنتيلا التي تسمىها المدن السبع». ويذكر فرديناند، في سيرة حياة الأميرال، الأثر الكبير الذي خلفته هذه الرسالة على والده كولومبس^(٩). ومن الجدير بالملاحظة أنه وجد وراء عملية التفصي والاكتشاف، هذا الانشغال النفسي بوجود ملاذ من المسلمين، وهو انشغال يمتد منذ بواكير القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي إلى أيام كولومبس نفسه. وفي الخارطة المسطحة التي رسمها ألبرتو كانتينو (Alberto Cantino) عام ١٥٠٢ في البرتغال، لكنها بقيت مخفية حتى عام ١٥٩٢، نقرأ عبارة «جزيرة ملك فنشالة» التي تشير إلى ذلك الجزء من أمريكا الذي خصصه البابا لإسبانيا عام ١٤٩٤. والواقع أن هنري فينو (Henry Vignaud) يعتقد أن كولومبس لم يكن يقصد إلى أي اكتشاف، بل أنه كان يبحث عن أنتيلا وحسب^(١٠). وبعد ذلك، قام الأميرال العثماني بيري ريس (Piri Reis) برسم خارطة للعالم الجديد عام ١٥١٣، تعتمد على خارطة كولومبس الضائعة، ويشير فيها فعلاً إلى أمريكا باسم (أنتيلا)^(١١).

إذا كن لبرتغاليون والاييرلنديون والورمان يجوبون عباب الأطلسي، ووجدت

(٨) Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic*, pp. 149-150.

(٩) Columbus, *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, pp. 149-150.

(١٠) Henry Vignaud, *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb*, 2 vols. (Paris: H. Welter, 1911).

(١١) Paul Kahle, «A Lost Map of Columbus», *Geographical Review*, vol. 23 (October 1933), pp. 621-638; and E. H. Van de Waal, «Manuscript Maps in the Topkapi Saray Library, Istanbul», *Imago Mundi*, vol. 23 (1969), pp. 81-89.

حرائط عربية مختلفة تبين جزراً حقيقية أم خيالية، أما كان العرب في إسبانيا والبرتغال وصقلية وشمال إفريقيا مهتمين بما يوجد في الأطلسي وما وراءه؟ يشير د. م. دنلوب (D. M. Dunlop) أن للمسعودي (وهو المؤرخ الشهير والجغرافي والرحالة المتوفى عام ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، يروي حكاية شاب إسباني مسلم من أهل قرطبة يدعى حشعاش أقلع، مع شباب آخرين من أبناء مدينته بسفن حصة التجهيز، وذهبوا في عرض البحر المحيط ثم غاب لزمان وعاد يحمل غنائم كثيرة، وذاع خبره بين الإسبان^(١٢). ويذكر المدري أن حشعاش «البحري» توفي عام ٢٤٥هـ/٨٥٩م وهو يقاتل النورمان^(١٣).

وفي عام ١٩٢٠، أشار الأمريكي ليو فينر (Leo Wiener) للمرة الأولى إلى أن أقوام المانديغو (Mandingo) من عرب إفريقيا، ربما يكونون قد وصلوا بقيادة ملاحين عرب إلى أمريكا الوسطى. وكان كتابه الضخم بمجلداته الثلاثة بعنوان إفريقيا واكتشاف أمريكا يعتمد على أدلة تاريخية ولغوية ودرامية وسومبولوجية مسهبة. لكن الكتاب، باستثناءات قليلة، لم يلق قبولا لدى الباحثين الغربيين الآخرين، لا عن طريق تقديم ما يناقضه، بل ربما بسبب نوع من التجاهل القائم على رأي أوروبي المتوجه. وكان من أقوى أتباعه في الغرب ثيودور موند (Theodore Monod)، الذي كان يكتب عام ١٩٤٤، وم. د. و. جيفريز (M. D. W. Jeffreys) الذي كان يكتب في لأهرم ٥٤/١٩٥٣. وفي عام ١٩٥٨، قدم محمد حميد الله أدلة إصابتها من مصادر عربية قديمة، لكن جهوده لقيت الإهمال نفسه، وبعد ذلك بعامين، نشر ريمون موني (Raymond Mauny) ملخصاً مركزاً للجدل بأكمله. وأفتظف هنا من أبحاث حميد الله، ليس بالضرورة لأي اتفق مع استنتاجاته، بل اعترافاً باستعماله المصادر الأولية^(١٤).

Douglas Morton Dunlop, *Arab Civilization to A. D. 1500*, Arab Background Series (١٢) (Beirut: Librairie du Liban, London: Longman, New York: Praeger, 1971).

وذلك اعتماداً على أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ١، ص ٢٥٨.

Dunlop, *Ibid.*, p. 311, note (83).

(١٣)

وذلك اعتماداً على أحمد بن عمر بن أنس العنبري (ابن الدلائي)، ترصيع الأخبار، تحقيق عبد العزيز الأهواني (مدير: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ص ١١٩.

Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, 3 vols. (Philadelphia: Jones and (١٤)

Sons, 1920-1922), esp. vol. 3, chap. 12: «The Mandingo Elements in Mexican Civilization», pp. 228-332, and the conclusion, points 29-48, pp. 365-370; Theodore Monod, «Au bord de l'océan ténébreux. Atlantique et Afrique», *IFAN* (Saint-Louis de Sénégal) (1944), particularly pp. 9-10; M. D. W. Jeffreys: «Arabs Discover America before Columbus», *Muslim Digest* (Durban) (September 1953), pp. 18-26, and «Pre-Colombian Arabs in the Caribbean», *Muslim Digest* (August 1954), pp. 25-29.

يقتطف حميد الله تقريرين من كتاب الجغرافي العربي الشهير الإدريسي المتوفى عام ٥٦٣هـ/١١٦٦م، والذي كان في رعاية بلاط ملك صقلية النورماي روجر الثاني الذي حكم من ١١٠١ - ١١٩٥م. ويذكر أحد هذين التقريرين أن السلطان المرصفي علي بن يوسف بن تاشفين الذي حكم بين عامي ٥٠٠هـ/١١٠٦م و٥٣٧هـ/١١٤٢م، أرسل حملة استكشاف إلى الأطلسي بقيادة ملاح اسمه رقتش الأعرج، لكنه هلك في البحر^(١٥). ويذكر التقرير الثاني أن بعض المغامرين قد استغلوا الربيع الشرقية المواتية، فأقلعوا برحلة استكشاف من لشبونة إلى بحر الظلمات (ليجدوا ما كان فيه وأبى ينتهي). وقد كانوا في الواقع ثمانية أشخاص، جميعهم أبناء عمومة، فأبحروا غرباً لأحد عشر يوماً ثم توجهوا جنوباً لاثني عشر يوماً أخرى حتى وصلوا إلى «جزيرة الماعرة». ثم:

بعد أن أبحروا اثني عشر يوماً أخرى، رأوا جزيرة يبدو أنها مسكونة وفيها حقول مرروعة. فتوجهوا نحوها ليراها ما فيها. وسرعان ما أحاطت بهم قوارب، فأخذوا أسرى ونقلوا إلى جزيرة فقيرة تقع على الساحل. فزلوا هناك. ووجد البحارة هناك قوماً «شفر الخلود» على أجسامهم قليل من الشعر وعلى رؤوسهم شعور مسدلة. وكانوا طوال القامة ونسألهم بالغات الحس. ثم أجد البحارة إلى جزيرة أخرى حيث سجنوا لثلاثة أيام. وفي اليوم الرابع جاءهم رجل يتكلم العربية، يترجم كلام رئيس ذلك المكان. ثم جهز أهل الجزيرة قارباً، وعصبا عيون البحارة وأقلعوا معهم لأهم ثلاثة حتى بلغوا أحد السواحل^(١٦).

ويبدو أنهم قد عادوا إلى صافي الواقعة في المغرب. ويصنف الإدريسي أن في لشبونة شارحاً اسمه «درب المغامرين»^(١٧).

^(١٥) ريثت جيفرس وصول العرب إلى أمريكا بحدود عام ١٠٠٠ للميلاد انظر أيضاً Raymond Mauny. *Les Navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)*, (Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1955), particularly pp. 26-33 and 103-110; Muhammad Hamidullah: «L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb», *Présence africaine* (Paris) (février-mai 1958), pp. 173-183, and «Muslim Discovery of America before Columbus», *Hyderabad Times*, 1st edition (December 1976-January 1977).

ولدي كذلك ترجمة وتعليقات من قبل Sürçyya Sirma, «Amerika yi Kim Keshfetti» [لكن هو ان نسخة غير واضح في نسختي]، ص ٢٩ - ٥٤.

(١٥) أبو عبد الله محمد بن محمد الإدريسي، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (إيدن بريل، ١٩٧٠ - ١٩٨٤)، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٤٨ - ٥٤٩، كما يشار للمقالة ذاتها في Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic*, p. 7

يعتقد حميد الله أن المكان الذي وصل إليه أولئك البحارة هو جرر لكباري؛ ويحتمل أنها كانت جرر الماديرا أو الأزورس. ومن المدهش أن يجد البحارة هناك قوماً من أصلهم الهنود الحمر. أيمكن أن تكون تلك الجزر قد بلغها بعض سكان أمريكا الأصليين (الهنود الحمر) من الجهة الأخرى من المحيط؟ ثم إن وجود المترجم العربي يوحى بوجود بحث سابق عن هذه الجزر من جانب العرب.

ويقتضب حميد الله كذلك مقطعاً طريفاً من العمل الموسوعي الذي ألفه فصل الله العمري المتوفى عام ٧٤٩هـ/١٣٤٨م بعنوان مسالك الأبحار^(١٧) ففي طريق الحج إلى مكة، توقف في القاهرة ملك مالي البربري منسا موسى الشهير، فاستضافه حاكمها المملوكي الأمير أبو الحسن علي، ابن الأمير الحاجب (وهذا لقب عسكري مملوكي). وقد عثم ابن الأمير الحاجب هذه الفرصة ليحصل على معلومات مهمة من السلطان عن غريب إفريقي. فلما سأل السلطان عن كيفية وصوله إلى العرش، روى له هذه الحكاية التي نقلها بعد ذلك إلى العمري:

كان الحاكم الذي سبقي لا يعتقد باستحالة الوصول إلى أقصي الأوقيانوس الذي يحيط بالأرض (يقصد المحيط الأطلسي)؛ فأراد أن يصل إلى [هناك] وصمم على تنفيذ خطته. فجهز مئتي قارب ملأى بالرجال، وكثيراً غيرها ملأى بالماء والذهب والمؤن تكفي لعدد من السنين. وأمر قائد الحملة ألا يعود حتى يبلغ الجانب الآخر من المحيط، أو حتى يستنفذ المؤن والماء. وهكذا بدأوا رحلتهم، وغابوا مدة طويلة، وفي النهاية عادت سفينة واحدة. وعندما سأل ربابها قال: «أيها الأمير، لقد أبحرنا مدة طويلة حتى رأينا في وسط المحيط نهراً عظيماً يتدفق بشكل هائل. وكان مركبي آخر المراكب، فقد سبقني الآخرون وعرفوا في الدوامة العظيمة فلم يخرجوا منها. وقد عدت أدراجي لأنجو من هذا التيار». لكن السلطان لم يصدقه وأمر بتجهيز ألفين من المراكب له ولرجالها، وألف مركب غيرها للماء والمؤن. ثم عهد بالوصاية إلى مدة

(١٧) شهاب مدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري مسالك الأبحار في ممالك الأمصار ونحوها نسخة لعامرة ٣٢ مجلداً وقد تم نشر القسم ذي العلاقة من قبل حسن حسني عبد الوهاب تحت عنوان «وصف إفريقيا والمغرب والأندلس في أواسط القرن الثامن للهجرة»، في المجلد (مجلة جامعة الزيتونية في تونس) عام ١٩٢٥ وقد ترجم هذا الجزء إلى الفرنسية وملاحظات عليه من قبل Maurice Gaudesroy-Demombynes تحت عنوان *Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, Masālik al-aḥṣār fi mamālik al-aṣṣār, traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gaudesroy-Demombynes, Bibliothèque des géographes arabes, t. 2 (Paris: P. Geuthner, 1927), vol. 1 L'Afrique moins l'Égypte.*

عيابه وأبحر مع رجاله فلم يعد ولم يظهر له من أثر. وهكذا أصبحت الحاكم الوحيد في «الإمبراطورية».

يعتقد حميد الله أن النهر العظيم الذي بلغت هذه الحملة البحرية هو نهر الأمازون، وأن المكتشفين البربر قد أطلقوا على الجزيرة التي اكتشفوها اسم قبيلتهم «البرازيل» ومفردها «برزالة» - ومن هنا جاءت تسمية البرازيل للمنطقة المجاورة في تلك القارة وقد يكون ذلك من باب التحمين، ولكن عند مقارنته بجميع التفسيرات الأخرى لاسم البرازيل، لا يكون هذا الاقتراح بعيد الاحتمال^(١٨).

ونحن نعلم أن الأخوة فيفالدي (Vivaldi) من أهل مدينة جنوى، كانوا أصحاب أول محاولة جادة عربية لاكتشاف الأطلسي فيما وراء مضيق جبل طارق عام ١٢٩١ - وهو هام سقوط عكا - وأن البرتغاليين بلغوا ماديرا بين عامي ١٣٣٠ و١٤١٨، ثم بلغوا جزر الكناري عام ١٣١٤. وفي عام ١٤١٣ تم اكتشاف جزر الأزورس ثم جزر الرأس الأخضر عامي ١٤٥٦ و١٤٥٩.

ثانياً: من الحروب الصليبية إلى أمريكا

على مدى أربعة قرون، كانت الحروب الصليبية وحرب الاسترداد تدفع أوروبا المسيحية في القرون الوسطى لاكتشاف طرق جديدة لتحقيق غاياتها؛ وفي أثناء ذلك تشابك عدد من المفاهيم. فأولاً، كان من المسلّم به عموماً، عند العلماء ورسامي الخرائط، إن لم يكن لدى عامة الناس، أن الأرض كروية، وأنه بالاتجاه غرباً، يمكن للمرء أن يصل إلى الشرق (بلاد الهند)؛ وثانياً، كانت هناك الفكرة القائلة إن الشرق لم يكن بعيداً جداً، ومن السهل الوصول إليه بالإبحار غرباً (وهذا ما يعكس الفرضية الخاطئة بأن «البحر المحيط» يغطي ثلث الأرض وحسب، ويمتد الثلثان الآخران من أوروبا إلى الصين)؛ وثالثاً، كان يظن أن الشرق فيه «ملك قنيس» «Prester John»، أو «خان أعظم» يمتد سلطانه على جماعة كبيرة مؤثرة في المسيحيين الشرقيين؛ وأخيراً، توفر، في ذلك الوقت، وسائل تقنية للسفر إلى الهند مثل القوارب السريعة والبوصلة التي تحدد الاتجاهات وغير ذلك من أدوات وخرائط ورسم تعيين في «الإبحار».

(١٨) Hamidullah, «L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb», pp. 173-183.

وهذا التفسير هو من باب التخمين بالطبع، لكنه ليس أقل احتمالاً من كثير غيره مثل القرب من الكلمة اللاتينية Brasil أو O'Brasil أو Bracail، أو الفرنسية brasse أو البرتغالية braza, braseiro، أو الإسبانية brasero، أو الإيطالية braciare، وجميعها كلمات تتعلق بالحرارة. ومثل ذلك إشارة تعود لعام ١١٩٣ حور «حبة النار»، والتي يكررها بعد ذلك بكثير ماركو بولو الذي حمل «بذور البرازيل» من سمطرة إلى البندقية انظر Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic*, pp. 50-67.

وكان من المعروف أن مثل هذه الرحلات تكلف الكثير من النفقات؛ وهذا ما دفع إلى السحث عن الذهب والاهتمام بإمكانات التجارة بالتوابل والعاج والرقيق. ومن الضروري عدم خلط النتيجة بالسبب. فقد كانت النتيجة النهائية استيطاناً وثورة تجارية؛ وكان السبب المحرك متابعة الحرب المقدسة ضد المسلمين - وفي الوقت نفسه استعمال الكثير من معارف العدو المسلم وخبرته مما تجمع بفضل اتصالات أوروبا المسيحية مع الشرق الأوسط في المصور الوسطى في زمن الحروب الصليبية، ومن خلال الترحلات الكثيرة من العربية إلى اللاتينية والتي أنجرت في إسبانيا وإيطاليا وفرنسا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وكان اكتشاف أمريكا ناتجاً عرضياً مسراً جداً - ولو أنه كان غير مقصود - لفعاليات الحروب الصليبية الأوروبية، ويجب أن ينظر إليه ويدرس لا من وجهة نظر إقليمية ضيقة، بل من منظور شامل أوسع. وكان في هذا الميدان عدد من اللاهبيين، وأهمهم إسبانيا والبرتغال، ولكن كان من بينهم أيضاً البابا والمدن الإيطالية. ومثل رحلات كولومبس وفاسكو دا غاما ذروة العملية بأكملها.

ثالثاً: الأرض والشرق

كان مفهوم سطح الأرض وصناعة الخرائط عند الجغرافيين المسلمين تحت تأثير كبير من جغرافية العالم الإغريقي الإسكندري بطليموس. وكان الجغرافيون المسلمون يعتقدون دائماً أن الأرض كروية. ويخلص حيد الله القول في هذا الموضوع من أيام القاضي لإمام أبي حنيفة (المتوفى عام ١٥٠هـ/٧٦٧م) إلى أيام الجغرافي والمؤرخ أبي العدا (المتوفى عام ٧٣٣هـ/١٣٣٢م)^(١٩). وكانت أفكار الجغرافيين المسلمين تصور الأرض بسبعة أقاليم إلى الشمال من خط الاستواء، وبحر محيط، وبحرين كبيرين يلتقيان به وتسمى يقع في حجين في وسط الهند على طول خط الطول الذي يمر خلال سري لانكا. ويظهر في كثير من هذه المفاهيم مؤثرات هندية - فارسية^(٢٠). يقول ج. ه. كرامرز (J. H. Kramers).

«كان بعض علماء المسيحيين يقول كذلك بالقسمة إلى سبعة أقاليم. وثمة مبررات أكبر أهمية، هو فكرة أن نصف الكرة المعروف في العالم، له مركز أو «مَنَت» عالم يقع في نقطة متساوية البعد عن الشرق والغرب والشمال والجنوب. يتحدث البتاني (حدود عام ٢٨٧هـ/٩٠٠م) عن «قبة الأرض» هذه بوصفها جزيرة، لكن كاتباً آخر من معاصريه هو ابن رسته، يعرفها باسم «قبة عرين». وكلمة عرين تحريف

(١٩) Hamidullah, «Muslim Discovery of America before Columbus», p. 17.

(٢٠) S. Maqbūl Ahmad, «Djughrafiyya», in: *The Encyclopedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-), pp. 575-587.

لتصحيح عربي لاسم المدينة الهندية «عجين»، وهي «أوزين» في جغرافية بطليموس، حيث كان يوجد مرصد فلكي يفترض أنه كان يقوم على خط الطول الذي تقع عليه «مدينة أدوة العالم» - وهو هي الأصل مفهوم هندي. لقد كان العلكيون «مسلمون»، ومثلهم أتباعهم «مسيحيون»، يعدون هذا المبدأ ذا أهمية كبرى؛ ومن بين التسعين أدلار أوف باث (Adelard of Bath) الذي ترجم عام ١١٢٦ جداول اللوغاريتمات للهوردومي، وجيرار أوف كريمونا (Gerard of Cremona) (? - ١١١٤ - ١١٨٧)، وفي القرن الثالث عشر روجر بيكون (Roger Bacon) وألبرتوس ماعوس (Albertus Magnus) وتعود نظرية «عجين» أو «عريم» للظهور بعدئذ في كتاب الكاردينال بيتر أوف آيلي (Cardinal Peter of Ailly) المنشور عام ١٤١٠، ومن هذا الكتاب تعلم كريستوفر كولومبس المبدأ نفسه الذي توسع فيما بعد حتى صار الأخير يعتقد أن للأرض شكل إحصاء، وأنه في نصف الكرة الغربي قبالة سميت هرين، يوجد مركز آخر أكثر ارتفاعاً بكثير من المركز الواقع على الجانب الشرقي بحيث يتخذ شكل النصف الأسفل من الإحصاء. وهكذا يكون للنظرية الجغرافية الإسلامية نصيب من الفضل في اكتشاف العالم الجديد^(٢١).

ويشير دنلوب إلى المقطع الخاص من رسالة كولومبس إلى الملكة إيزابيلا في أثناء رحلته الثالثة عام ١٤٩٨، ويقول «ولا شك، إذن، كما قال كريمز أن النظرية الجغرافية الإسلامية قد يكون لها نصيب من الفضل في اكتشاف العالم الجديد»^(٢٢). وحول أثر الفلكيين المسلمين في التفكير الأوروبي بكروية الأرض، يقول كريمز

«كانت بعض أعمالهم قد ترجمت في وقت مبكر، مثل كتاب الزيج للبيثاني (الذي كتبه في حدود عام ٩٠٠م) ونقله أبلاتون التيفولي (في حدود عام ١١٥٠م). وكان المركز الرئيسي الذي يقصده العلماء المسيحيون من جميع الأقطار للاطلاع على علوم الحرب هو مدينة طليطلة، بعد أن استردها آلعمونس الرابع. وبقدر ما يتعلق الأمر بالجغرافيا، ساهمت هذه الدراسات بالدرجة الأولى في الإبقاء على مبدأ كروية الأرض الذي قدرب أن يُنسى في «العصور المظلمة»، ولولاه لما كان لاكتشاف أمريكا أن يتحقق»^(٢٣).

وثمة تأثير مهم في تفكير كولومبس يتمثل في كتاب ماركو بولو بعمر ن المليون

(٢١) J. H. Kramers, «Geography and Commerce», in: Thomas Arnold (Sir) and Alfred (Guillaume, ed., *The Legacy of Islam* (London: Oxford University Press, 1931), pp. 93-94.

(٢٢) Dunlop, *Arab Civilization to A.D. 1500*, p. 156.

(٢٣) Kramers, *Ibid.*, p. 93.

أو وصف العالم الذي ألفه عام ١٢٩٨^(٢٤) ومذكرات كولومبس^(٢٥) معقدة بالأعجيب التي يرويها ماركو بولو. ويبدو أن أهم درس تعلمه كولومبس من رحلة البندقية الشهير هو رأي الأخير أن الطريق البري الموصل من أوروبا إلى الصين كان أطول مما يجب، وأن الطريق البحري غير المكتشف من غرب أوروبا إلى الصين سيكون أقصر بكثير. وقد وجد كولومبس تصديقاً لذلك في أفكار القرغاني، العالم المسلم الذي وضع رسالته في الفلك بعنوان المدخل عام ٢٤٧هـ/٨٦١م. وقد ترجمها إلى اللاتينية عام ١١٣٥م يوحنا الإنشيلي وجيرار الكريموني، ولكن ربما كان كولومبس قد علم بها من كتاب صورة العالم (Imago Mundi) الذي ألفه الكاردينال الفرنسي واللاهوتي والجغرافي بيير دايي (١٣٥٠ - ١٤٢٠)، وبخاصة في الفصل الثامن من كتابه حول حجم الأرض المسكونة. يقول فرديناند، ابن كولومبس.

«إن أحد آراء الأميرال التي قدمت أكبر دعم للقول بأن هذا الفراغ صغير هو رأي الفرکان - أي القرغاني - وأتباعه الذي يحدد للأرض حجماً أصغر بكثير مما يحدده

(٢٤) هناك دراسة جيدة عن *Il Milione* من قبل Leonardo Olachki, *Marco Polo's Asia*, an Introduction to His «Description of the World» Called «Il Milione», translated from the Italian by John A. Scott (Berkeley, CA: University of California Press, 1960).

(٢٥) لقد نشرت يوميات كولومبس في عدة مجلدات كبيرة ومنها Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los Viajes y Descubrimientos*, 5 vols. (Madrid: Imprenta Real, 1825-1837), reproduced as: *Viajes de Cristóbal Colón*, 2nd ed. (Madrid: Espasa-Calpe, 1941), Italy, R. Commissione Colombiana, *Raccolta di Documenti e Studi Pubblicati dalla R. Commissione Colombiana, pel Quarto Centenario della Scoperta dell'America*, 6 parts in 14 vols. (Roma: Ministero della Pubblica Istruzione, 1892-1896); John Boyd Thacher, *Christopher Columbus. His Life, His Works, His Remains as Revealed by Original Printed and Manuscript Records Together with an Essay on Peter Martyr of Anghera and Bartolomé de las Casas, the First Historians of America*, 3 vols. (New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1903-1904); Lionel Cecil Jane, ed., *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*, 2 vols. (London: Printed for the Hakluyt Society, 1930-1933), and Samuel Eliot Morison, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, illustrated by Lúcia de Freitas (New York: Printed by the Members of the Limited Editions Club, 1963).

ولم يرفض في هذا الإسهام سوى يوميات موريسون لأنها تحتوي مقتطفات على جانب كبير من الحكمة، لأنها تنص في الترجمة الإنكليزية مع النص الإسباني المائل إلى "Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares Cordero y Lewis Hankin, Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias, [15]-[17], 3 vols. (México: Fondo de Cultura Económica, [1951]), 2nd ed. (México: Fondo de Cultura Económica, [1965]).

كتاب وجغرافيون آخرون، إذ يحسبون الدرجة ٥٦٢/٣ ميلاً؛ وهذا حمل الأميرال على القول بما أن الكرة برمتها صغيرة، فإن ذلك يستتبع أن يكون فراغ القسم الثالث صغيراً، وهو ما تركه مارينوس مجهولاً، لذلك يمكن الإبحار فيه بوقت أقصر^(٢٦)

ويقصد فرديناند أن الأميرال وجد ما تعلمه عن صغر حجم الأرض وقرب إسبانيا من بلاد الهند في تعليق ابن رشد (لخوف عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م) على كتاب أرسطو كتاب السماوات^(٢٧).

ولو وجدت إمكانية المنور على طريق تجاري جديد إلى الشرق، لتمكنت أوروبا المسيحية من الاستقلال اقتصادياً عن الشرق الأوسط المسلم. والواقع أن بعضهم كان يرى أنه لو أمكن فرض حصار تجاري^(٢٨) على الشرق الأوسط، لأمكر أن يؤدي ذلك إلى اختناق اقتصادي يجر إلى سقوط سياسي في الأقطار الإسلامية، وهكذا تتحرر القدس وينفتح الشرق الأوسط من جديد أمام الصليبيين والاستيطان. وقد نحس لمثل هذا لشوجه في البات نيل من البندقية اسمه ماريو سانودو (Marino Sanudo) الذي قدم عام ١٣٢١ لبابا يوحنا الثاني والمشرين أسيرة الخفي؛ أو كتاب الأرض المقدسة (Libre Secretorum or Opus Terrae-Sanctae) الذي كان يضم خارطة للعالم، وأيضاً رأيه في شن حملة صليبية جديدة تقوم على إنجاز حصار بحري لمصر يجر إلى انهيار اقتصادي تعقبه موجتان من غزو أوروبي عسكري^(٢٩). ويعلق كرم على خارطة سانودو بقوله:

«إن أحد البراهين القليلة على قبول الآراء الجغرافية الإسلامية من قبل الكتاب المسيحيين، يعثر عليه في الخارطة التي يصممها كتاب الأرض المقدسة الذي أنجزه ماريو سانودو عام ١٣٢١ وأهداه لبابا. وهذه الخارطة دائرية الشكل، مركزها القدس، وتبين بوضوح البحرين الكبيرين الخارجيين من المحيط، كما يظهر امتداد الساحل الإفريقي إلى الشرق. وهكذا نجد هنا الذي لا يكمل من إثارة الروح الصليبية

Columbus, *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, (٢٦) p. 16.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٨) لقد سبق للمجمع الكنسي الرابع (١٢١٥) أن منح العالم الكاثوليكي من التجارة بالمواد الأساسية مع الدول الإسلامية، وقد أكد على ذلك في تشريعات بلوية وكنسية لاحقة. انظر Conciliarum Oecumenicorum Decreta, edited by Giuseppe Alberigo (Basileae: Herder 1962), Canon 71, p. 246.

Marino Sanuto [El Vecchio], *Liber Secretorum Fidelium Crucis* ([Toronto Buffalo]: (٢٩) Prelum Academicum Universitatis Torontouensis, 1972), reproduction of the 1611 edition.

يكشف عن نفسه واحداً من بضعة ممن تتعلموا على معارف الشعب الذي يريد الآن تدميره»^(٣١).

ويجدر بنا الآن أن نتحدث قليلاً عن «المشروع الهندي» عند كولومبس. يقول تشارلز نويل (Charles Nowell): «لم يكن لكلمة الهند في القرون الوسطى عند الأوروبيين معنى محدد جغرافياً؛ فقد كانت كلمة مناسبة لإطلاقها على ما يقع شرقي العالم الإسلامي»^(٣٢). وهكذا كان مشروع كولومبس يرمي إلى الوصول إلى الشرق أو آسيا أو الهند، ويتحدد أكثر إلى اليابان (تشيبانجو) وسواحل الصين (كاثي)، لا شرقاً من طريق لأراضي الإسلامية، بل بالاستئارة حولها والذهاب غرباً عن طريق «بحر الأوقيانوس».

رابعاً: الختان الأعظم،

أو القسيس يوحنا حامى المسيحيين في الشرق

عند النظر من خلال الإطار المشار إليه أعلاه، يمكن متابعة المراحل الحاسمة في مسيرة كولومبس الصليبية. فبين عامي ١٤٨٥ و ١٤٩٢، كان الأخير ينتظر صابراً موافقة الملكين الإسبانيين لتسهيل رحلته، فجده في شتاء ١٤٨٩ مشاركاً في حصار مدينة باز (Baza) الواقعة إلى الشمال من غرناطة. وقد وصلت بعثة من قايتباي (١٤٧٢هـ/١٤٦٨م - ٩٠١هـ/١٤٩٦م) سلطان مصر المملوكي يطلب فيها من إسبانيا رفع الحصار عن غرناطة تحت طائلة اضطهاد المسيحيين وتدمير كنيسة القيامة^(٣٣). وقد

Kramers, «Geography and Commerce», p. 92.

(٣١)

Nowell, *The Great Discoveries and the First Colonial Empires*, p. 13.

(٣٢)

يلاحظ جورج كيمبل أن المصطلح Indies غامض لأن القرون الوسطى عرفت ثلاثة معانٍ لهند، وهي الهند الصغرى (India Minor)، الهند الكبرى (India Major) والهند الثالثة (India Tertia)، أي «السند» و«الهند» و«البرج» عند العرب. وقد حدد موقع البلدين الأولين في آسيا والثالث في أمريكا (إثيوبيا) ووجب عدم أخذ استشهاد كيمبل بأن جغرافيين القرون الوسطى العرب اعتبروا «البرج» كجزء من الهند لأنهم كانوا من علم أفضل بجغرافية البلاد المطلة على المحيط الهندي. وبخصوص معانيم الهند الثلاثة انظر

Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*, pp. 272-273.

انظر أيضاً

Ibn Iyās, *Baddī' al-zuhūr*, edited by Paul Kahle and Muhammad Mustafa, 5 vols. (٣٢)

(Istanbul, ١٩٣١-١٩٣٢), vol. 3, p. 239, last portion of the book covering the period ١٥٠٠-١٥١٦ translated into French by Gaston Wiet as: *Journal d'un bourgeois de Calat*. *Chronique d'Ibn Iyās*, traduit et annoté par Gaston Wiet, bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études, 6 section (Paris: Librairie Armand Colin, 1955).

وابن يباس توفي بعد عام ٩٢٨هـ/١٥٢٢م بقليل. والشئ الكثير عن البعثة المصرية أنها كانت برودة اثني =

أثار ذلك الروح الصليبية عند كولومبس، وقال إنه تطوع للالتحاق بدخيش «وأظهر شجاعة فائقة إلى جانب حكمته واندفاعه الكبير»^(٢٣). لكن مارا استسلمت بموجب اتفاقية ولم يحدث أي قتال.

ولبعد الآن إلى مذكرات كولومبس. فهذا بارتولومي دي لاس كازاس (Bartolomé de las Casas) الذي كان والده وعمه من أعوان كولومبس على ظهر سفينه، والذي قابل الأميرال نفسه في هسبانولا، نجده يتقل لنا هذه مذكرات في كتابه بعنوان تاريخ بلاد الهند (Historia de las Indias)^(٢٤) بتلخيص جيد، وبشكل كامل جيداً آخر.

لنفي مقدمة المذكرات نفسها، وقد كتبها كولومبس في بداية رحلته، ويتفلسف لاس كازاس حرفياً، نجد تعبيراً واضحاً عن أهداف رحلة الأميرال فهو يقول:

لنفي هذه السنة الحالية ١٤٩٢، بعد أن وضع سموكما حداً للحرب مع المغاربة الذين حكموا أوروبا، وبعد إنهاء الحرب في المدينة العظيمة غرناطة نفسها حيث رأيت في هذه السنة، وفي اليوم الثاني من كانون الثاني تمهيداً، الريات الملكية الخاصة بسموكم ترفع بقوة السلاح فوق أسوار الحمراء (وهي قلعة المدينة)، ورأيت الملك المغربي يتقدم من أبوابها ويقبل أيادي سموكم الملكية، ومن خلال المعلومات التي رفعتها بسموكم حول أراضي الهند وحول أمير يدعى جران كان (الخان

* من الرجال الفرنسيين كانا مقيمين بمصر وقد قام المؤلف الشهير بيتر مارتي (Peter Martyr) (توفي حوالي عام ١٥٢٥م) بقيادة بعثة مفادة إلى مصر عام ١٤٠١م وكتب عنها مؤلف تحت عنوان *De Legatione Babylonica* انظر: William Hickling Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic, new and rev. ed. with the author's latest corrections and additions, edited by John Foster Kirk, 3 vols. (Philadelphia, PA: J. B. Lippincott and Co., 1875), vol. 2, pp. 58-59 and 74-77, and Thacher, Christopher Columbus: His Life, His Works, His Remains as Revealed by Original Printed and Manuscript Records, Together with an Essay on Peter Martyr of Anghera and Bartolomé de las Casas, the First Historians of America, vol. 1, pp. 3-10,*

حيث يجري أكثر الاستعراضات تكاملاً لحياة بيتر مارتي. ومعروف من هذا الأخير كتاب

Pietro Martire d'Anghera, *Decades de Orbe Novo*, published anonymously (Venice, 1504), then under the author's name, 1511, first Decade translated into English by Richard Eden, 1555.

Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales de Sevilla* (1793), vol. 3, p. 145, (٢٣)

Washington Irving, *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, 4 vols. (London, 1828), vol. 1, pp. 137-138.

Casas, *Historia de las Indias* (1951) and (1965); another edition by Juan Pérez de (٢٤)

Tudela Buesco, Biblioteca de autores españoles. Continuación; v. 95-96, 2 vols. (Madrid, 1957).

Thacher, *Ibid.*, vol. 1, pp. 113-159. وهناك استعراض متكامل لحياة بارتولومي دي لاس كازاس في

الأعظم)، ومعه مكالمتنا «ملك الملوك»، وكيف أنه وأسلافه أرسل إلى روما مرات عديدة يطلب علماء في عقيدتنا المقدسة ليتعلم منها، وهو ما لم يستجب له الأب الطاهر؛ وهكذا ضاع كثير من الناس سقوطهم في الوثنية واتباع عقائد الضلال.

وسموكم، بوصفكم مسيحيين كاثوليكين وأميرين منقطعين إلى العقيدة المسيحية المقدسة وشرفها، وعدوين لالة محمد وجميع الوثنيات والهرطقات، قررنا إرسالنا، أن كريستوفر كولومبس إلى أقاليم الهند المذكورة لرؤية الأمراء المذكورين والسلاسل وأوصاعهم جميعاً، والطريقة التي يمكن بها تحويلهم إلى عقيدتنا المقدسة، وأمرنا ألا أسافر بالطريق البري «المعتاد» إلى الشرق، بل بالطريق إلى العرب الذي لا يعرف أحد حتى اليوم بصورة مؤكدة أن أحداً قد سلكه...»^(٣٥).

وفي الحادي والعشرين من تشرين الأول، وصل كولومبس إلى جوناها (سان سلما دور أو واتلج)، وسجل في مذكراته أنه قد وصل اليابان وأنه قريب من كويزاي (Quisay) مدينة الخان الأعظم الذي قصد أن يقدم له رسائل الحاكم الإسباني^(٣٦). وفي بوينزو جيبارا، أقنع كولومبس نفسه أن كوبا هي الصين، فكتب في مذكراته لليوم الأول من شهر تشرين الثاني «من المؤكد أن هذه هي الأرض المقصودة وأنتي آدم زيتو (Zayto) وكويزاي والتي بمصل بينهما حوالي مائة فرسخ»^(٣٧). وقد اصطحب كولومبس معه مترجماً عربياً^(٣٨) اسمه لويس دي توريس (Luis de Torres)، وهو يهودي انقلب إلى المسيحية، فأرسله إلى البر ليكون مبعوثه إلى بلاط الخان الأعظم. ولا شك أن الرحلة كانت فشلاً تاماً بالنسبة إلى الرسول وإلى كولومبس كذلك - فلم يكن الخان الأعظم هناك، ولم تكن العربية معروفة في كوبا ومن الجدير بالملاحظة أن كولومبس كان يمي وجود التجار والملاحين والمرسل العرب في ممالك المحيط الهندي والشرق؛ ومن هنا أتت أهمية المترجمين العرب. ومن الآن فصاعداً، نجد كولومبس موزعاً بين الأمل والبأس، ومع أن موضوع الخان الأعظم يعاود الظهور^(٣٩)، لكنه كان يعكر بخيارات أخرى.

Morison, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, pp. 41-48.

Oliver Dunn and James E. Kelly (Jr.), *The Diaries of Christopher Columbus* فان الترجمة في *First Voyage to America* (Norman, OK. University of Oklahoma Press, 1989).

وفي هذه الحالة لا يوجد اختلاف في النص بين موريس والترجمين اللاحقين.

Morison, Ibid., p. 78.

(٣٦)

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٨) في رحلته الرابعة والأخيرة، طلب كريستوفر كولومبس من البلاط الإسباني مترجمين لعدة

العربية، فبين له اثنان. المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٣ و ١٠٣.

ولم يعد من الممكن الآن مقابلة الخان الأعظم أو الاتصال بالمسيحيين الشرقيين ورسم خطة مشتركة لاسترجاع القدس من المسلمين، ولكن ما زال من الممكن استعادة القدس بهجوم مباشر باستخدام الذهب والموارد التي اكتشفها الأميرال في الأراضي الحديدية.

وفي هسبانيولا، وهي جمهورية الدومينيكان حالياً، وجد كولومبس أناساً يرتدون حُلً ذهبية ومستعدين لاستبدال قطع من ذلك المعدن مقابل أجراس الصفور. وكان الذهب يوجد في منطقة في وسط البلاد تدعى جياو ظمها الأميرال جيانكو أو «ليابان»^(٤٠). لقد كان كولومبس يعتقد أن الذهب مهم لدعم حملة الملكين للاستيلاء على القدس. ويقول لاس كارلس إن الأميرال قد سجل التالي في مذكراته ليوم ٢٥ كانون الأول/ ديسمبر:

«وقال إنه يأمل من الرب أنه عند هودته التي يريدنا أن نكون من قشنة، سيكون هناك برميل من الذهب قد حصل عليه الذين حلفهم بالمقايضة، وأنهم سيجدون كنز الذهب والتوابل من الكثرة بحيث إن الملكين سيصمان ويستعدان خلال ثلاث سنوات للذهاب لاستعادة الضريح الأقدس «لأنه هكذا»، كما يقول، «قد أعلنت لسموكم أن تكون جميع الموائد من حلتي هذه في سبيل استعادة القدس وقد تبسم سموكم وقلتما إن ذلك مبعث سرور لكما، وأنكما كانت لكما تلك الرغبة الشديدة، حتى من دون ذلك» - هذه هي كلمات الأميرال»^(٤١).

إن الكلمات الحاسمة التي تكشف عن رغبة كولومبس الأولى، أي فتح القدس، ليست إعداداً صريحة، بل هي كلماته بالذات. وهي كذلك لدليل على أن الملكين الكاثوليكين تشاركاً في الهدف نفسه. ثم إن هذا الهدف قد تم التصريح عنه من الجانبين قبل معاداة كولومبس من بالوس مما يبين أن الأمر لم يكن محض فكرة لاحقة بعد الاكتشاف. وتعتبر الكلمات التالية توجه كولومبس المطلق حيث قال: «تكون جميع الموائد من حلتي هذه في سبيل استعادة القدس». والأكثر من ذلك أن كولومبس يريد إنجاز الأمر خلال ثلاث سنوات.

وإذا شعور كولومبس بالإحباط حول التأخر في فتح القدس، نجده يلجأ إلى سيوءات قديمة حول ظهور مخلص في إسبانيا يُقيض له هذا الفتح؛ والواقع أن الأميرال صرّ بعد نفسه هذا المخلص. وعاد الآن إلى أمله القديم بالاتصال بالخان الأعظم محتفظاً في الوقت نفسه بخيار الهجوم المباشر على الأراضي الإسلامية.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

لقد كانت المرحلة الواقعة بين رحلتي كولومبس الثالثة والرابعة فترة مؤلة له فمن رحلته الثالثة التي اكتشف فيها بر أمريكا الجنوبية، أعاده حاكم هسبانيولا الجديد بوباديا (Bobadilla) إلى إسبانيا مكلاً بالأغلال. ومع أن فرديناند وإيرابيللا أصلحاً ما أرسل به من أدى، لكنه لم يعد إلى منصبه السابق. وراح في هذه الفترة يكتب رسائل مؤثرة إلى الأب غوريكيو (Gomcio)، وهو صديق أثير من أهل بلده إيطاليا. ورغم أن نبرة تلك الرسائل كانت شاكية، فقد كانت حلوة في عباراتها حشبة أن تدين كولومبس في عيون الملكين. ويعبر كولومبس في تلك الرسائل من جديد عن رغبته في استعادة البيت المقدس (Casa Santa)، أي القدس. ثم إنه كان يكتب كتاب التنبؤات ي سرد فيه مجموعة من النبوءات القديمة حول مجيء شخص يخلص إسبانيا يتمكن من فتح القدس وتحويل العالم إلى المسيحية. وكان الأميرال يحسب نفسه ذلك المخلص^(٤٢). وكان كولومبس يؤلف هذا الكتاب ربما بمساعدة من الأب غوريكيو، وراح يطلب وساطته في الحصول على الموافقة الملكية للقيام بما أسماه «لرحلة السامية» (el alto viaje) إلى الشرق في محاولة الأخيرة لاستعادة القدس. والواقع أن اليأس قد دفع كولومبس إلى مراسلة البابا ألكسندر السادس. ولم يسبق له قبل ذلك لتجاوز الملكين الإسبانيين بهذه الصورة بما يؤكد شعوره بالإحباط لعدم تمكنه من الاتصال بالحنان الأعظم من أجل فتح القدس^(٤٣).

وأخيراً تمت الموافقة على رحلته الرابعة (١٥٠٢ - ١٥٠٣)، ورافقه فيها اثنان من مترجمين العرب. وفي أثناء ذلك، استطاع البرتغالي فاسكو دا غاما من اكتشاف الطريق الحقيقي إلى الهند الذي لا يمر بالأراضي الإسلامية، أي من طريق رأس الرجاء الصالح. وقد تم ذلك عام ١٤٩٨، وفي عام ١٥٠٢ كان الأميرال البرتغالي يقوم برحلته الثانية إلى الصين. وكان كولومبس يرغب في لقاء دا غاما في الشرق، وكان ما يزل يظن أنها قريبة من الأماكن التي اكتشفها. وكان كل ما عليه أن يفعله هو عبور مضيق فيراكو، أي بنما، ولكن ظهر أن المصيق كان عمراً برياً وليس قناة.

وإضافة إلى هذه الخيبة، كانت هناك اللامبالاة من جانب السلاط الإسباني والتمرد بين رجاله، والحسد والدمس من منافسيه، خلوة على ما أصابه من إرهاق

Antonio Ballesteros y Beretta, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, (٤٢)

Historia de América y de los pueblos americanos, dirigida por Antonio Ballesteros de Beretta, t. IV-V, 2 vols. (Barcelona, Buenos Aires: Salvat editores, 1945), pp. 486-504.

Pauline Moffit Watt, «Prophecy: النظر لقناة التنبؤية: Book of Prophecies and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus' Enterprise of the Indies», *American Historical Review*, vol. 90, no. 1 (1985), pp. 73-102.

(٤٣) انظر تسجيلاً كاملاً لمراسلات كولومبس مع غوريكيو والبابا، في: Ballesteros y Beretta.

واعتلال صخرة. وقبل عودته إلى إسبانيا، كتب كولومبس بتاريخ ٧ تموز/يوليو ١٥٠٣ رسالة إلى الملكين الإسبانيين يذكرها التاريخ باسم «الرسالة الأنفس» (Lettera Rarissima) يقول فيها

«والآن يجب أن يعاد بناء القدس وجبل صهيون بأيدي مسيحية، هكذا تكلم الرب على لسان النبي في الزمور الرابع عشر. وقال الأسقف يوحيم^(٤٤) إن هذا الرجل سوف يأتي من إسبانيا. وقد أشار القديس جيروم إلى حيث السيدة المقدسة^(٤٥) وقد أرسل امبراطور كاثاي منذ زمن يطلب حكماؤه يعلمونه ديانة

(٤٤) لقد كان يوحيم أوف فلور (فلورا، فلوريس). Joachims of Fiore (Flora, Floris). راهب بديكتي ولد في سيليبيو بإيطاليا حوالي عام ١١٣٠، وتوفي في سنة ١٢٠٢ في ميوته بمنطقة كالابريا. وقد عاش حياة زهد واشتهر بتعليمه اللاهوت والتاريخ. وعمره إليه بدءاً من عام ١٥١٩ سلسلة من الرؤى القيامية، انظر M. F. Laughlin, «Joachim» in: *New Catholic Encyclopedia*, prepared by an editorial Staff at the Catholic University of America, McGraw-Hill; v. 17, 17 vols. (Palatine, IL: J. Heraty, 1981, 1967-1979).

أما المرجع الرئيسي من الأسقف يوحيم فهو كتاب Herbert Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* (Marburg: Simons, 1950).

أما جون فيلان فيسجل من المفهوم لذا وظف كولومبس اسم يوحيم في العصور الوسطى المتأخرة، كان عاداً ما ينظر ليوحيم كأهم أنبياء سفر الرؤيا ومن الصعوبة بمكان أن يعرف رتبة درجة مقبولة من الدقة، أية من الأوصاف المنسوبة له، والتي كانت بذهن كريستوفر كولومبس عندما استشهد مرتين بذلك النبي مشيراً إلى أن الذي سيعيد بناء الهيكل على جبل صهيون سيأتي من إسبانيا. راجع الحديقة التي وجب التثديدها عليها هي أن كولومبس كان يسمى جامداً وبرعي لإحاطة نفسه بهالة من السحر حولت على مر قرون اسم يوحيم لكي يعلن نفسه المسيح اليوحيمي، انظر John Luddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2nd ed. rev. (Berkeley, CA: University of California Press, 1970), p. 22.

(٤٥) لقد حبت إسبانيا القديس جيروم (St. Jerome) الذي اشتهر في الأرواح ٣٤٥ - ٤٢٠، وكان من أباء الكنيسة وعلماً متخصصاً بالدراسات الكلاسيكية واللاهوت، كأحد أبائنا، هذا رغم أنه كان من عراليه إيطالي. وقد قضى حياة نسل في مدينة بيت لحم من عام ٢٨٦ وحتى وفاته. لكنه كان مفسراً أكثر منه لاهوتياً، كما وعرف عنه حماسه للمناظرة للمريد من المعلومات، انظر مقالة F. X. Murphy, «Jerome, St.» in: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 7, pp. 872-874.

السيدة المقدسة مشير إلى إسبانيا. أما جاليزر بوست فيقتطف في أحد مؤلفاته رأي عيسنوس هيسبانوس (متوفى عام ١٢٤٨) والذي كان محامياً شهيراً ومستشاراً للملك سانتشو الثاني في عام ١٢٢٦، ومطرداً إيدانوها جواردا في عام ١٢٢٩، بالكلمات التالية. «في فرنسا وإنكلترا وألمانيا والقسطنطينية [يشتهراً] لإسبان لا هم حكام السيدة المقدسة إسبانيا، ولهم يستلمون منها السيادة، ويوصفهم أمراء وسادة يتوسعون بفضل شجاعتهم واستقامتهم» Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and State, 1100-1322* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), p. 489.

وأن مدني لزميلي الراحل البروفسور ماخرون لهذه المعلومات.

المسيح من سيقدم نفسه لهذه المهمة؟ لو قدر لي إلها أن يعيدني إلى إسبانيا، فإنني أقسم باسم الرب أن أتعهد بإيصالهم إلى هناك^(٤٦).

ويبقى كولومبس، في قناعته الخاصة، مبعوث الغرب المسيحي إلى الشرق المسيحي - وهذه كذلك، وفق نبوءة الأسقف يواكيم! فقد كان اكتشاف أصقاع جديدة لا معنى له عند كولومبس إلا بكونه صخرة عبور نحو المسيحيين في الشرق وبحو مبراطورية كاثائي. لقد نظرت في آراء كولومبس في مراحل مختلفة من حياته - في أيار عام ١٤٨٩، وفي هسليوبلا عام ١٤٩٢، وفي جامايكا عام ١٥٣٠ - عوجدناه نبت لعزم على دوره الصليبي طوال حياته. ولم يكن هذا الرأي حلم طفولة ولا تسامياً عن إخفاق. لقد كان اقوة الدافعة في مجمل حياته الشطة.

ولكني نعيم بشكل أكثر دقة دافع كولومبس للبحث عن الخزان لأعظم، لا بد من بعض الاستعراض من تاريخ العلاقات المسيحية - المغولية^(٤٧). فمع أن القبائل المغولية بقيادة جوكيزخان (١٢٠٦ - ١٢٢٧) اكتسحت كثيراً من البلاد المسيحية مثل روسيا والمجر، إلا أنه كانت بينهم قبائل مسيحية ذات سلطان مثل قبائل كيريت (Kerai) التي كانت تقدم الملوك والإداريين للحنات. وقد دام تأثير المسيحية لسطورية السكرة ثوقت طويل في البلاد التركمانية - المغولية في آسيا الوسطى والصين. وعلى الرغم من الدمار الذي أحدثه المغول في أوروبا، فقد كان المدرك المسيحيون يميلون إلى النسيان والعفران بسبب وجود أعداء أكثر تهديداً هم «مسلمون».

وسعد مؤخر مدينة ليون عام ١٢٤٥ نسمع عن بعثة بقيادة راهب من الفرنسيسكان سمه جوهاني دي بلانو كاريسي الذي نجح في الوصول براً إلى منغوليا حيث قابل الخن لأعظم جويوك (Göyük)، (١٢٤٤ - ١٢٤٨). وقد ترك لنا كاريسي وصفاً مسهباً لرحلاته. وبعد ذلك بعامين أرسل البابا إنوسنت الرابع بعثة ثانية برئاسة راهبين من الفرنسيسكان هما أسكيلين (Ascelin) وسيمون دي تورناي (Simon de Tournai) وفي عام ١٢٤٨ استقل البابا في روما مبعوثاً مسيحياً من الخن اسمه سرجيوس (Sergius) وقد اتصل بمبعوثان منغوليان آخران هما ديميد ومارك في

Morison, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of* (٤٦) *Christopher Columbus*, p. 383.

(٤٧) يعتمد الوصف اللاحق حول العلامات المغولية - المسيحية على Christopher Henry Dawson, ed., *The Mongol Mission. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, Makers of Christendom* (London, New York: Speed and Ward, [1955], introduction, and Bertold Spuler, *The Muslim World, a Historical Survey*, translated from the German by F. R. C. Bagley (Leiden: E. J. Brill, 1960-1969), part 2: *The Mongol Period*, pp. 16-35.

قبرص بطلبك الفرنسي الصليبي سانت لويس. وقد رد الأخير ببعثة برئاسة ابراهام الدوميسكاني أندرو أوف لونغجومو (Andrew of Longjumeau) ثم أرسل راهباً فرنسيسكانياً اسمه وليم فون روبروك (Wilhelm von Rubruck) إلى الخان حديد مونجكه (Möngke) الذي كان كل من والدته ومستشاره من المسيحيين وقد ترك لنا فيلهلم فون روبروك، مثل جيوفاني دي بانو وصفاً مسهباً يدل على ملاحظة دقيقة.

وقد أرسل مونجكه أخاه قوبيلاي (Qubilay) الذي حكم من ١٢٦٠ - ١٢٩٤ إلى الصين. وبعد أن تم له النصر، أقام قوبيلاي الحكم لنفسه في بكين باسم حدياليك وأسس سلالة منغولية هي سلالة يوان التي امتد حكمها حتى عام ١٣٦٨. وكان أباطرة يوان هم الخانات الذين حكموا عن بكين. وقد تأسست هناك مطرانية نسطورية عام ١٢٧٥. وكان بلاط قوبيلاي هو الذي نزل فيه رحالة البندقية ماركو بولو الذي نشط بين عام ١٢٥٤ - ١٣٢٣.

ثم أرسل مونجكه أخاه الآخر هولاكو (Hülegü) الذي حكم في الأعوام ١٢٥٦ - ١٢٦٥ إلى بلاد الخلافة الإسلامية، وهو الذي احتل بغداد عام ١٢٥٨. وقد أسس هولاكو السلالة الإيلخانية التي قامت بجهود مستمرة لإنفاة علاقات طيبة مع الدول الصليبية في أوروبا الغربية. وقد كانت زوجة هولاكو مسيحية مثل قائده كتبوغا الذي قاد حملة ضد الممالك ومُرم في معركة عين جالوت بمسطين عام ١٢٦٠، حيث توقف هناك زحف المغول إلى العرب.

وقد تزوج ابن هولاكو واسمه أباقا، والذي حكم في الأعوام ١٢٦٥ - ١٢٨٢، من الأميرة البيزنطية ماريا باليولوجيا (Maria Palologina)، وأرسل رسله إلى مجمع ليون عام ١٢٧٤ يطلب مرسوم الاتحاد بين الكنائس الغربية والشرقية. كما كان ابن أباقا واسمه أرغون والذي حكم في الأعوام (١٢٨٤ - ١٢٩١)، يظهر حماساً شديداً للتحالف مع العالم المسيحي. ونجد الريان ساوما مبعوث أرغون النسطوري إلى الباب نيكولاس الرابع يقدم تصريحاً أمام الكرادلة في روما يكشف عن مدى التحالف الممولى - لغربي وعن أهدافهم الصليبية فيقول:

«وعلّموا كذلك أن كثيراً من آبائنا قد دخلوا في ما مضى من الزمان بلاد الترك والمغول والصين، وحملوا إليهم تعاليم عقيدتنا. واليوم، فإن الكثير من المغول مسيحيون. فهناك ملكات وأبناء ملوك قد تعمّدوا واعترفوا بالمسيح. ويقيم الخانات كنائس في معسكراتهم. وبما أن الملك مرتبط بصداقة مع الكاثوليك ويرغب في الاستيلاء على سوريا وفلسطين، فإنه يطلب معونتك في فتح القدس»^(٤٨).

(٤٨) كلمات ريثان ساوما مقولة في:

Dawson, Ibid.

لقد كان سقوط عكا عام ١٢٩١ قد وضع حداً لما كان ينتظر أن يكون تحالفاً كبيراً بين الإيسخانيين والغرب. لكن بعثات الفرنسيسكان إلى الصين ومنغوليا لم تتوقف، فقد وصل الراهب يوحنا أوف مونت كورفينو مثلاً إلى بكين عام ١٢٩٤ بعد فترة وجيزة من وفاة قوبلاي، وعين مطران تلك المدينة عام ١٣٠٧. وقد عاش يوحنا وتوفي في الصين. وقد أقامت بعثات الفرنسيسكان كذلك في زيتون (Zaytun)^(٤٩)، وهي الميناء القروسطي الكبير في جنوب الصين قرب آموي (Amoy)، وكذلك في هانجكاو وكويساي^(٥٠).

وهنا يبرز السؤال: إذا كانت سلالة يوان من الخانات قد حل محلها عام ١٣٦٨ أباطرة منغ (Ming) الذين بدأوا في طرد المسيحيين من بكين، فكيف حاول كولومبس عام ١٤٩٢ أن يقابل الخان الأعظم؟

لقد تابع هنري سريز (Henry Serruys) تاريخ الحكام المنغول في الأعوام ١٤٣٠ - ١٤٨٠ ممن حكم في منغوليا واتخذ لنفسه لقب الخان الأعظم (أو خاقان)^(٥١)، فيسرد أسماء توغتموقا وأعبارجي وإيسن - نايسبي ومار جورجوس، (أي القديس جورج) ومانداغول. ومع أن إيسن - نايسبي قد حكم سنة واحدة فقط (١٤٥٣ - ١٤٥٤)، فإنه كان يمثل القوة الحقيقية في منغوليا خلال عهدين سابقين. وقد حكم مار جورجوس، الذي يوحى اسمه بتأثير مسيحي نسطوري، عشرة أعوام كاملة (١٤٥٤ - ١٤٦٤).

(٤٩) كانت زيتون هي مدينة جوك - جو في ما يعرف الآن بإقليم فوكيان، وكانت أهم مرفأ في الصين بين القرنين الخامس والخامس عشر. وقد بلغ عدد سكانها في القرن الثاني عشر حوالي نصف مليون نسمة ووجد بها جمالية هربية كبيرة وجامع ومقبرة إسلامية. وكانت على علاقات تجارية وثيقة مع اليابان والهند والشرق الأوسط. وبعد القرن الخامس عشر تضاءلت أهمية زيتون بعدما ملأ الغرب ميناءها، وفقدت موقعها لصالح ميناء نمرى (هبيدو) الواقعة حوالي أربعين ميلاً تجاه الجنوب الغربي. وقد شكلت زيتون القاعدة الأساسية للعمليات النسخ التي قادها الأميرال المسلم الذي كان في خدمة الامبراطور منغ، أي تشنغ هو (١٣٧١ - ١٤٣٤) انظر *Encyclopedia of Asian History* (Tokyo, 1960), vol. 4, pp. 281-282 and vol. 8, pp. 427-428.

وقسارن D. Howard Smith, «Zaiton's Five Centuries of Sino-Foreign Trade», *Journal of the Royal Asiatic Society* (October 1958), pp. 165-177

(٥٠) كانت مدينة هانغ تشو الحديثة تعرف في القرن الثالث عشر باسم هسنگ - تساي أو كساي، وسماها جاء الاسم كويساي الذي يعني للقرن الوقت للإمبراطور عندما يكون على سفر (*Encyclopedia of Asian History*)

Henry Serruys, «Notes on a Few Mongolian Rulers of the 15th Century», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76 (1956), pp. 82-90.

كان أباطرة منغ يطلقون على هؤلاء الخانات العظام اسم «الملوك الصغار» إذ كانوا تحت ضغط، لا من الصينيين فحسب، بل كذلك من المسلمين التيموريين في إقليم ترانسوكسيانا (Transoxiana) والذين كانوا يتخذون من مدينة هرات مركزاً لعملياتهم العسكرية ضد أولئك الخانات. وقد ظهرت مصاعب أخرى ناتجة عن تصاعد قوة أقارب مسلمين مغول، وخصوصاً أسرة أزيك التي تنحدر من أبو حبر الشيباني، والتي حكمت من عام ٨٣٢هـ/١٤٢٩م فصاعداً انطلاقاً من مدينة ياسي الواقعة في إقليم جاجارتس (Jaxartes) ^(٥٢).

وهناك أمران يوحيان بأن هؤلاء الخانات المغول الملاحقين حافظوا على المسيحية النسطورية كديانة لهم الأول، إن للمحافظة على العقيدة المسيحية تفسراً جريئاً على الأقل، استغلالهم المستمر عن أقوام منغ الصينيين وعن التيموريين المسلمين؛ والثاني، أن الخانات العظام من مغول يوان كانوا الحماة التقليديين للكنيسة النسطورية، مع أنهم لم يعتنقوا المسيحية أنفسهم، وأنهم كانوا يظهرون دعماً للبودية كذلك.

وفي عام ١٤٧٤ نجد طبيباً من البندقية اسمه توسكانييلي (Toscanelli) والذي توفي عام ١٤٨٢، يذكر جبراً عن وصول مبعوث من الخان الأعظم إلى البندقية وذلك في رسالة بعث بها إلى مارتنير كاهن لشبونة مع نسخة منها إلى كولومبس. وقد تحدث توسكانييلي عبر مترجم ^(٥٣) إلى هذا المبعوث، الذي كان ولا بد رسولا نسطورياً من أحد الخانات المغول الملاحقين الذي سبق ذكرهم. يذكر باستور في كتابه تاريخ البابوات أنه قامت في عهد البابا بوجيبيوس الرابع (١٤٣١ - ١٤٤٧)، جهود هائلة لتوحيد الكنائس المسيحية المحتلة، وعقد مجمع عام ١٤٣٨ لهذا الهدف في البندقية التي كانت مقام البابا المؤقت، ثم انتقل في عام ١٤٤٢ إلى روما حيث واصل أعماله لمدة ثلاث سنوات أخرى. وقد شارك في هذا المجمع ممثلون عن الكنائس الإغريقية والأرمنية والمارونية والنسطورية الشرقية، وكانت النتيجة صدور مرسوم بابوي بتاريخ ٧ آب/أغسطس ١٤٤٥ يبارك توحيد هذه الطوائف تحت قيادة الكنيسة الكاثوليكية الرومية ^(٥٤).

يصف توسكانييلي في رسالته المذكورة بلاد الخان الأعظم على أنها إقليم كاثائي

Spuler, *The Muslim World; a Historical Survey*, vol. 3, pp. 221-222. (٥٢)

Monson, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, p. 13. (٥٣)

Ludwig Pastor, *History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*, 40 vols (London: Routledge and Kegan Paul, [1924-1953]), vol. 1, pp. 325-326 (٥٤)

Joseph Gill, *The Council of Florence* - أما العمل الذي يجري تمهيلات أكثر من المجمع فهو - (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1959).

(الصين)، وهي في رأيه تشمل ثلث الكرة الأرضية، وتضم مدينة كوينساي (هاجكاو) وميناء زيتون (قرب أموي). وكما هو واضح، تعتمد هذه الرسالة على وصف ماركو بولو ثم إن كولومبس قد استسخها بخط يده على ظهر علاف نسخته من كتاب أبياس سيلفيوس (Aeneas Sylvius) بعنوان *Historia Rerum ubique Gestarum* ^(٥٥)

ثم أصبح سيلفيوس هذا البابا بيوس الثاني بيكولوميني (١٤٥٨ - ١٤٦٤)، وبعد آخر السنوات الداعين إلى حرب صليبية، والواقع أنه قاد حملة من هذا النوع بنفسه وفي عام ١٤٦٠ استقبل هذا البابا مبعوثين من حكام مسيحيين شرقيين - مثل ديميد أمير طور تريبيرون وأمير جورجيا - مرتدين الملابس الشرقية يقودهم إلى الباب رهب من الفرائسبكان هو لودوفيكو البولوني ^(٥٦).

إن فكرة وجود الخان الأعظم الذي يحكم إمبراطورية مسيحية قوية في الشرق ويرغب في التعارن مع أوروبا الغربية في شن حملة صليبية ضد المسلمين، إلى جانب ما ارتبط بها من فكرة وجود يوحنا، الملك القيس ^(٥٧)، هي مما شاع في الغرب من أحاديث المبعوثين النساطرة القادمين إلى روما. وبهذا الخصوص يقول بوناردو أولشكي (Leonardo Olshki): «يؤكد الراهب وليم روبروك توجه النساطرة في وسط وشرق آسيا لتعظيم ملتهم أكثر من المؤلف بالمبالغة في وصف قوتهم الدينية والسياسية، ويتوكيد تعلق حكاهم بكنيستهم، على الرغم من كل ما يثبت عكس ذلك» ^(٥٨).

ويمكن القول إن القدر كان رحيماً بالأميرال، فلو أنه وصل إلى كاثاي وقدمه

(٥٥) يرى فينود أن كولومبس كان يبحث فقط عن جزيرة خرافية تقع في المحيط الأطلسي واسمها أنتيلاس، وأنه كان يتبع ملاحاً خفياً، وأن اقتراحه بالذهاب إلى آسيا وغير ذلك من التصفلات الواردة في مذكراته ومراسلاته مع تومسكانيلي، ما هي إلا تلميحات. انظر Vignaud, *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb*.

وقد رفضت آراؤه من قبل ديميو لوس موليناري في مؤلفه ' *Diego Luis Molinari, Historia de la Nación Argentina*, 2 vols. (Buenos Aires, 1937), vol. 2, pp. 11-12.

Pastor, *Ibid.*, vol. 3, pp. 246-247, 311 and 370. (٥٦)

(٥٧) هناك مختصر مفيد عن برستر جود (Prester John) في مؤلف Olshki, *Marco Polo's Asia, an Introduction to His «Description of the World» Called «Il Milione»*, pp. 381-397, C. B. Nowell, «The Historical Prester John», *Speculum*, vol. 28 (1953), p. 435 et seq, and Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*, pp. 285-286.

وبخصوص العمل لأهم، انظر الخالين الأولين من Charles Fraser Beckingham, *Between Islam and Christendom. Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, Variorum Reprint, CS 175 (London: Variorum Reprints, 1983).

Olshki *Ibid.*, p. 385, (٥٨)

Sinica Franciscana, vol. 1, p. 206.

والاعتماد على

الساطرة إلى الخان الأعظم، لوجد هذا الإنسان المرواغ «ملكاً صغيراً جداً في الواقع، لا ينتظر منه كبير عرن لمشروع كولومبس الذي كان يراوده طوال حياته، وهو فتح القدس. وهذه الطريقة، أنجز الأميرال مشروعه الأثير دون أن يعاني تحطم إيمانه الثابت.

خامساً: الاندفاع البرتغالي نحو مكة

علينا أن نتذكر حالتين من التوجهات الصليبية بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣، تتعلق الأولى مما قام به البابا الإسباني كاليكستوس الثالث (Calixtus III) (١٤٥٥ - ١٤٥٨) وكانت ضد العثمانيين؛ والثانية حملات برتغالية ضد الممالك، وبخاصة بين عامي ١٤٥٣ و ١٥١٧. وكانت روما قد أسست أسطولاً بابوياً لم يشارك فيه لبرتغاليون لأنهم كانوا أكثر اهتماماً بقطع الطريق على تجارة الممالك مع الشرق الأقصى عبر وجردهم في المحيط الهندي. لقد كان هدف البابا الوصول إلى القسطنطينية، بينما كان البرتغاليون متجهين نحو مكة. لقد كان البابا يرى أن الوحدة مع المسيحيين الشرقيين تعني الوحدة مع الكنائس الإغريقية والنسطورية، بينما كانت هذه الوحدة تعني بالنسبة للبرتغال إيجاد ملك مسيحي في إثيوبيا.

لقد كان عصر الاكتشاف مشحوناً بالرغبة في الوصول إلى الهند والشرق، وقد كانت البرتغال أكثر نجاحاً في هذا المجال من إسبانيا^(٥٩). وقد بدأ هذا التوجه

(٥٩) هناك وصف مختصر، لكنه جيد للتوثيق عن الوجود البرتغالي في ما وراء البحار، في 'Bailey Wallis Duffie, *Prelude to Empire. Portugal Overseas before Henry the Navigator*, A Bison Book Original, BE 108 (Lincoln), Nebraska: University of Nebraska Press, 1960).

وحرل عهد الأمير هنري نصاعداً، لديها Charles Ralph Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825* History of Human Society (New York, Knopf, 1969).

وكذلك استعراضه المختصر ولكن الأميل: Charles Ralph Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825 a Succinct Survey*, Publications of the Ernest Oppenheimer Institute of Portuguese Studies of the University of the Witwatersrand, Johannesburg, 3 (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1961), and Bailey Wallis Duffie and George D. Winant, *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580, Europe and the World in the Age of Expansion*, v 1 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1977).

ويعتمد وصفي على هذه المصادر. وهناك تفسير من صنف آخر، في Vitorino Magalhães - Godinho, *L'Economie de l'Empire Portugais aux XV^e et XVI^e siècles* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1969).

ويعقب جون باري عليه بقوله 'إن ماجالهايس جودينهو لا يولي بالمعاصر الصليبي في الرواية ويرى أن محال العرب لم تشكل أي تهديد لأوروبا المسيحية؛ وأن القوة العثمانية إبان الرحلات الأفريقية الأولى كانت ضعيفة نسبياً، وأنها كانت في كافة الأحوال أبعد من تناول أية محاولة تطويقية محتمة من قبل البرتغال

وهو يرفض وربما بشيء من التعالي البحث عن برستر جون والرغبة في التحويل الديني عن أنها سمط من سرديات المؤرخ أو من أعمال العلاقات العامة. انظر John H. Parry, in: *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 2, no. 3 (1972), p. 284.

دير ملك البرتغال (١٢٧٩ - ١٣٢٥)، وكان التحرك صليبياً منذ بداياته. وقد بدأت الخطة الأولى عام ١٣١٧ بتعيين أميرال للبرتغال هو مانويل بيسانها (بيسانيو)، الذي كان تاجراً ثرياً من البندقية. وقد أرسل هو وكونسالهو بيريرا إلى البابا يوحنا الثاني والعشرين المقيم في مدينة أفنيون (Avignon) الفرنسية للإشراف على جمع أموال لبناء أسطول يستخدم ضد المسلمين، فاستحدث البابا لهذا الغرض «رهبانية المسيح»^(٦١) وحول إليها جميع الممتلكات البرتغالية التي كانت تعود إلى «رهبانية أصحاب الهيكل» الصليبية الموقوفة. وقد أسس المركز الأول لرهبانية المسيح في لشبونة عام ١٣٢١، ومع أن هذه الرهبانية كانت تحت قيادة مؤسسيها، إلا أن أموالها كانت تخصص لإدارة العائلة المالكة البرتغالية. وفي أثناء ذلك، كان الأمير هنري الملاح (١٣٩٤ - ١٤٦٠) يدير شؤون الرهبانية ويستخدم أموالها في التجارة البحرية وفي حملات عسكرية برية ضد المسلمين. وهكذا كان الأخير الرأس المدبر لغزو مدينة سبتة (Ceuta) عام ١٤١٥^(٦٢). ومن هذه القاعدة المتقدمة في الشمال الإفريقي، أصبحت طرق القوافل المغربية وسواحل الأطلسي مسالك حملة صليبية برتغالية نحو الجنوب باتجاه غرب إفريقيا. وفي عام ١٤٥٣ كتب غومز إيانش دي أزورارا (Gomez Eanes de Azurara) معاصر الأمير هنري، ما كان يحسبه دوافع الأمير لرغبة تلك الاكتشافات. ويرى أزورارا، أن هنري الملاح كان مدفوعاً بحماس للرب، ورغبة في التحالف مع المسيحيين الشرقيين، وتلهم لمعرفة مدى قوة «الكفار» وشوق لهداية الناس إلى المسيحية ورغبة في محاربة المغاربة. لكن الذهب والعاج والرقائق أو التوابل لا ذكر لها في كلام أزورارا^(٦٣).

لقد تسبب سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ في إنعاش الفعاليات الصليبية في أوروبا، وكان الأمير هنري يرى فيها إمكان الإبحار حول إفريقيا والوصول إلى «حكام» المسيحيين المراهبين في الشرق، هذا إلى جانب احتكار التجارة والإغناء من دفع الضريرة المعتادة للبابا. وقد تم التصديق على كل هذا بمرسوم بابوي صدر في الثامن

(٦٠) انظر مقالة:

«Order of Christ» in: *New Catholic Encyclopedia*.

(٦١) حول وجهة النظر الإسلامية، انظر: Charles André Julien, *History of North Africa*.

Tunisia, Algeria, Morocco, from the Arab Conquest to 1830, translated by John Petrie; edited by C. C. Stewart (London: Routledge and Kegan Paul; New York: Praeger, 1970). pp. 207-209.

Gómez Eanes de Azurara, «The Chronicle and Conquest of Guinea» translated by (٦٢)

C. R. Beazley and E. Prestage, in: Jonathan French Scott, Albert Hyma and Arthur Herbert Noyes, comps., *Readings in Medieval History* (New York: F. S. Crofts and Co., 1933), pp. 568-570, also in: Brian Tierney, comp., *The Middle Ages*, 2 vols. (New York: Knopf, 1970), vol. 1, pp. 323-325.

من كانون الثاني/يناير عام ١٤٥٥^(٦٣).

وجاء الحاكم البرتغالي التالي دوم يوتو الثاني ليرسل بعثة استطلاع وتعرف على بلاد الشرق الأوسط المملوكي، غرضها الاتصال بامبراطور اثيوبيا وكذلك اكتشاف مصادر تجارة التوابل في الشرق. وكان على رأس هذه البعثة رجلان يتكلمان العربية هما بيرو دي كوفيلها وأفونسو دي بايفا. وفي الوقت نفسه وصل بارثولوميو ديز إلى رأس الرجاء الصالح. وكان من شأن تقرير دياز عام ١٤٨٨ ونظيره العائد إلى كوفيلها عام ١٤٩٢، اقتناع دوم يوتو بإمكان الوصول إلى الهند والشرق بحراً عن طريق رأس الرجاء الصالح. وربما كانت أخبار اكتشاف كولومبس لحزر الهند العربية قد جعلت يوتو يتربث في حطاطه، ولكن عندما اتضح أن الأول قد اكتشف قناة جديدة غير الهند، تمهدت عريضة الحاكم البرتغالي لتجهيز حملة أخرى باتجاه الجنوب. وبعد أن استدار فاسكو دا غاما حول رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٧، استمر مبحراً بمحاذاة الساحل الإفريقي إلى الشمال باتجاه ماليدي قرب زنجبار. وهناك اتصل بالملاح العربي الشهير أحمد بن ماجد (?/٨٣٨هـ/١٤٣٥م - ٩٠٥هـ/١٥٠٠م)^(٦٤) الذي ألف عدة

(٦٣) Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1625, a Succinct Survey*, p. 7

انظر أيضاً في ما تقدم الهامش (٥٩) و(٦٢)، و Charles Martel de Witte, *Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle* (Louvain, 1958).

(٦٤) انظر Anouar Abdel 'Alim, «Ahmad Ibn Majid: An Arab Navigator of the XVth

Century and His Contributions to Marine Sciences», paper presented at: *Proceedings of the First International Congress of the History of Oceanography*, held in December 1966 (Monaco, 1967).

وهناك تفصيلات عن حياة ابن ماجد في أنور عبد المليم، ابن ماجد الملاح، أهلام العرب ٦٣ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٧]).

وقد كتب ابن ماجد عدة كتب عن أصول الملاحة وممارستها وفوائدها منها كتاب بعدان من أعماله الرئيسية وهو كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد وحاشية الاختصار في أصول علم البحار. والأخير من الكلام المنظوم الذي يظهر القدرة الأدبية للملاح العربي. وقد ترجم المؤلف لأول مرة الإنكليزية. Gerald Randall Tibbets, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, contains the English translation of Ibn Majid's principal work, *Kitab al-fawā'id* (London: Royal Asiatic Society of Great Britain, Sold by Luzac, 1971).

والإشارة إلى قيام أحمد بن ماجد بقيادة سبع الأميرال البرتغالي إلى كاليكوت الواقعة في جنوب الهند موجودة في كتاب مطب الدين محمد بن أحمد النهروالي (?/٩١٧هـ/١٥١١م - ٩٩٠هـ/١٥٨٢م) بحران البرق اليماني في الفتح العثماني، وهو تاريخ الفتح العثماني لليمن. وقد استحفم خريال يران المخطوطة في مؤلفه Gabriel Ferrand, ed., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles*, 3 vols. (Paris: Geuthner, 1921-1928), vol. 3, pp. 183-199.

وقد طبع الكتاب الآن بتحقيق حمد الجاسر، الرياض ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م والعقبة المهمة توجد في الصفحة ١٨ - ١٩، حيث يذكر اسم الملاح المسلم بكل وضوح، هذا رغم أنه يشير إلى فاسكو دا غاما باسم =

كتب في الملاحه. وقد ساعد ابن ماجد للملاح البرتغالي في عبور المحيط الهندي والوصول إلى كالكوته الواقعة على الساحل الغربي من جنوب الهند، وهي مركز مهم لتجارة التوابل الشرقية. وهكذا أضيفت التوابل الهندية إلى ذهب غرب إفريقيا وعاجها

= [المالندي، المالدي أو المالدي (ila, al, ala-Malindi)، حيث يعتقد هناك أنه تصحيف عربي لكلمة ألبرانسي (almuranti)، أي الأميرال (ص ١٨٥). ويحتمل أن تكون بعض الكلمات قد سقطت من المعطوفة والتي تشير إلى أن الملاح البرتغالي قد وصل إلى مالدي. وتشير الفقرة إلى أن ابن ماجد قدم تلك المساعدة وهو تحت تأثير الكحول، وهو ما يعتقد فيران بأنه غير صحيح. ويرى أنه يعبر عن شعوب الهنود من ابن ماجد لأن دا غاما استغل سلجانيته. وتشير فيران إلى مصادر برتغالية. واحد تلك المصادر مؤلف فرنان لويس دا كاستانيدا Fernal Lopez de Castanheda, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* (1551).

ويوجد لدينا الآن نسخة مطبوعة بالمواي نفسه، تحقيق Pedro de Azevedo, 4 vols. (Coimbra: Impr. da Universidade, 1924-1933).

وهو يرى أن ملك ملندي هو ملاحاً جبراني (هندي) اسمه كاناكا لقبادة سفينة دا غاما. ولله مؤلف آخر اسمه جوآر دي باروس صاحب كتاب عن آسيا الذي كتب أيضاً في حدود عام ١٥٥٠. João de Barros, *De Asia*, edited by Hernani Cidade, 4 vols. (Lisbon, 1945-1946).

يقول أن الملاح الذي قاد سفينة دي غاما هو مصري من جوجرات اسمه مالير كان. وماليو تصحيف للمفردة العربية «معلم»، أي كبير الملاحي. أما وصفه بأنه مغربي (Maur) فيحتمل أنه مسلم، وكان هو تصحيف الاسم كاناكا الذي يورده دي كاستانيدا. وتشير فيران إلى أن كلتا أو كاناكا ليس اسماً، وإنما لقب هندي حيث تليد الصيغة الأخيرة معنى «الشخص العارف»، أي رديف لكلمة «المعلم». وهو يرى كذلك أن دليل الهنود، مغارب من الناحية الرسمية، هو صحيح. فقد كان الهنود في نفس جبراني وعاش في اليمن وكتب بالعربية وكان على اطلاع جيد بأحداث المحيط الهندي القريبة من العصر الذي عاش فيه. وقد تلطف الدكتور رالف باور (Ralph Bauer) وأرسل لي نسخة مطبوعة على الآلة الكتابة من مقالة له بعنوان «The Contribution of Arabic Nautical Knowledge to the Development of Western European Navigational Techniques».

يذكر في ص ٢٧ منها مصدراً آخر هو Alvaro Velho, *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama em* MCCCCXVIII edited by Diego Kopke (Lisbon: Imprensa nacional, 1838).

وقد كتب المؤلف في عام ١٥١١، ويقول الكاتب أن دليل دي غاما كان ملاحاً مسيحياً أسدوه. حل ظهر السفينة في مالدي. ولا يوجد أي ذكر للاسم. لذا كانت كافة المصادر البرتغالية تجهل اسم قائد السفينة.

وأريد هنا أن أصل إلى استنتاج من بعض أحداث تلك الزمان. حين وصول بارثولوميو ديز إلى رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٨، ووصول ماسكو دا غاما إلى مالدي عام ١٤٩٨، كان هناك جاسوس برتغالي يعرف اللغة العربية اسمه بيرو دي كوفيللا ويشتغل في إثيوبيا، استطاع أن يبلغ ملك البرتغال دوم يواو صم ١٤٩٢ عن إمكان الوصول إلى الهند من ساحل إفريقيا الشرقي بمساعدة ملاحين مسلمين. انظر

Beckingham, *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, chap. 9.

ولا بد أن دي غاما كان على اطلاع سبق على هذه المعلومات وعمل الشخص الذي وجب لاتصال به في مالدي، وندي كان على الأغلب الملاح المسلم الشهير أحمد بن ماجد. وهناك كتاب جديد مفيد عن هذه

ورقيقها. وقد أقام البرتغاليون مستوطنات على طول الطريق الجديد إلى الهند، وكانوا حينئذ دهبوا، يلقون دولاً عربية وإسلامية. وصارت الظروف مواتية لإحياء المواجهة السياسية والاقتصادية ضد المماليك^(٦٥).

وفي عام ١٥٠٠ اصطدم البرتغاليون مع تجار مسلمين في كالكوته حيث أحرقوا عشرةً من سفن المماليك. وفي السنة التالية أعلن ملك البرتغال أن العرب لن يكون بمقدورهم في المستقبل المتاجرة بالتوابل الهندية، وفي عام ١٥٠٢ قام لبرتغاليون بحملة على ملك جنوب الهند الهندوسي، ملك جانور وكوجين، بشأن لحرب على ساموري (رامورين) حاكم كالكوته وحامي التجار المسلمين. وقام البرتغاليون بعد ذلك بإغلاق المدخل الجنوبي للبحر الأحمر بوجه سفن المسلمين. وكان من نتيجة ذلك أنه عام ١٥١٤ لم يعد يصل إلى مصر إلا القليل من التوابل للاستهلاك المحلي وذلك عن طريق برية بديلة^(٦٦).

وقد استجار بالسلطان المملوكي قصوه الفوري (الذي حكم من ١٥٠١ إلى

= الفترة مر. J. Bacqua-Grammont et Anne Kneel, *Mamlouks, ottomans et portugais en Mer Rouge. L'Affaire de Djeddah en 1517* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1988).

Boxer *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825, a Sketchy Survey*, (٦٥)

pp. 12-14, Lopez de Castanheda, *Ibid.*, English translation by Nicholas Lichfield in His: *A General History and Collection of Voyages and Travels* (Edinburgh, 1824), vol 2, pp 343-359

انظر أيضاً Richard Stephen Whiteway, *The Rise of the Portuguese Power in India, 1497-1550* (Westminster: A. Constable and Co., 1899).

Robert Bertram Serjeant, *The Portuguese Off the South Arabian Coast: Hafrent* (٦٦)

Chronicles, with Yament and European Accounts of Dutch Pirates Off Mocha in the Seventeenth Century (Oxford: Clarendon Press, 1963), pp. 13-21

يجتري كتاب ميرجنت على ترجمات إنكليزية لعدد من اليوميات العربية تتعلق بالنشاط البرتغالي في المحيط الهندي، وبخاصة مؤلف تاريخ الشهري الذي يعطي الأعوام ١٤٩٥ - ١٥٩٢. انظر أيضاً

George William Frederick Stirling, *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574* (Urbana, IL, University of Illinois Press, 1942), pp. 29-30.

والمعتمد على معلومات معروفة من البندقية ومنهم رسالة من بيتر ياسكوال ويوميات جيرولامو بيريني
انظر أيضاً George Birdwood (Sir), *Report on the Old Records of the India Office*, p. 167.

Duarte Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, translated from an early Spanish manuscript in the Barcelona Library, with notes and a preface by the Hon Henry B. J. Stanley (London: Printed for the Hakluyt Society, 1866); (New York: Johnson Reprint, 1970), p. 21

١٥١٧^(٦٧) كل من السلطان محمود بيجهرا (الذي حكم من ١٤٥٩ إلى ١٥١١) حاكم دولة ججرات في غرب الهند^(٦٨)، وحاكم عدن الطاهري ظافر الثاني (الذي حكم من ١٤٨٧ إلى ١٥١٧)^(٦٩)، وشريف مكة بركات الثاني (الذي حكم من ١٤٩٥ إلى ١٥٢٤)^(٧٠)، لكن أسطول المماليك اندحر عام ١٥٠٩ أمام نائب الملك البرتغالي فرانسيسكو دي ألبايدا قرب ديو الواقعة في ججرات، والتي احتلها البرتغاليون بعد ذلك وأقاموا قاعدة لهم فيها. وفيما بعد، أعلن ألبايدا، وهو عارِبُ برتغالي قديم صد المسلمين في شمال إفريقيا قاتلاً: «إذا ظلمتم أقوياء في البحر، ستبقى الهند في حوزتكم» وإذا لم تكن لديكم تلك القوة، فلن يفيدكم كثيراً امتلاك حصن على الساحل^(٧١). وقبل ذلك، في عام ١٥٠٧، استولى البرتغاليون على جزيرة سولطرة جنوب ساحل جزيرة العرب، وسبق ذلك بعامين، أي في عام ١٥٠٥، أن هاجموا جدة التي تعتبر ميناء مكة. وفي نهاية عام ١٥٠٦، تمكن القائد المملوكي مير حسن الكردي من إقامة التحصينات في جدة فحال بذلك دون خطة ألبايدا لمهاجمة مكة^(٧٢).

Stripling, *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574*, pp. 30-36.

(٦٧)

أما المصادر العربية، «ماصرة فهي» ابن إياس، بفتح قزهور، وشمس الدين محمد بن علي بن أحمد بن طولون، ملأكهة الخللان في حوادث الزمان، [تاريخ مصر والشام]، حققه وكتب له المقدمة والخروشي والمহারس محمد مصطفى، ترثاء ٢ ق (القاهرة: [دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢]). هذا رغم أن القسم الثاني يسمى بشكل أكبر بشؤون سوريا الداخلية. توفي ابن طولون عام ١٥٤٦/٩٥٣م.

Vincent Arthur Smith, *The Oxford History of India*, 3rd ed., edited by Percival (٦٨)

Spear, part 1 reviewed by Mortimer Wheeler and A. L. Basham; part 2 reviewed by J. B. Harrison; part 3 rewritten by Percival Spear (Oxford, Clarendon Press, 1958), part 2, p. 276.

Serjeant, *Ibid.*, pp. 13-21

(٦٩)

أما المصادر العربية الحديثة فهي تعود إلى ابن الدبيح من زيد بالرس، توفي عام ١٥٣٧/٩٤٤م وأبو غرمة الذي توفي عام ١٥٤٧/٩٤٤م. انظر ابن الدبيح، كتاب قوة العمود، تحقيق محمد الأكرع، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨٦)، وأبو غرمة، قلامة السهر، وذلك في L. O. Schuman, *Political History of Yemen at the Beginning of the Sixteenth Century* (Amsterdam, 1961), and

قطب الدين محمد بن أحمد النهرواني، البرق اليماني في الفتح العثماني، تحقيق عبد الجاسر (الرياض: مطبعة دار اليمامة، ١٣٨٧/١٩٦٧م)، ص ١٨-٢٢. والنهرواني توفي عام ١٥٨٢/٩٩٠م

Gerald De Gaury, *Rulers of Mecca* (London: Harrap, [1951]), pp. 113-126.

(٧٠)

انظر أيضاً الأقسام ذات العلاقة في Christian Snouck Hurgronje, *Mekka*, 2 vols. (London: Haag. M. Nijhoff, 1888-1889).

Smith, *The Oxford History of India*, p. 328.

(٧١)

(٧٢) يتم ذكر هذا من قبل ابن إياس حيث إن القسم الأخير من كتابه التاريخي الذي يعطي «مرحلة

الواقعة من العامين ١٥٠١ و١٥١٦ قد ترجم إلى الفرنسية من قبل غلستون ويت ونشر في

Gaston Wiet, *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyâs*, traduit et annoté par Gaston Wiet,

وفي عام ١٥٠٩ استبدل ألفارو بالحاكم الجديد أفونسو دي ألبوكيرك الذي كان يطمح إلى تأسيس إمبراطورية برتغالية في الشرق. فقد استحوذ على ميناء جوا من يد سلطان بيجانور مؤسساً بذلك منطقة آمنة لتصبح عاصمة البرتغال الشرقية، وفي عام ١٥١١ استولى على علفا في إندونيسيا، وهي مركز كبير للتوابل. وتمكن في أواخر أيام حياته من الاستيلاء على جزيرة هرمز الواقعة عند المدخل الجنوبي للخليج الفارسي ومع أنه أخفق في احتلال عدن، إلا أنه أفلح في السيطرة على موانئ المحيط الهندي مثل سوقطرة وهرمز وديو ودقان وجوا وملقا حولاً بذلك المحيط الهندي إلى بحر برتغالي مفضل بوجه الملاحة الإسلامية. وقد صرح الأمير البرتغالي قائلاً: «إذا استطعنا انتزاع تجارة علفا هذه من أيدي المماليك، فإن القاهرة ومكة وسنهران تماماً، ولن يصل من التوابل إلى الهندية، إلا ما يذهب تجارها لشراؤه من البرتغال»^(٧٣). وفي عام ١٥١٣ وجه كاميليو بورتيو رسالة إلى البابا ليو العاشر نيابة عن ألبوكيرك يقول فيها:

«لقد افتح أمامنا، بالتعجب على مملكة هرمز الطريق الذي يؤدي إلى البيت المقدس في القدس (البلد الذي ولد فيه مخلصنا)، والذي يمكن استعادته وإنقاذه من أيدي أولئك الكفار الذي يسيطرون عليه طمناً وظلماً»^(٧٤).

ويجد التصريح التالي في تعليقات أفونسو ألبوكيرك العظيم.

«كان نائب الملك يخطط لتجهيز حملة من ٤٠٠ فارس تنقلهم القوارب لتخط بهم في ميناء بومبو (أي بنبع) ليتوجهوا بسرعة إلى معبد مكة (وهي حط بين مكة والمدينة)، فيجردوه من جميع كنوزهم، فهي في الواقع كثيرة، ثم يستحوذون على جنمان نبيهم الرثاء ليبادلوا به الهيكل المقدس في القدس»^(٧٥).

bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études, 6 section (Paris: Librairie Armand = Colin, 1955), p. 106.

Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, p. 24.

Smith. *Ibid.*, p. 329.

(٧٣)

Alfonso de Albuquerque, *The Commentaries of the Great Afonso d'Albuquerque* (٧٤) *Second Viceroy of India*, translated from the Portuguese ed. of 1774 with notes and an introduction by Walter de Gray Birch, Works Issued by the Hakluyt Society, 1st ser., no. 53, 4 vols (London: Hakluyt Society; Burt Franklin Reprint, New York: B. Franklin, [1970]), vol. 3, p. 75.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧. انظر أيضاً: Stripling, *The Ottoman Turks and the Arabs*, 1511-1574, p. 34, and Harold Victor Livermore, *A History of Portugal* (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1967), p. 142.

ولم يتحقق طموح القائد البرتغالي في الاندفاع عبر البحر الأحمر تجاه مكة والاستيلاء على مدينة المسلمين المقدسة واسترجاع القدس بالطريقة التي أرادها فقد كان البوكيرك يحلم بالتحالف مع ملك إثيوبيا المسيحي الذي كان يُعتقد أنه القسيس يوحنا لعبي^(٧٦)، وقد بلغ به الأمر أن تقدم باقتراح مخطط عجيب لتجويد مصر تحويل بحري من النيل إلى إثيوبيا ليصب في البحر الأحمر^(٧٧).

وقد استمر تأثير التجارة البرتغالية في الشرق بعد وفاة البوكيرك، لكن احتكار البرتغال لتجارة لشرق قد حُد منه منافسة الإنكليز والهولنديين الذين لم تكن مصالحهم التجارية تحالطها دوافع صليبية. ثم إن قيام العثمانيين باحتلال الشرق الأوسط عام ١٥١٧ وضع البرتغاليين في مواجهة عدو أشد بأساً من المماليك لكن البرتغال اندمجت مع إسبانيا عام ١٥٨٠ مما جعلها تدخل في المشاغل الأوروبية لجاراتها الإسبانية.

إن فتح لباب الخلمي لتجارة الشرق والغرب عن طريق رأس الرجاء الصالح قد حقق العناية المرجوة من خلق مصر المملوكية، لا عن طريق الخصوع لقوة صليبية، بل لتركيا العثمانية فكما كان الأمر في القرن السادس الهجري/الثاني عشر للميلاد يوم فتح صلاح الدين مصر الفاطمية، مهد الطريق لحملة صليبية معاكسة، كان فتح

(٧٦) يقول كريستوفر بل: «لقد تأكد أن بلاد برستر جون هي إثيوبيا، فبين وقت وآخر كان الرهبان الأقباط يظهرن في القلمس وحتى في روما مما يؤكد أن حاكم إثيوبيا ودينته فعلاً مسيحيون». انظر: Christopher Bell *Portugal and the Quest of the Indies* (New York: Barnes and Noble, 1974), p. 134.

وفي زمان أميد، والبوكيرك يتحدث كتاب باربوزا عن إثيوبيا بوصفها ملكة برستر جون.

Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, p. 19.

Francisco Alvares (Father), *The Prester John of the Indies. Being a Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520*, translated by Lord Stanley, 2 vols. (London: Hakluyt Society, 1881); revised ed. (Cambridge, 1961), and *Aethiopiae Regis. ad Clementem Papam VII* (Paris, 1531).

حيث نعمل نسخة بولونيا المائدة لعام ١٥٢٢ اسم برستر جون كمؤلف. انظر أيضاً

Beckingham, *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, first two articles, and Charles Ralph Boxer, *From Lisbon to Goa. 1500-1750. Studies in Portuguese Maritime Enterprise*, Variorum Reprint, CS 194 (London: Variorum Reprints, 1984).

Stripling, *Ibid.*, p. 34.

(٧٧)

انظر أيضاً ملاحظات هـ. موريس ستيفنس على البوكيرك في: *Rulers of India* (London, 1892), and *Imperial Gazetteer of India* (Calcutta: Supt. of Govt. Print., 1908), chap. 2.

العثمانيين لمصر المملوكية سبباً في مواجهة مع البرتغال وإسبانيا. فبين عامي ١٥١٧ و١٥١٩، استولى العثمانيون على مصر وسوريا واليمن ونشروا سيطرتهم على مكة وفي عام ١٥٣٤ استولوا على بغداد، وعلى البصرة بعد ذلك في عام ١٥٤٦. وكان من نتيجة ذلك أن سيطروا على البحر الأحمر والخليج الفارسي فاستطاعوا بذلك إيقاف تقدم البرتغاليين من المحيط الهندي شمالاً باتجاه مكة والقاهرة.

سادساً: معلومات ملاحية

كان الملاح العثماني سيدي علي ريس^(٧٨) (المتوفى عام ٩٧٠هـ/١٥٦٢)، وهو ابن أخي الأميرال العثماني الشهير بيروي ريس، قد كتب كتاباً شهيراً في فنون الملاحة، وبخاصة الملاحة التي تهتدي بالسجوم، عنوانه كتاب المحيط في علم الأفلاك والبحار. ويجمع كتابه عمل اثنين من سيفه من العرب في هذا المجال، هما أحمد بن ماجد الذي أوصل فاسكو دا غاما إلى الهند، وسليمان بن أحمد المهري المتوفى قبل عام ٩٦١هـ/١٥٥٣م^(٧٩). ويذكر ابن ماجد كتابات ثلاثة من مشاهير الملاحين العرب يطلق عليهم اسم «الثلاث» - وهم من أهل القرنين الخامس والسادس الهجريين/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين - ممن دوّنوا تعليمات للبحارة، لكن كتاباتهم فقدت. وهكذا يكون تراث الملاحة العربي الإسلامي متقدماً كثيراً في الرمان على الفترة التي بدأ فيها البحارة الأيبيريون اكتشافاتهم. وكان هذا التراث الملاحي مستمراً، يجمع خبرة المحيط الهندي مع نظرائه في الخليج الفارسي والبحرين الأحمر والأبيض المتوسط مما كان له أثر في الملاحة في المحيط الأطلسي. لقد كانت الملاحة في المحيط الهندي نتيجة تفاعل بين العالمين الصيني والعربي الإسلامي^(٨٠). والواقع أن الملاحة العربية أصبحت وسيطة

(٧٨) انظر مقالة Seraftun Turan, «Seydi Ali Reis» in: *Islam Anaclopedist*, vol. 10, pp. 528-531.

(٧٩) انظر العمل الموسوعي لبريال فزان في ٣ مجلدات، ١٩٢١ - ١٩٢٨ من ابن ماجد ومؤلفات له. — Ferrand, ed., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles*.

(٨٠) انظر المقالة المقدمة جداً لـ: Charles D. Baldwin, «The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East before 1620», paper presented at: *Five Hundred Years of Nautical Science, 1400-1900*, being the Proceedings of the Tard International Reunion for the History of Nautical Science and Hydrography held at the National Maritime Museum, Greenwich, 18-24 September 1979, edited by Derek Howes (London: National Maritime Museum, 1981), pp. 80-92; Gerald Randall Tibbetts, *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Monograph (Coimbra, 1969); Tibbetts, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, E. G. R. Taylor, *The Haven-Finding Art*:

لتبادل المعلومات النوتية بين الشرق والغرب. ومن الخطأ القول إن شعوب ييبيريا قد طوروا خبراتهم سمعاً عن العرب، أو أنهم لم يكونوا مطلعين على كتابات ابن ماجد والمهري. وقد سقت الإشارة إلى وجود جواسيس من البرتغال كانوا يعرفون العربية ويشطون على سواحل إفريقيا الشرقية في السنوات التي أعقبت عام ١٤٩٠ قبل وصول دا عما إلى تلك السواحل، وكانوا ينقلون المعلومات إلى الملك يوآو شخصياً.

لنتحدث أولاً عن السفن والأشرعة قبل النظر في أنظمة قيادتها. يقول بيلي ديفي (Bailey Diffie): «كانت الموانئ البرتغالية جزءاً من امبراطورية التجارة الإسلامية مثلما كانت المعارف البرتغالية جزءاً من العلوم البحرية والجغرافية الإسلامية»^(٨١). ففي بواكير القرن الخامس عشر، كانت الكرافيل (Caravel)، وهي نوع من السفن، مفضلة في الاكتشافات على نوع آخر اسمه كالي، وهي سفينة شرعية كبيرة ذات مجاديف، وأيضاً على أنواع أخرى مثل النو (nau) وبارك (barcha) وبارنيل (barinel). وكانت الكرافيل التي استخدمها كولومبس تطويراً عن القارب العربي الذي كان الملاحون العرب يستخدمونه بنجاح في شرقي المتوسط لقرون طويلة.

يرى ج. كوروميناس^(٨٢) (J. Corominas) أن المفردة الإسبانية كاربيل (Carabela) مشتقة من الكلمة البرتغالية كارافيل (caravela)، وهي بدورها أسلوب التفسير للكلمة اللاتينية المتأخرة كارابوس (carabus) المشتقة من الإغريقية كارابوس (Karabos) بمعنى سرطان البحر، ونستخدم كلمة لنوع من السفن لقدمية. ويرى المؤرخ القطوني خايم فينس فينس^(٨٣) (Jaime Vicens Vives) أن كلمة كرافيل قد تطورت من اسم سفينة فرنسية قديمة كانت تعرف باسم كوك (coque) وكانت معروفة في البحر المتوسط منذ أوائل القرن الثالث عشر عن طريق الملاحة في المحيط الأطلسي.

A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook, with an appendix by Joseph Needham = on «Navigation in Medieval China» (New York: American Elsevier Pub. Co., 1956), augmented ed. (1971), and Joseph Needham and Wang Ling, eds., Science and Civilization in China, 4 vols (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1959-1971).

Diffie, *Prelude to Empire. Portugal Overseas before Henry the Navigator*, p. 6. (٨١)

Joan Corominas. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Biblioteca (٨٢) románica hispánica 5. *Diccionarios etimológicos*, 4 vols. (Madrid: Gredos, [1954-1957]).

Jaime Vicens Vives, *An Economic History of Spain*, with the collaboration of Jorge (٨٣)

Nada, Oller; translated by Frances M. López-Morillas (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 2.6.

ولا يعيب عن بال كوروميناس احتمال وجود أصل عربي للكلمة، لكنه يتجاوز ذلك بقوله إن كلمة قارب قد دخلت العربية عن طريق المستعربين الإسبان ولواقع أن المفردة الأخيرة مشتقة من الفعل العربي «قَرَّبَ»، وهي كلمة قديمة قدم اللغة العربية نفسها^(٨٤)، ثم إن السفينة العربية التي تحمل هذا الاسم كانت مستعملة على شواطئ المتوسط الشرقية قبل ظهور المستعمرة الإسبانية بوقت طويل. وقد سمي اقارب بهذا الاسم لأنه يستطيع الإبحار بعيداً في عرض المحيط، وكذلك بسبب قدرته على الاقتراب من الشواطئ، فيكون بذلك مفصلاً لعمليات الاكتشاف. وكان القارب يستعمل أيضاً كمساعد للسفن الأكبر حجماً^(٨٥).

لكن أ. باليستيروس ي. بيريتا^(٨٦) (A. Ballesteros y Beretta) يرفض النظريات القائلة بالأصل اللاتيني والإغريقي لكلمة كرافيل، ويشير، مثل مندوس (Mendoza) إلى مصدر قديم بعنوان الفورال (el foral) الذي كتبه فيلا مونا دي غايا (Villa Nova de Gaya) ملك البرتغال أمونسو الثالث حوالي عام ١٢٥٥، حيث توصف الكرافيل بأنها سفينة تجارية حربية من أصل عربي مغربي.

والأكثر أهمية من الاسم، أن السفينة نفسها تعلن عن أصلها العربي لأن الكرافيل بدأت في الظهور متميزة عن غيرها من أنواع السفن عبر استخدامها للشرع المثلث. ويقول ح. هـ. باري (J. H. Parry): «لم تقم السفينة المربعة الأشرعة (التي) بدور مهم في لاكتشافات المبكرة. فقد استعار البرتغاليون بدلاً منها في شكل الكرافيل مثلثة الأشرعة، وهي سفينة ذات خصوصية عالية تنم عن أثر آسبوي في كل جوانبها. لقد كان العرب هم المعلمين... فالشرع المثلث هو مساهمة العرب في تطور الملاحة العالمية، فهو يمثل الإسلام قدر ما يمثل الهلال نفسه. ولكرافيل هي كذلك سفينة عالية الكفاءة للأغراض العامة»^(٨٧).

(٨٤) انظر قاموس اللغة العربية لـ أبو العباس مرتضى بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مج ١، ص ١٢٥.

(٨٥) Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A. D.* (Cairo: National Publication and Printing House, 1966), pp. 54-55.

(٨٦) Ballesteros y Beretta, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, p. 5.

(٨٧) John Horace Parry, *The Establishment of European Hegemony, 1415-1715: Trade and Exploration in the Age of the Renaissance*, Harper Torchbooks (New York: Harper, [1961]), p. 21, Pierre Paris, «Voile latine? Voile arabe? Voile «mixte»?», *Hesperis*, vol. 36 (1949), pp. 69-96. and Lynn White, Jr., «Diffusion of the Lateen Sail», paper presented at The International Congress of the History of Science, Moscow, 1971.

ويشير ناري إلى أنه في نهايات القرن الخامس عشر^(٨٨)، قام بناء السفن الإسبان والبرتغاليون بنظير نوع جديد من الكرافيل باسم الكرافيل مربعة الأشعة (caravella redonda)، يجمع بين السفينة الأوروبية المربعة الأشعة وبين نظيرتها العربية مثلثة الأشعة. وهذا النوع من السفن هو الذي استخدم في أكثر رحلات الاكتشافات

وقد أظهرت رحلة كولومبس الأولى تفوق الكرافيل على السفن الشمالية، وكانت سفينة قيادته سانتا ماريا من طراز نو مربعة الأشعة، ثقيلة وبطيئة، بينما كانت السفينتان الأخريان نينا وبتا من نوع الكرافيل «المربعة الأشعة» السهلة الإبحار^(٨٩).

ولأن نلتفت إلى طرق الملاحة حيث يفسر ابن ماجد خبرة لعرب في هذا المجال في المحيط الهندي لقرون طويلة. يقول ج. ر. تيبس (G. R. Tibbets) حول المسألة:

«يبدو أن لأقسام الرئيسية لعلوم الملاحة العربية هي كما يلي: الإشارات، وهي دراسة الإشارات المميزة والعلامات المرئية الأخرى؛ والسياسات، وهي إدارة السفينة والسيطرة على ملاحيتها. وهو فرع قد لا نعلمه حقاً من فنون الملاحة؛ والمواسم، وهو التقدير الصحيح لتواريخ هبوب الرياح الموسمية؛ وعلم المجرى، أو اتجاهات البوصلة؛ والقياسات، وهي فنون احتسابات الارتفاعات السجمية؛ والمسافات، وهي قياسات خطوط الطول. وكانت هذه جميعاً معارف ضرورية للنجاح بالإقلاع بالسفينة وقطع ديرة أو طريق. وهو مسلك معروف محدد بين مرفأين. وكان المسلك نفسه من ثلاثة أنواع: ديرة المول، أو الطريق الساحلي؛ وديرة المطلق، وهو طريق مباشر عبر البحر بين ساحلين متقابلين؛ والافتداء، وهو طريق يغير اتجاهه عندما يبتعد عن اليابسة»^(٩٠).

وفي السبعين الأخيرين من الطرق، لا بد من استعمال آلات الاهداء. ويتحدث ابن ماجد عن عدد منها مثل الكمال والأسباع والإبرة. والأخيرة هي البوصلة التي كانت قيد الاستعمال لزمان طويل. ويرى نيدهام (Needham) أنها

«حيث تقول هذه الأخيرة إن الشراع الثالث ينتقل من الدوة الأوروبية المظلة على البحر المتوسط إلى المحيط الهندي، ومن العرب لم يستعملوه إلا بعد عام ١٥٠٠. لكن هذا الرأي لا يأخذ بعين الاعتبار المبرور حول سفن الكرافيل

Parry, *Ibid.*, p. 22

(٨٨)

(٨٩) للاطلاع على النقاش حول الفرق بين الكرافيل وغيرها من السفن، انظر Quirino Da

Fonseca, *A Caravela Portuguesa* (Coimbra, 1934), p. 177, and José Maria Martinez-Hidalgo, *Columbus Ships*, edited by Howard I. Chapelle (Barre, MA: Barre Publishers, 1966), pp. 24-25

Tibbets, *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth* (٩٠)

Centuries, p. 6.

طورت أول الأمر في الصين، ثم استعملها العرب في المحيط الهندي والبحر المتوسط حيث سمع الأوروبيون عن الإبرة المغنطة الطافية^(٩١)، ويقول (ج. ر. تايلور E. G. R. Taylor) إن أول إشارة أوروبية إلى البوصلة كانت عام ١١٨٠^(٩٢)، كما يقول ج. ر. تيتس إن أول إشارة إسلامية للبوصلة كانت عام ١٢٣٢^(٩٣). لكن مرق أربعين سنة لا يثبت أسبقية أوروبية حيث إن الأمر يتعلق بمسألة تسجيل لممارسة معروفة مد زمن طويل. ربما أن الصينيين قد عرفوها قبل ذلك وسجلوا ذكرها حوالي ١٠٨٦^(٩٤)، فلا مد أنها وصلت أوروبا عن طريق العرب مثلما كان شأن الورق والأرقام العربية ذات الأصل الهندي. ومهما يكن من أمر، فإن أوروبا سارعت في حدود عام ١٢٤٢^(٩٥) لاقتباس البوصلة وتحويلها من إبرة طافية إلى إبرة معلقة وسط دائرة ربح مقسمة إلى اثنتين وثلاثين درجة.

ويذكر جوزيف نيدهام أن العرب أشاروا على الصينيين بوجوب ربط الناظور إلى قائم ذي قوس بقدر ربع الدائرة. ومن هنا جاء «المراقب الفاطمي». وفي عام ١١٢٩ أمر لين جيه فنغ أن يكون في كل سفينة تخضر عباب المحيط انطلاقاً من فوككين إلى كوانتونغ مثل ذلك المراقب^(٩٦).

ويذكر تشارلز بولدوين^(٩٧) (Charles Baldwin) أن «العلاقات بين الجماعات البحرية العربية والصينية قد بلغت أوجها بين عامي ١٢٥٠ و ١٢٧٥ عندما كان مفوض الملاحة لشجارية في جوان - جاو حياً من أصل عربي أو فارسي اسمه بثوشو كينغ. ويعرف أنه نقل خدماته إلى المغول، ثم توفي وهو في أوج المجد والفن»

(٩١) Needham and Ling, eds., *Science and Civilization in China*, pp. 562-563

(٩٢) Taylor, *The Haven-Finding Art: A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook*, p. 94.

(٩٣) Tibbets, *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, p. 7

(٩٤) Taylor, *Ibid.*, p. 96.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٩٦) جون حقنطامات سويج هوي يار كاو (مسودة القوانين الإدارية لسلالة سونج)، انظر Needham and Ling, eds., *Science and Civilization in China*, vol. 4, p. 575.

وقارن Baldwin, «The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East before 1620», p. 80.

وأنا مدين حقاً للدكتور رالف براور (Ralph Brauer) للمعت انتباهي للمعلومات المفيدة التي جويها مؤلف الشهير

(٩٧) Baldwin, *Ibid.*, pp. 80-81

مواطناً مسلماً ببيلاً^(٩٨)، وفي عام ١٢٦٧، سافر رجل اسمه جمال الدين من مراغة ليقدّم النصح للملكيين الصينيين في بكين بخصوص سبعة أشكال مختلفة من الآلات الملكية ومنها الاسطرلاب^(٩٩).

ويضيف بولدوين قائلاً: يمثل هذا الأساس من التشابه في الآلات والوحدات، يحتمل أن يكون بعض الصينيين قد اقتبس معلومات من المغرب، والعكس بالعكس. وكان لبعض الصينيين خلفية ثقافية إسلامية جعلت مثل هذا الاحتمال قائماً، وبخاصة صد أمثال الأميرال الشهيد جنج هو الذي كان والده مسلماً كثير الترحال ومن إقليم يونان؛ وكان قد زار مكة عام ٧٧٢هـ/١٣٧٠م، وأيضاً مثل العلامة في اللغة العربية ما هوان^(١٠٠) الذي رافق جنج هو في ثلاث من رحلاته. ومن المثير للاهتمام أن أربعين من خرائط ووه باي جيه التي تروحي بتسجيل دقيق للمسافات على طول المسالك البحرية بين الأقطار التي زارها جنج هو بين عامي ١٤٠٤ و١٤٣٣ نجد أن الأكثر دقة بينها تلك المتعلقة بساحل الهند الغربي وبلاد العرب وشرق إفريقيا^(١٠١). بعبارة أخرى، هي المناطق التي عرفها الملاحون العرب.

وقد كانت مصر حلقة الوصل بين البحرين المتوسط والأحمر، وامتد نفوذها إلى المحيط الهندي في عهد الماطميين (٢٥٨هـ/٩٦٩م - ٥٦٦هـ/١١٧١م). وفي عهد الأيربيين (٥٦٦هـ/١١٧١م - ٦٤٨هـ/١٢٥٠م)، وفي عهد المصاليك (٦٤٨هـ/١٢٥٠م - ٩٩٢هـ/١٥١٧م). وفي هذا الوقت ازدهرت التجارة بين الشرق والغرب، وبخاصة في القرن الثالث عشر. (ولديا وثائق الحيرة حول التجار ليهود الكريميين في ذلك الوقت مما يبرهن على هذا القول)^(١٠٢). وكانت مصر هدفاً لعدد من الحملات الصليبية والإرساليات التبشيرية من الغرب. ويبدو من المؤكد تماماً أن خبرة

Lien Sung, *Economic Structure of the Yuan Dynasty*, translation of chaps. 93 and 94 (٩٨) of the *Yüan Shih* by Herbert Franz Schurmann, Harvard Yenching Institute Studies, 16 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956), p. 109

Needham and Lang, eds., *Science and Civilization in China*, vol. 3, pp. 367-378 (٩٩)

Ma Huan, *Ying Yai Sheng Lan* («The Overall Survey of the Ocean's Shores», 1433), (١٠٠) translated and edited by J. V. Mills, Extra Series, no. 42 (London: Hakluyt Society, 1433), p. 5.

Baldwin, «The Interchange of European and Asian Navigational Information in (١٠١) the Far East before 1620», p. 81.

Solomon Dob Fritz Gostein, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of (١٠٢) the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 3 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), particularly vol. 1 *Economic Foundation*, and chap. 4: «Travel and Seafaring», pp. 273-353

الملاحة العربية في المحيط الهندي انتقلت عبر مصر إلى البلاد الأوروبية الواقعة على سواحل البحر المتوسط وفي وقت كان فيه البرتغاليون والإسبان في أمس الحاجة إليها

وإلى جانب مسألة السفن والأدوات البحرية، هناك أيضاً الخرائط الملاحية وفي ترجمه أسعد ماركو بولو التي أعدها يول (Yule)، توجد إشارة إلى أن لرحالة الإيطالي قد رأى خرائط بحرية في أيدي الملاحين العرب^(١٠٣)، لكن براور (Brauer) يقول إن الترجمة عبر دقيقة، وأن النص لا يشير إلى خرائط بحرية حقيقية، وربما إلى تعليمات ملاحية تدعى «رحابي». ويضيف أن ماركو بولو يشير إلى «خريطة عالم» عربية، والتي لا بد أن تكون خارطة العالم للإدريسي التي يعود تاريخها إلى ٥٢٩هـ/١١٥١م^(١٠٤)، أي سابقة برماه. وهذا يشير مسألتين الخرائط الملاحية وخارطة العالم. وحول المسألة الأولى، يقول ح. هـ. كرامرز (J. H. Kramers) إن الخرائط الملاحية كانت نتيجة خبرة طويلة في الملاحة وفي استعمال البوصلة^(١٠٥). والواقع أن استخدام الخرائط الملاحية والبوصلة في البحر المتوسط يعود إلى القرن الثالث عشر. وأقدم خارطة ملاحية معروفة في أوروبا هي «خارطة بيزا» التي رسمها ملاح من البندقية، لكنها اكتشفت في مدينة بيزا. لكن الخبرة الملاحية لم تكن تعتمد على البوصلة والخرائط الملاحية وحدها، بل على خرائط دقيقة، وبخاصة عن البحر الأبيض المتوسط مكان النقاء الحضارتين الأوروبية والعربية. ومن المحتمل جداً أن ماركو بولو كان مطلعاً على أعمال الإدريسي (المتوفى عام ٥٦٣هـ/١١٦٦م) وبخاصة إذا أخذ بعين الاعتبار الخلفية الإيطالية لبلاط روجر الثاني ملك صقلية. وكانت جغرافية الإدريسي تضم سبعين خارطة مقطعية من خارطة العالم التي وضعها، وربما ظن ماركو بولو أنها خرائط بحرية. وقد حمل الإدريسي لراعيه الملك النورماني خارطة الكواكب السماوية، وخارطة للعالم على شكل قرص، وكانت كلتاها من العضة^(١٠٦). ونحن نعرف مدى تأثير كولومبس بسلفه وابن بلده الإيطالي ماركو بولو، وأنا على يقين بأن كولومبس وشقيقه لا بد أن يكونا قد اطلعا على خرائط الإدريسي عندما كانا يبحثان عن خرائط في لشبونة. ويقول كرامرز «تتبع الخرائط الملاحية كذلك الخطوط الساحلية

Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, translated by Henry Yule, 3rd ed. (١٠٣)
(London, John Murray, 1903), pp. 312 and 424.

Ralph Brauer, «The Contribution of Arabic Nautical Knowledge to the (١٠٤)
Development of Western European Navigational Techniques», p. 26.

Kramers, «Geography and Commerce», p. 98. (Typescript). (١٠٥)

S. Maqbūl Ahmad, «*Diğğararīyya*», in: *The Encyclopaedia of Islam*, and Philip (١٠٦)

Khuri Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, 10th ed (New York: St. Martin's Press, 1974), p. 609.

بتفاصيل دقيقة، والتي لا يمكن أن تكون من عمل جيل واحد. وعليه الآن أن نتذكر لوصف الدقيق للساحل الإفريقي في أعمال الإدريسي وأعمال سابقيه مثل ابن حوقل والسكري لندرك أن حيرة الملاحين المسلمين - كما نلمس في الأعمال المذكورة - لا بد أن تكون قد أسهمت بشكل كبير في ظهور الصيغ الأولى للخرائط الحديثة - تلك الخرائط الملاحية القديمة^(١٠٧). وبعد ذلك، نجد الأميرال العثماني بيري ريس يعرض في كتابه كتابي بحرية^(١٠٨) الذي ألفه في أواسط القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، مجموعة من الخرائط الملاحية الجميلة. وفي الوقت نفسه، هو صاحب خريطة للعالم رسمها عام ٩١٩هـ/١٥١٣م^(١٠٩)، وقدمها للسلطان العثماني سليم (٩١٨هـ/١٥١٢م - ٩٢٦هـ/١٥٢٠م) الذي فتح مصر عام ٩٢٣هـ/١٥١٧م. وتبين هذه الخارطة السواحل الأمريكية والتي كانت بلا شك منقولة عن خارطة كولومبس وغيرها من المصادر. وبما أن خارطة كولومبس الأصلية لا وجود لها الآن، فإن خارطة بيري ريس هي أندم أثر يصور اكتشافات الأميرال في العالم الجديد.

لقد كان العثمانيون يشكلون تحدياً للتوسع الإسباني والبرتغالي في العالم الجديد في النصف الأول من القرن السادس عشر^(١١٠)، لكنهم سرعان ما انسحبوا للاهتمام بمشاكلهم في مبراطوريتهم الترابية الأطراف والممتدة من إفريقيا إلى الشرق الأوسط وأوروبا الوسطى. وكان البحر المتوسط نفسه في حاجة إلى مصادر ملاحية كبيرة، سواء كان ذلك انتصاراً في قبرص (١٥٧٠)، أو اندحاراً من ليبانتو (١٥٧١)^(١١١). وكانت الدولة العثمانية ما تزال محتفظة بحبوبة مكنتها من استعادة قوتها البحرية^(١١٢).

Kramers, *Ibid.*, p. 98.

(١٠٧)

Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriyye*, Türk Tarih Araştırma Kurumu Yayınlarından; no. 2, (١٠٨) facsimile ed. (Istanbul: Devlet Basımevi, 1935).

Kahle, «A Lost Map of Columbus» pp. 621-638.

(١٠٩) انظر

Abbas Hamdani, «Ottoman Response to the Discovery of America and the

(١١٠) انظر

New Route to India» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101, no. 3 (1981), pp. 323-330.

«Ottoman Interests in America during the Sixteenth راقوم حالياً بإعداد مقالة موسعة بعنوان Century»

والتي قدمت أول الأمر كمساهمة للمؤتمر العاشر للتاريخ التركي الذي عقد في أنقرة بتاريخ ٢٢ - ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٨٦.

Halil İnalcık, «The Heyday and Decline of the هناك استعراض جيد للوضع في»

Ottoman Empire» in: *The Cambridge History of Islam*, edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1970), vol. 1, pp. 324-353.

I H Uzunçarşılı, «Bahriyye» in: *The Encyclopaedia of Islam*, section 3 on the (١١٢)

Ottoman Navy

سما يكفي للدفاع عن حدودها الساحلية الطويلة، وليس لاية مواجهة قادمة مع الإنسان أو البرتغاليين عبر مضيق جبل طارق. كما أن الإسبان والبرتغاليين انشغلوا بالدفاع عن امبراطوريتهم البعيدة وعن تجارتهم في وجه تحديات جديدة من إنكلترا وهولندا وفرنسا. لقد أدى القسيس يوحنا والحان الأعظم غرضهما المثالي، وأصبح الذهب والرقيق والتوابل، إلى جانب الاستيطان في الأراضي المكتشفة حديثاً، أكثر أهمية من الحملات الصليبية ضد المسلمين. وفي عصر شركات الهند الشرقية، تصاهلت مسألة استعادة القدس بوصفها العامل المحرك الأساسي في نشاطهم السياسي. لكن ذكرى تلك الأيام ما تزال عالقة في أسماء بعض الأماكن الأمريكية مثل ميتاموروس، والتي تعني (قاتل للمقاريين) القديس جيمس.

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن الديبع. كتاب قرة العيون. تحقيق محمد الأكرع. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨٦. ٢ ج.
- الادريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. [ليدن: بريل، ١٩٧٠ - ١٩٨٤]
- عبد العليم، أنور. ابن ماجد الملاح. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٧]. (أعلام العرب: ٦٣)
- العديري، أحمد بن عمر بن أنس [ابن الدلائي]. ترويح الأخبار وتوزيع الآثار. تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥.
- النهرولي، قطب الدين محمد بن أحمد. البرق اليماني في الفتح العثماني. تحقيق حمد الجاسر. الرياض: مطبعة دار اليمامة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

٢ - الأجنبية

Books

- Abū 'l-Fida' «Kitāb taqwīm al-buldān» dans: M. Renaud et M. de Slane. *Géographie d'Aboulféda*. Paris: Imprimerie royale, 1840.
- Aḥmad, S. Maqbūl. «Djughrafiyya.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.] New ed. Leiden: E. J. Brill; London. Luzac, 1960.
- Albuquerque, Afonso de. *The Commentaries of the Great Afonso d'Albuquerque*.

que Second Viceroy of India. Translated from the Portuguese ed. of 1774 with notes and an introduction by Walter de Gray Birch. London: Hakluyt Society; Burt Franklin Reprint, New York: B. Franklin, [1970]. 4 vols. (Works Issued by the Hakluyt Society; 1st ser., no. 53)

Alvares, Francisco (Father). *The Prester John of the Indies; Being a Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520*. Translated by Lord Stanley. London: Hakluyt Society, 1881. Revised ed. Cambridge, 1961. 2 vols.

Anghiera, Pietro Martire d'. *De Lagatione Babylonica*. 1501

—, *Decades de Orbe Novo*. Published anonymously. Venice, 1504, then under the author's name, 1511, first *Decade* translated into English by Richard Eden, 1555.

Azurara, Gómez Eanes de. «The Chronicle and Conquest of Guinea» Translated by C. R. Beazley and E. Prestage in: Jonathan French Scott, Albert Hyma and Arthur Herbert Noyes (comps). *Readings in Medieval History*. New York: F. S. Crofts and Co., 1933.

Babcock, William. *Legendary Islands of the Atlantic*. New York: American Geographical Society, 1922.

Bacque-Grammont, J. et Anne Kroell. *Mamlouks, ottomans et portugais en Mer Rouge: L'Affaire de Djedda en 1517*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1988.

Ballesteros y Beretta, Antonio. *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*. Barcelona; Buenos Aires. Salvat editores, 1945. 2 vols. (Historia de América y de los pueblos americanos, dirigida por Antonio Ballesteros y Beretta... t. IV-V)

Beckingham, Charles Fraser. *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*. London. Variorum Reprints, 1983. (Variorum Reprint, CS 175)

Bell, Christopher. *Portugal and the Quest of the Indies*. New York: Barnes and Noble, 1974.

Boxer, Charles Ralph. *Four Centuries of Portuguese Expansion 1415-1825, a Succinct Survey*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1961. (Publications of the Ernest Oppenheimer Institute of Portuguese Studies of the University of the Witwatersrand, Johannesburg, 3)

—, *From Lisbon to Goa, 1500-1750: Studies in Portuguese Maritime Enterprise*. London. Variorum Reprints, 1984. (Variorum Reprint, CS 194)

The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825. New York: Knopf, 1969 (History of Human Society)

Brauer, Ralph. «The Contribution of Arabic Nautical Knowledge to the Development of Western European Navigational Techniques.» (Type-script).

Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica, [1951]

- 2nd ed. Mexico. Fondo de Cultura Económica, [1965]. 3 vols. (Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias; [15]-[17])
- Another ed. by Juan Pérez de Tudela Buesco. Madrid, 1957. 2 vols. (Biblioteca de autores españoles. Continuación; v. 95-96)
- Columbus, Ferdinand. *Le Historie della vita e dei fatti dell'Ammiraglio Don Cristoforo Colombo*. Venice, 1571. English translation: *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, by Benjamin Keen. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, [1959].
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edited by Giuseppe Alberigo. Basileae Herder, 1962.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid. Gredos, [1954-1957]. 4 vols. (Biblioteca románica hispánica. 5. Dictionarios etimológicos)
- Da Fonseca, Quirino. *A Caravela Portuguesa*. Coimbra, 1934.
- Dawson, Christopher Henry (ed.). *The Mongol Mission. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. London; New York. Sheed and Ward, [1955]. (Makers of Christendom)
- De Gaury, Gerald. *Rulers of Mecca*. London: Harrap, [1951].
- Diffie, Bailey Wallis. *Prelude to Empire. Portugal Overseas before Henry the Navigator*. [Lincoln], Nebraska: University of Nebraska Press, 1960. (A Bison Book Original; BB 108)
- and George D. Winans. *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1977. (Europe and the World in the Age of Expansion: v. 1)
- Dunlop, Douglas Morton. *Arab Civilization to A. D. 1500*. Beirut: Librairie du Liban, London: Longman; New York: Praeger, 1971. (Arab Background Series)
- Dunn, Oliver and James E. Kelley (Jr.). *The Diaries of Christopher Columbus' First Voyage to America*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1989.
- Efimov, A.V. «Vopros ob otkrytii Ameriki» = «On the Discovery of America.» in: *Iz istorii velikikh russkikh geograficheskikh otkrytii*. Moscow, 1970.
- Fahmy, Aly Mohamed. *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D.* Cairo: National Publication and Printing House, 1966.
- Fernández-Armesto, Felipe. *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Ferrand, Gabriel (ed.). *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles*. Paris: Geuthner, 1921-1928. 3 vols.
- Gill, Joseph. *The Council of Florence*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1959

- Goiten, Solomon Dob Fritz. *A Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 3 vols.
Vol. 1. *Economic Foundation*.
- Goodrich, Thomas D. «Tarih-i-Hind-i-garbi: Sixteenth Century Ottoman Americana.» (Columbia University Dissertation, Microfilm no 69-3070).
- Grundmann, Herbert. *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* Marburg. Simons, 1950.
- Harley, J. Brian and David Woodward (eds.). *History of Cartography* vol. 1. Chicago, IL. University of Chicago Press, 1987; vol. 2, book 1 (Galleys seen in 1991)
- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. 10th ed. New York: St. Martin's Press, 1974.
- Hugronje, Christian Snouck. *Mekka*. Leiden: Haag, M. Nijhoff, 1888-1889. 2 vols.
- Ibn Faḍl Allāh al- 'Umari, Abū al-'Abbas Aḥmad Ibn Yahyā. *Maṣālik al-aṣṣār ft mamālik al-amṣār*. Traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gaudefroy-Demombynes. Paris: P. Geuthner, 1927. (Bibliothèque des géographes arabes; t. 2)
Vol. 1: *L'Afrique moins l'Egypte*.
- Ibn Iyās. *Badd'ī' al-zuhār* Edited by Paule Kahle and Muḥammad Muṣṭafā. Istanbul, 1931-1932. 5 vols. Last portion of the book covering the period 1501-1516 translated into French by Gaston Wiet as: *Journal d'un bourgeois du Caire Chronique d'Ibn Iyas*. Traduit et annoté par Gaston Wiet. Paris: Librairie Armand Colin, 1955. (Bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études; 6 section)
- Inalcik, Hâli. «The Heyday and Decline of the Ottoman Empire.» in: *The Cambridge History of Islam*. Edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970. 2 vols.
- Irving, Washington. *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*. London, 1828. 4 vols.
- Italy, R. Commissione Colombiana. *Raccolta di Documenti e Studi Pubblicati dalla R. Commissione Colombiana . pel Quarto Centenario dalla Scoperta dell'America*. Roma. Ministero della Pubblica Istruzione, 1892-1896. 6 parts in 14 vols.
- Jane, Lionel Cecil (ed.). *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus* London: Printed for the Hakluyt Society, 1930-1933. 2 vols.

- Johnson, H. B. (ed.). *From Reconquest to Empire: The Iberian Background to Latin American History*. New York: A. Knopf, 1970.
- Kahane, Henry, Renée Kahane and Andreas Tietze. *The Lingua Franca in the Levant: Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1958.
- Kimble, George Herbert Tinley. *Geography in the Middle Ages*. London: Methuen and Co., [1938].
- Kramers, J. H. «Geography and Commerce.» in: Thomas Arnold (Sir) and Alfred Guillaume (eds.). *The Legacy of Islam*. London, Oxford University Press, 1931.
- Livermore, Harold Victor. *A History of Portugal*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1967.
- Lopez de Castanheda, Fernão. *História do descobrimento & conquista da Índia pelos Portugueses*. Edited by Pedro de Azevedo. Coimbra. Impr. da Universidade, 1924-1933. 4 vols. (Originally published in 1551). English translation by Nicholas Lichfield in His: *A General History and Collection of Voyages and Travels*. Edinburgh, 1824. vol. 2.
- Ma Huan. *Ying Yan Sheng Lan* («The Overall Survey of the Ocean's Shores», 1433). Translated and edited by J. V. Mills. London: Hakluyt Society, [1433]. (Extra Series; no. 42)
- Magalhães-Godinho, Victorino. *L'Economie de l'Empire Portugais aux XV^e et XVI^e siècles*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1969. (Review of this book by John H. Parry in: *Journal of Interdisciplinary History*. vol. 2, no. 3, 1972).
- Martínez-Hidalgo, José María. *Columbus' Ships*. Edited by Howard I. Chapelle. Barre, MA: Barre Publishers, 1966.
- Mauny, Raymond. *Les Navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)*. Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1955.
- Miller, Konrad. *Adapa, Arabica, Arabische Welt-und Länderkarten*. Stuttgart: Selbstverlag des Herausgebers, 1926-1931. 6 vols.
- Molinari, Diego Luis. *La Empresa Columbina*. Buenos Aires: Imp. de la Universidad, 1938.
- . *Historia de la Nación Argentina*. Buenos Aires, 1937. 2 vols.
- Morison, Samuel Eliot. *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1942. 2 vols.
- . *Portuguese Voyages to America in the Fifteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940. (Harvard Historical Monographs, XIV)

- (ed. and tr.). *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*. Illustrated by Lima de Freitas. New York: Printed by the Members of the Limited Editions Club, 1963.
- Navarrete, Martín Fernández de. *Colección de los Viajes y Descubrimientos*. Madrid: Imprenta Real, 1825-1837. 5 vols. Reproduced as. *Viajes de Cristóbal Colón*. 2nd ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.
- Nebenzahl, Kenneth. *Atlas of Columbus and the Great Discoveries*. Chicago, IL, Rand, McNally and Co., 1990.
- Needham, Joseph and Wang Ling (eds.). *Science and Civilization in China*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1959-1971. 4 vols.
- Nowell, Charles E. *The Great Discoveries and the First Colonial Empires*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1954.
- Nunn, George Emra. *The Geographical Conceptions of Columbus: A Critical Consideration of Four Problems*. New York: Octagon Books, 1977, *1924. (American Geographical Society of New York, Research Series; no. 14)
- Olshki, Leonardo. *Marco Polo's Asia: an Introduction to His «Description of the World» Called «Il Milione»*. Translated from the Italian by John A. Scott. Berkeley, CA: University of California Press, 1960.
- Ortiz de Zúñiga, Diego. *Anales de Sevilla*. 1793.
- Parry, John Horace. *The Establishment of European Hegemony, 1415-1715, Trade and Exploration in the Age of the Renaissance*. New York: Harper, [1961]. (Harper Torchbooks)
- Pastor, Ludwig. *History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*. London: Routledge and Kegan Paul, [1924-1953]. 40 vols.
- Phelan, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. 2nd ed. rev. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.
- Piri Reis. *Kiṭāb-ı Bahriye*. Facsimile ed. Istanbul: Devlet Basımevi, 1935. (Türk Tarih Araştırma Kurumu Yayınlarından; no. 2)
- Polo, Marco. *The Book of Ser Marco Polo*. Translated by Henry Yule. 3rd ed. London: John Murray, 1903. 2 vols.
- *Travels*. Edited by L. F. Benedetto; English translation by Aldo Ricci, indexed by Sir Denison Ross. London: George Routledge and Sons, 1931.
- Post, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and State, 1100-1322*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.
- Prescott, William Hickling. *History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic*. New and rev. ed. with the author's latest corrections and

additions, edited by John Foster Kirk. Philadelphia: J. B. Lippincott and Co., 1875. 3 vols.

Sanuto, Marino [Il Vecchio]. *Liber Secretorum Fidelium Crucis* [Toronto Buffalo]: Praeum Academicum Universitatis Torontonensis, 1972. Reproduction of the 1611 edition.

Scott, Jonathan French, Albert Hyma and Arthur Herbert Noyes (comps.). *Readings in Medieval History*. New York: F. S. Crofts and Co., 1933.

Serjeant, Robert Bertram. *The Portuguese Off the South Arabian Coast: Hadramt Chronicles, with Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates Off Mocha in the Seventeenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Smith, Vincent Arthur. *The Oxford History of India*. 3rd ed. edited by Percival Spear. Part 1 reviewed by Mortimer Wheeler and A. L. Basham; part 2 reviewed by J. B. Harrison; part 3 rewritten by Percival Spear. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Spuler, Bertold. *The Muslim World; a Historical Survey*. Translated from the German by F. R. C. Bagley. Leiden: E. J. Brill, 1960-1969.

Stripling, George William Frederick. *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1942.

Sung, Lien. *Economic Structure of the Yüan Dynasty*. Translation of chaps. 93 and 94 of the *Yüan Shih* by Herbert Franz Schurmann. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956. (Harvard Yenching Institute Studies; 16)

Taylor, E. G. R. *The Haven-Finding Art: A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook*. With an appendix by Joseph Needham on «Navigation in Medieval China». New York: American Elsevier Pub. Co., 1956. Augmented ed. 1971.

Thacher, John Boyd. *Christopher Columbus: His Life, His Works, His Remains as Revealed by Original Printed and Manuscript Records, Together with an Essay on Peter Martyr of Anghera and Bartolomé de las Casas, the First Historians of America*. New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1903-1904. 3 vols.

Tibbetts, Gerald Randall. *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*. Contains the English translation of Ibn Mājid's principal work, *Kitāb al-fawā'id*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain, Sold by Luzac, 1971.

———. *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Coimbra, 1969. Monograph.

———. *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*. Leiden, London: Royal Asiatic Society, 1979.

- Tierney, Brian (comp.). *The Middle Ages*. New York: Knopf, [1970]. 2 vols.
- Turan, Serafettin. «Seydi Ali Reis.» in: *Islam Ansiklopedisi*, vol. 10.
- Uzunçarşılı, İ. H. «Bahriyya.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden. E. J. Brill, London: Luzac, 1960-. Section 3 on the Ottoman Navy
- Velho, Alvaro. *Roteiro da Viagem de Vasco de Gama em MCCCCIXVII*. Edited by Diego Kopke. Lisboa: Imprensa nacional, 1838.
- Vicens Vives, Jaime. *An Economic History of Spain*. With the collaboration of Jorge Nadal Oller; translated by Frances M. López-Morillas. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- Vignaud, Henry. *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb*. Paris: H. Welter, 1911. 2 vols.
- White, Richard Stephen. *The Rise of the Portuguese Power in India, 1497-1550*. Westminster: A. Constable and Co., 1899.
- Wiener, Leo. *Africa and the Discovery of America*. Philadelphia: Innes and Sons, 1920-1922. 3 vols.
- Wiet, Gaston. *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyās*. Traduit et annoté par Gaston Wiet. Paris: Librairie Armand Colin, 1955. (Bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études; 6 section)
- Wright, John K. *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*. New York: A. G. S., 1925. Reprinted 1965.

Periodicals

- Crone, G. R. «The Origin of the Name Antilia.» *Geographical Journal*: vol. 91, 1938.
- Duyvendak, J. J. L. «The True Dates of the Chinese Maritime Expeditions in the Early 15th Century.» *Tsing Pao*: vol. 34, 1938.
- Goodrich, Thomas D. «Tarih-i-Hind-i- garbi: An Ottoman Book on the New World.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 107, no. 2, 1987.
- Hamdani, Abbas. «Columbus and the Recovery of Jerusalem.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 99, no. 1, 1979.
- . «Ottoman Response to the Discovery of America and the New Route to India.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 101, no. 3, 1981.
- Hamidullah, Muhammad. «L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb.» *Présence africaine* (Paris): février-mai 1958.
- . «Muslim Discovery of America before Columbus.» *Hyderabad Times* 'Id edition December 1976 - January 1977.

Jeffreys, M. D. W. «Arabs Discover America before Columbus.» *Muslim Digest* (Durban): September 1953.

——. «Pre-Colombian Arabs in the Caribbean.» *Muslim Digest*. August 1954.

Kahle, Paul. «A Lost Map of Columbus.» *Geographical Review* vol. 23, October 1933.

Monod, Theodore. «Au bord de l'océan ténébreux: Atlantique et Afrique.» *IFAN* (Saint-Louis de Sénégal): 1944.

Paris, Pierre. «Voile latine? Voile arabe? Voile mystérieuse.» *Hesperus* vol. 36, 1949.

Serruys, Henry. «Notes on a Few Mongolian Rulers of the 15th Century.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 76, 1956.

Van de Waal, E. H. «Manuscript Maps in the Topkapi Saray Library, Istanbul.» *Imago Mundi*: vol. 23, 1969

Conferences

Abdel 'Alim, Anouar. «Ahmad Ibn Mâjid: An Arab Navigator of the XVth Century and His Contributions to Marine Sciences.» Paper presented at: *Proceedings of the First International Congress of the History of Oceanography*, held in December 1966. Monaco, 1967.

Baldwin, Charles. «The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East before 1620.» Paper Presented at: *Five Hundred Years of Nautical Science, 1400-1900*, being the Proceedings of the Third International Reunion for the History of Nautical Science and Hydrography held at the National Maritime Museum, Greenwich, 18-24 September 1979. Edited by Derek Howse. London: National Maritime Museum, 1981.

White, Lynn (Jr). «Diffusion of the Lateen Sail» Paper presented at: The International Congress of the History of Science, Moscow, 1971

اللغة والأدب

الأدب الأندلسي

بيير كاكيا (*)

يبدأ الأدب العربي بمجموعة كبيرة من قصائد رائعة ذات روي واحد، تعود إلى القرن الذي سبق ظهور الإسلام مباشرة، لكنها مع ذلك تحمل مياسم تطوّر بعيد المدى في تناسع تقليدي لما طرقت من موضوعات، ضُبت في قوالب من الأوزان الكمية الرثانة. وللمعارقة، فإنه إذا كانت جميع تلك القصائد وثنية في صيغتها ومحتواها، فإن الديانة الجديدة قد دُخمت من سيطرة ذلك الشعر على الأجيال اللاحقة وذلك بجعل بلاغة القرآن الكريم معجزة أصالتها الوحيدة، واللغة التي يشترك القرآن فيها مع تلك القصائد وسيلة لإلهام النافذة الوحيدة ومع التوسّع السريع في الامبراطورية، اجتذب الإسلام إلى حظيرته مجموعة أقوام أخرى كانت هي نفسها وريثة حضارات متقدمة، تعيب عن العرب بداياتهم الخشنة، فوجد العرب بلساً لكبرياتهم الجريح في ما لم يستطع أن يكره عليهم هؤلاء الداخلون في الإسلام: حقيقة أن لوحى قد نزل عليهم بلعنهم التي يتكلمونها. وقد أقام علماء العرب ما يحتاجونه من علوم لتفسير الكلام المقدس على دلائل صمها الشعر القديم، وصار ما يقال من أن في إهاب كل عربي شاعر، قولاً يدعمه حديث يعزى أحياناً إلى الرسول الكريم نفسه. إن الإبداع قد اختصر ثلاثة من مجموعات البشر: قلوب الإغريق، وأيدي أهل الصين، وألسنة العرب^(١).

(*) بيير كاكيا (Pierre Cachia) أستاذ اللغة والأدب العربيين في الجامعة الأمريكية في القاهرة

وجامعة أدبرة وجامعة كولومبيا

قدم ترجمة هذا الفصل عبد الواحد كؤلوة

(١) نصت هذه العبارة مثلاً في الكتلت الأدمية حتى نهايات القرون التاسع عشر، كما نجد ذلك

في حسين بن أحمد المرصفي، الوسيلة الأدبية، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، ١٨٧٢ - ١٨٧٩)، ج ١، ص ٧.

وهكذا انطع هذا الأدب برواقه ببقاء لغوي واحترام للتراث أكسبه تواصلًا غير عادي عبر لقرون، وتحتسباً يتحدى الفروق الجغرافية، ويسمو فوق الانقسامات السياسية. وحقيقة أن العالية المعظمى من الناطقين بالعربية كانت تعيش حياة شديدة البعد عن الصحراء. لكن مقاييس القدماء بقيت هي المرجع، فكان بُعد جزءاً من ثقافة شاعر من وزن خنسي (ت ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) الذي كان يخلق بمواهبه لعدة بين قصود الأمراء، أنه قضى شطراً من شبابه مع قبيلة بدوية. وكانت التغيرات تحدث في ميران الموضوعات، ورهافة العارة، وتفضيل بعض الأوزان القديمة - لكن أكثر الأمور وضوحاً وقبولاً كان هذا الميل المتزايد نحو الصناعة اللغوية، فتطور جانب من البلاغة لا يُعنى بصورة العبارة بل بالموثرات التي يمكن بلوغها عن طريق التلاعب بوحدة الكلمة الصوتية - كما هي الجاس - أو حتى في الخط، عندما تؤلف أبيات كاملة يمكن أن تُقرأ عن أيها مديح أو هجاء بعد تغيير مواقع النقاط على الكلمات، وبمرور الزمن تجتمع ما لا يقل عن مئة وخمسين من هذه «الأساليب»^(٢).

باستثناء الخطابة، لم يظهر الشعر الأدبي قبل تقدّم الزمن بالعهد الإسلامي. وقد بدأ الشعر بالدرجة الأولى من أعمال كتبة البلاط الذين كانوا يتبارون مع بعضهم في أناقة اللغة، راضين بمقاييس الشعراء في مقام اللغة وبراعة الدعة. وحتى الرسائل الرسمية، التي كانت مادتها تُملأ إملاء، عُدت حرة بالخط بسبب أسلوبها. وقد نزع عن مثل هذه المراسلات صنف عديدة - مقالات وصفية أو تعبيرية، بقيت تحمل اسم «رسالة»، إلا أنه ليس بينها جنس واحد يقوم على إبداع دائم موحد، فكتب الأدب الكبرى ليست سوى تواليف من قطع نثرية قصيرة.

وحتى الفن الروائي لم يجد متفصلاً له سوى هي «المقامة» وهي كلمة تُرجمت إلى الانكليزية بلفظة «Assembly» وإلى الفرنسية بلفظة «séance» بما يفيد أنه يمكن قراءتها في جلسة واحدة^(٣). والمقامة في الغالب حكاية قصيرة عن حيلة نافذة يتوسّع فيها متشرد ظريف ينتهي به الأمر إلى وجبة طعام أو ما يشبه ذلك من غنيمة متواضعة. والموضوع لا يخلو من سوانق في الأدب^(٤)، لكن هذا الشكل قد اكتسب قابلاً فنياً عندما أوصله إلى الكمال بديع الزمان الهمذاني (٣٥٨هـ/ ٩٦٨م - ٣٩٨هـ/ ١٠١٧م) الذي تخترق مقاماته، باستثناءات قليلة، على رواية واحد وغريم واحد، هما

(٢) انظر دراستي: Pierre Cachia, «From Sound to Echo: The Values Underlying Late

Badī», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 108, no. 2 (1988), pp. 219-225

(٣) المعنى اندمجت للكلمة موضع نقاش، انظر R. Blachère, «Étude sémantique sur le nom maqāma», *Al-Mashriq*, vol. 47 (1953), pp. 646-652

(٤) انظر A. F. L. Beeston. «The Genesis of the Maqāmāt Genre», *Journal of Arabic Literature*, vol. 2 (1971), pp. 1-12.

عصر أندلس، وفي غضون قرن من الزمان يظهر أبو محمد القاسم الحريزي (٤٤٦هـ/١٠٥٤م - ٥١٦هـ/١١٢٢م) بمقاماته الخمسين، فيضمها إلى بعضها بتسمية رواية واحد ومشرّد ظريف واحد، فسلح بهذا الجنس الأدبي دروة البراعة الفنية بتقليص الحكاية إلى محض إطار يحول فيه العريم الذي ينجح دوماً في إدهاش صحياه باستعراض ألاحيه اللغوية، مثل خُطب تقوم على حروف غير منقوطة، وتحافظ في الوقت نفسه على السجع المدهش، وغير ذلك من المحسنات البلاغية التي عدت في ذلك الوقت معروضة على كل كتابة لها علاقة بالأدب.

وقبل حدوث هذا بكثير كانت الأقوام الناطقة بالعربية قد اتخذت لنفسها وسائل عيش مريحة في أنواع من المحيط شديدة البعد عما عرف أسلافهم البدو، وفي بلاد كان لها نصيب من تراث حضارات أخرى. وقد تعرضت لغة التواصل اليومي إلى عدد من التلغات المحلية، جميعها تخلو من حركات الإعراب التي تميز الاستعمال القديم. ويمكن القول إن المستوى الأدبي ما كان له أن يحافظ على نقائه اللغوي وتعلقه بالبراعة الأسلوبية ما لم يكن ثمة متنفس آخر للإبداع، أكثر ارتباطاً بحاجات الحياة اليومية وحفائقها.

وقد نشأ في الواقع عدد من الأدب الشعبية الإقليمية التي تصور حقائق الحياة اليومية واهتماماتها؛ لكن التعبير عن تلك الأدب بأشكال شعبية من «لغة توصف بالفساد كان سبباً كافياً دفع العلماء إلى إهمالها عموماً، إن لم نقل إلى احتقارها. ولا يدل على وجودها المبكر سوى إشارات عابرة يعذب عليها الأزدهاء في لكتب العلمية. وقد تخلّفت هنا وهناك بعض الأمثلة - كما نجد في ألف ليلة وليلة - التي لا تخلو من تشويه، وقد أضفى عليها الناسخ شكلاً نحويّاً هو أقل ما يمكن قبوله لدى المتعلمين. وربما كان هذا الاحترام القليل لكل هذا النتاج من الخيال الشعبي قد حال دون تطوّر ت مماثلة بين صفوة الأدباء - ومن الثابت أن سرد الحكاية لم يكن يُعدّ لوقت طويل جديراً بالاهتمام من جانب المفكر. ويندر أن نجد بعض خصائص هذه الفنون الدنيا في آثار الأدبية، إلا عندما يتساهل كاتب مرموق فيدرجها في عداد الأدب الرفيع». وربما كان ظهور المقامة عن هذا الطريق، لأن موضوعها ينم عن أصل شعبي.

هذه المقدمة الطويلة فيها ما يدعو لها، لأن الأندلس - وهو الاسم الذي يطلقه العرب والمستعمرون على تلك الأصقاع من الجزيرة الإيبيرية التي وقعت تحت حكم المسلمين - قد عدت ميدان استقصاء بالغ الأهمية حول انتشار الثقافة العربية الإسلامية وحيويتها. فقد كانت الأندلس بعيدة جغرافياً عن الأوطان العربية، ومنعصلة عنها سياسياً منذ تاريخ مبكر. وصفة «المغاربيين» في إسبانيا تشمل أجاساً كثيرة لا يشكل العرب فيها سوى أقلية صغيرة. والأمر الأعمق مغزى أن المنطقة لم تشرب لخصائص

العربية أو الإسلامية بشكل كامل - لأن كثيراً من عمالقة الثقافة العربية لم يكونوا من أصول عربية. وعلى مدى ما يقرب من ثمانية قرون كان المسلمون والمسيحيون واليهود يتحدثون العربية والرومانسية، ويعيشون جنباً إلى جنب. وقد وجد الدخول إلى الإسلام «تسوية مؤقتة» في العيش إلى جانب أبناء جلدتهم ممن بقوا مخلصين لدينهم القديم. ففي الأندلس كما في غيرها، جعلت بعض الاحتفالات الموسمية التي نشأت في العالم الإسلامي مثل «النوروز» و«المهرجان» تتزامن مع الاحتفالات المسيحية^(٥).

وكان الجود المرتزقة مثل السيد (El Cid) في خدمة أسياد من مشارب دينية مختلفة. وقد حدثت زيجات مختلطة سواء بين الأمير المالكة أو بين ادميين الخوالب. فكيف تأثرت الكتابة الشعرية بهذا كله؟

لا مجال لسفاس في أن الأندلسيين اتخذوا أمثلتهم ومستوياتهم من أوطانهم الأولى، في بداية أمرهم، على الأقل. فعندما جاءهم لاسع بغدادي هو أبو علي الفاي (٢٨٨هـ/٩٠١م - ٣٥٦هـ/٩٦٥م) استقبلوه بترحاب شديد. وكانت أحاديثه حول أمور معجمية ونحوية بالدرجة الأولى، ولكنها تنطوي على مضامين تعبر عن ميوله الأدبية، فدونت بإخلاص تحت عنوان غير مستغرب: الأمل، أي ما أملاه الأديب. ورح علماء الأندلس المردهرون يتبعون ما نسب إلى الرسول ﷺ من الحديث على طلب العلم أينما كان. وتذكر كتب السير أن ما لا يقل عن ٢٢٦ أندلسياً في عهد الإمارة وحده قد ذهبوا إلى الشرق للدراسة، وكان أمراء الأندلس يكلفون «بشارفة فعلاً» بتصنيف كتب يرغبونها^(٦).

وقد نتج من ذلك أن أوائل كتاب النثر كانوا من كتبة البلاط الذين لم يبق سوى القليل من أعمالهم، ولو أن أساليبهم يبدو أنها قد تطورت بموازاة الأمثلة الشرقية، ابتداء من الأسلوب البارع ذي الأناقة غير المسجوعة، كما نجد عند سهل بن هرون والجاحظ، إلى ترويقات الهمذاني. وكما كان يجري في الشرق، انفصل النثر الفني عن

Henri Pères, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects (*) généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^{ème} éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 303-304.

A. Dhô'î-Nûn Tâhâ, «Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 40, 2^{ème} semestre (1985), pp. 39-44.

Luis Molina, «Lugares de destino de los viajeros andaluces en el *Ta'rif* de Iba al-Farâḍī», in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, 1988-1994), vol. 1, pp. 585-610.

المراسلات الرسمية، واقترب من بعض الملامح الشعرية، وبخاصة الوصف^(٧) الذي يتحد أحياناً شكراً مناقشة متحيلة، بين القلم والسيوف مثلاً، كما في «رسالة» أحمد بن برد الأصغر (ت ٤٤٥هـ/١٠٥٣م)^(٨). وقد توسعت تسمية «الرسالة» لتشمل أعمالاً أكثر تعصيلاً - يفصل أن تسمى أبحاثاً - كما نجد عند أبي الوليد إسماعيل بن محمد الشافعي (ت ٦٢٩هـ/١٢٣١م) في رده الجريء على تشهير البربر بالثقافة الأندلسية.

وسرعان ما راحت الأندلس تنتج أعمالاً أدبية ضخمة تحمل الطابع الأندلسي، وتحتوي كذلك على مجموعات من القطع الثرية الصغيرة. وأحد هذه الأعمال المتكررة، المعقد الفريد لابن عبد ربه (٢٤٦هـ/٨٦٠م - ٣٢٨هـ/٩٤٠م) يكاد يكون جميعه قائماً على مصدر مشرقية، ولا يورد أمثلة من الشعر الأندلسي غير ما كان من عمل «مصنف نفسه». لكنه كتاب مكتوب بأسلوب جذاب، ومرتب بشكل برع، حيث يحسن كل فصل من فصوله اسم جوهرة تشكل بمجموعها المعقد الذي يصفه «العنوان». وقد تبع ذلك أعمال مهمة أخرى، مثل كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي، المعروف كذلك باسم ابن أبي رندقة (٤٥١هـ/١٠٥٩م - ٥٢٥هـ/١١٣٠م) وهو كتاب أريد له أن يلقي ضوءاً على سلوك الأمراء.

ولواقع أن اعتزال الأندلسيين بما بلغوه قد دفع إلى ظهور التصانيف «توسعية» في الآداب مثل اللخيرة وهو عنوان يأسس مادة كتاب ابن بسّام (ت ٥٤٢هـ/١١٤٧م) الذي أفاد منه كثيراً أندلسيون آخرون مثل المتح بن خاقان (ت ٥٢٩هـ/١١٣٤م) وكثير من الباحثين اللاحقين في العرب. ثم جاء لسان الدين بن الخطيب (٧١٣هـ/١٣١٣م - ٧٧٦هـ/١٣٧٤م) الذي كان من رجال الدولة، كما كان ذا علم واسع، وصاحب أسلوب متميز في الشر المنق.

وكانت زينة الأسلوب أهلى ما يُطلب من صفات في الكتابة الأدبية.

فعلى كتاب لما عودة إليه، هو من تأليف ابن شهيد بعنوان رسالة التواضع والزواجع، توجد فقرة ليس من الضروري أن تفهم على حرفيتها، لأنها ترد في سياق من النقاش، ولزواجع كثير الكثير. ففي هذه الفقرة يؤكد الكاتب تفصيله لأسلوب الجحط، ويعتذر عن التجائه إلى الشر المسجوع، لأن ذلك ضرورة اقتضتها لمثالب الثقافة في الأمدلى^(٩).

(٧) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ١ - عصر سبادة قرطبة (بيروت: دار الثقافة،

١٩٦٠)، ص ٢٦٧ - ٢٧٦.

Fernando de La Granja, *Maqāmas y risālas andalusīas* (Madrid: Instituto Hispano-

Arabe de Cultura, 1976), pp. 20-44.

Ibn Shuhayd. *Risālat as-Tawābi' wa z-Zawāji'*, translated by James T. Monroe (٩)

(Berkeley, CA, Los Angeles: University of California Publications, 1971), pp. 26-27 and 71-73.

وكان المطلب الذي انصاع إليه ابن شهيد، راجعاً أو غير راجع، تُصوره المقامة أحسن تصوير. فقد كان أول أمثلة هذا الجنس الأدبي عرفت الأندلس من عمل ابن شرف القيرواني (٣٩٠هـ/١٠٠٠م - ٤٦٠هـ/١٠٦٧م) الذي التجأ إلى المزبة، هرباً مما برل سموطه الأفريقي من مصائب. وقد اتبع ابن شرف مثلاً من مقامات الهمذاني يصور شخصية حيالية تتحدث عن عدد من الشعراء. ولم يمض زمن طويل حتى ظهر لحريري ففرص معايريه في فن المقامة. وقد جلس عدد من الأندلسيين يستمعون إليه وهو يبسط روائعه؛ ويعد ذلك بقليل راج يكتب تعليقات عليها أبو العباس أحمد بن عبد المعصم الشريشي (ت ٦٦٩هـ/١٢٢٢م) فقدت هي التعليقات المعتمدة. وقد كثر مقلدوه بين الأندلسيين، وكان من أوائل المولمين بالصناعة اللفظية أبو الطاهر محمد النميمي السرقسطي الأشرقي (ت ٥٣٨هـ/١١٤٣م) الذي نسب إليه مجموعة من خمسين مقامة.

ولا يوجد الكثير من المقامات الأندلسية مما خضع للجمع والتحقيق وانداسة^(١١). ولكن من الموجود لدينا يظهر أن الأسلوب في المقدمة دون الشخصيات أو الحكايات المألوفة هو الذي استهوى الأندلسيين أكثر من صفات أخرى، فراحوا يطلقون اسم المقدمة على كل قطعة من الشر المنق المرصع بالأشعار النثية. ولا يندر بين تلك التواليف ما يتميز بمسحة من الفكاهة أو شطحات الخيال. وهكذا نجد أبا محمد عبد الله المعروف بابن الرابع الأزدي (ت ٧٥٠هـ/١٣٥٠م؟) في «مقامة العيد» يصف بصيغة المفرد المتكلم عشرات رجل سبيء الحظ، اضطر تحت إحناف من زوجة متسلطة أن يخرج في طلب كش ليذبحه يوم العيد. أما «مقامة الوباء» فيقال إن العقبة عمر الملقى قد ألغها عام ٨٤٤هـ/١٤٤٠م على شكل بداء تتوجه به عالقة إلى الحمراء تطلب منها السماح لبلاط أن يلتجئ إلى بلد المؤلف هرباً من الوباء الذي أصاب غرناطة. ولا وجود لها لشخصية المعتال الطريف؛ وكثير من المقامات تخلو من عصر السرد تماماً - كما نلمس من أوصاف لسان الدين ابن الخطيب للممدن الجديدة التي زارها في إسبانيا وشمال أفريقيا - والواقع أن ما تبقى لنا من مقامة ابن غالب الرصافي (ت ٥٧٢هـ/١١٧٧م) هي وصف قلم القصب لا تختلف عن الرسالة إلا في كثافة محسنها البلاغية.

(١١) معظم معلوماتي في هذه الفقرة والتي سبقها أخلت من: Ahmad Mukhtār al-'Abbādī, «Maqāmat al-'Id», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, vol. 2 (1954), pp. 159-173, Rachel Arie, «Notes sur la maqāma andalouse», *Hesperis Tarnada*, vol. 9, no. 2 (1968), pp. 201-217; La Granja, *Ibid.*, and

أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في اختيار حياض (الرباط - صدوق إحياء التراث لإسلامي، ١٩٧٨).

وقبل حلول العصر الحديث، كان من النادر أن يوجد في الأدب العربي مؤلفات خيالية طويلة ذات مفهوم موحد مثل رسالة الغفران الشهيرة في المشرق، حيث يصنف أبو العلاء المعري (٣٦٣هـ/٩٧٣م - ٤٤٩هـ/١٠٥٧م) رحلة إلى الجنة والدر؛ لكننا نجد لأندلس تخرج ثلاثة كتب من هذا النوع نالت ما تستحقه من شهرة.

وأول هذه الكتب رسالة التوايع ولزوايع كتبها الشاعر أبو عامر ابن شهيد (٣٨٢هـ/٩٩٢م - ٤٢٦هـ/١٠٣٥م). وفي القطعة التي تنفت لنا، يمكن القول إن المؤلف ربما كان يحتذي مثلاً من أحد مقامات الهمذاني^(١١)، كما قيل إن ثمة شيئاً من لعلاقة مع محاورات أفلاطون أو لوقيان^(١٢)، إذ يلتقط أحد المعتقدات الجاهلية من أن لكل شاعر شيطاناً، فيتحدث سلسلة من المقابلات مع هؤلاء الشياطين، ومع شياطين كتاب، النشر والتقاد، بل مع بعض الحيوانات الناطقة في مواضعها. ويغلب أن يفتنم المؤلف الفرصة ليقارن بين أسلوب سابقه وبين أسلوبه، ليبين قدرته على مضاهاتهم أو التفوق عليهم، أو لياقش بعض القضايا الأدبية، مثل السرقات الأدبية أو استخدام بعض الشعراء اللاحقين مجازات معينة. ويقال إن الكتاب جاء جواباً عن انتقادات ساخرة أبداها ثلاثة من الأدباء في البلاط. لكن الكتاب ينجح في عرض آراء نقدية بطريقة فيها خيال وخفة. ثم إن الكتاب يحوي لمسات من الفكاهة، تبلغ أحياناً حدّ لتعريف على شاعر بنفديم أوصاف محددة لشيطانه.

وثمة ما يفوق ذلك أهمية في رسالة عن الحب كتبها عام ٤١٢هـ/١٠٢٢م أبو محمد علي بن محمد بن سميد بن حرم (٣٨٤هـ/٩٩٤م - ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)^(١٣). وكان المؤلف في الأصل قاضياً وفقهياً شديداً الاشغال بالقضايا العامة. ففي هذا العمل القدر الذي لا يقتصر إلى سوابق مماثلة في المشرق العربي^(١٤) - يمزج الكاتب ببراعة ملحوظة رصد ما اجتمع له من علم والتزام ديني وما تميز به من ثقافة عالية. فهو يعالج بشكل منظم جميع مظاهر علاقات الحب، معتمداً بشكل كامل تقريباً على تجاربه الخاصة وتجارب آخرين عرفهم، معترفاً كل فصل بكثير من الأسماء، أغلبها من تاليفه. لكنها تجارب رجال ذوي عفة بحيث تجد أحدهم يعارل جارية لسنوات عديدة دون أن يرغبها على شيء (ص ٨٩ و ٢٠٩). وكان ما يطله أحدهم من وصال يبلغ

Ibn Shuhayd, Ibid., «Introduction», p. 28.

(١١) انظر:

Pérez, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, pp. 37-38.

Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, translated by A. J. Arberry (London: Luzac, 1953).

Rachel Arié, «Ibn Ḥazm et l'amour courtois», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* vol. 40, 2^{ème} semestre (1985), pp. 75-99.

من الرفعة بحيث إن أحد أصحاب المؤلف كان يجب جارية «افتخرت لبعض تلك المعاني فقال لها: إن من شكر نعمة الله فيما منحني من وصالك الذي كان أقصى آملي أن اجتنب هواي لأمره» (ص ٢٦٥). لذلك لا نلمس أثراً لأي توتر في اقتراحه، آخرني من فكرة أفلاطون عندما يعرف الحب «أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع» (ص ٢٣)، أو عندما يصرّ على التطبيق الدقيق للقيود التي فرضتها الشريعة الإسلامية على الاتصال الجنسي (ص ٢٥٨).

كما أن الكتاب يلقي أضواءً كاشفة على المجتمع القرطبي، في الأقل على المستوي الذي كان ابن حرم يستحي إليه. وهو يؤكد الانطباع الذي يجده المرء بين السطور في أحيان أخرى أن الفصل بين الجنسين لم يكن بالشدة التي تفتصر أحياناً. فقد كان الرجال والنساء الذين عرفوا بعضهم منذ الطفولة، وذلك لا يقتصر على قرابة الدم، بل يشمل الأتباع كذلك، يسمح لهم بالاختلاط على مرأى من الجميع حتى بعد سن البلوغ (ص ٢٠٩).

وكان من البادر في ذلك المجتمع أيضاً أن يُعزق بين الحب الصدق بين رجل وامرأة أو بين رجل ورجل، إذ كان يُنظر بمعطف إلى لواحج الحب التي يقصّر دونها الوصال، بعيداً عن الوصال الجسدي. ولا بد من النظر في صوره هذه الحقيقة بن ما ذهب إليه بيريس^(١٥) (Péres) من أنه في إسبانيا الإسلامية كما في شرق، لم يكن الشوق إلى الجنس المائل «نقياً» قط، كما أنه لم يقصّر في إذلال الرجل.

والكتاب، لأديب الأندلسي الثالث الذي يستحق اهتماماً خاصاً هو الرواية الفلسفية حتى بن يقظان^(١٦) لأبي بكر بن طفيل (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م) الذي كان طبيباً ووزيراً لدى عدد من مشاهير سلالة الموحدين. وبصير بطل هذه القصة في طموحه إلى جزيرة غير مأهولة حيث تتبناه ظبية. وعن طريق استخدام قدراته العقلية، ويمرّاحل توارثي النشور العقلي عند البشر، يسيطر حتى أول الأمر على وسائل البقاء، ثم على المعاصر الأولى في الفلسفة الطبيعية، بما في ذلك نشاط الروح المتسع. وأخيراً، ويفصل انتأمل «صوفي» الذي لا يفصل عن العقل، يكتشف وجود الله، ثم الحاجة للاتحاد معه. وبذلك يتفق أن يصادف بعض البشر الذين حبروا فصيلة النوحى يكشف

Péres, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, p. 343.

(١٦) وقد ترجمه في النهاية سيمون أوكلي في عام ١٧١٠، ثم ظهر على شكل شروحات وسماعات بحرارة عدة مرات، إلا أن ابن غودمان قامت مؤخراً بترجمته والتعليق عليه - Muhammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, a Philosophical Tale*, translated with introduction and notes by Leon Evan Goodman (Los Angeles: Goe Toe Bee, 1983).

لنوفق الأساس بين ما توصل إليه من حقائق وبين ما توصلوا هم إليه، كل وطريقته، وهي لأقل تلك الحقائق كما يفهمها المتأمل أسال أو أسال. لكنه يجد نفسه أقل قدرة على التوافق مع سلامان العارف بالحكمة والشرعية. أما مجتمع البشر، فهو مفر من جعل حصونه للشهوات، لذا يختار حي وأسال العودة إلى الحرية الموحشة للعيش هناك على انفراد

من الواضح أن الكتاب نتاج عقل قذ، واسع الاطلاع على أفضل ما بدفته الثقافة الإسلامية. والواقع أن أسماء بعض الشخصيات فيه مأخوذة من بعض الكتابات الترميمية عند ابن سينا^(١٧). وليس من المستغرب أن يسترعي هذا الكتاب اهتمام أجيال متعاقبة من المفكرين العربيين بسبب محتواه الفلسفي. ومن وجهة النظر الأدبية، يتميز الكتاب بالإفادة من التراث الشعبي.

إن قصص الأطفال، مثل رومولوس وريموس اللذين أرضعتهم الحيوانات ليست نادرة الوجود في تراث الحضارات القديمة. لكن المصدر الذي ستوحى منه ابن طفيل يمكن تحديده بما يقترن من التأكيد في حكاية الإسكندر، المعروف أنها قد نشأت في الشرق، والواقع أن لها جذوراً في القرآن الكريم، وقد وصلت إلى الأندلس^(١٨)، وهي تضم حكاية رواها راهب للاسكندر حول طفل عبر شرعي لأميرة.

وما يقع للفتى يشبه إلى حد كبير ما يحدث لحي بن يقظان، ولو أن تصوّره - مثل ما يبدعه روينسون كروسو لا يكاد يشعدي السيطرة على المحيط المادي

والواقع أن إحدى محيزات الأندلس أنها تقدّم دليلاً أوسع (رغم عدم اقترابه من الكمال) مما تقدمه أجزاء أخرى من العالم الإسلامي على ثراء الأدب الشعبي العربي. إن عدداً من القصص مثل أسطورة الاسكندر قد نشأت في الشرق البعيد، ولا يوجد ما يدعمها في ما توسط من بلاد، وبعض هذه القصص قد عرفت في إسبانيا، ليس في نص عربي، بل في ترجمات رومانسية أو لاتينية أو بالألمانية. وهذه حقيقة تبيّن المستوى الاجتماعي الذي نشج فيه هذه الحكايات. ومن الممكن القول إن هذه الفنون الشعبية قد سارعت إلى تقبلها مجتمع مختلط، قبل أن يقبلها مجتمع ذو صبغة عربية وإسلامية عميقة، وأنها كانت عرضة لمؤثرات تعاقية محلية فساهمت في تلك التطورات الثقافية المحلية وتكون الدلائل أكثر وضوحاً في الشعر بسبب أشكائه لورنية المميزة

(١٧) انظر Henri Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series, 66 (New York: Pantheon Books, [1960]).

(١٨) انظر Emilio Garcia Gómez, ed. and tr., *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro* (Madrid: Impr. de E. Maestre, 1929).

وانظمة قوافيه، وهي موضع دراسة في مكان آخر من هذا الكتاب؛ ولكن حتى في اجناس الكتابة الثرية ليس القول بحدوث التلاحق مسألة تخمين وحسب

لقد كان اليهود في إصباتيا خير من يتكلم العربية بعد العرب أنفسهم. ونجد معكراً بارزاً مثل ابن ميمون (١١٣٥هـ/١١٣٥ - ١٢٠٤هـ/١٢٠٤م) يجلس إلى الأساتذة الساطقين بالعربية، ويكتب بالعربية. وكان اليهود هم الذين أصبحوا أهم نقلة أبرد أعمال الثقافة السائدة. وبرور الأمثلة العربية في الأدب العبري الذي تكون في القرنين الهجريين السابع والثامن (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) يدل على أهمية الشعر والمقامة كذلك هي تكوين تلك الكتابات، ولو أن مقامات الحريري نفسه لا مقامات مقلديه من الأندلسيين هي التي أفاد منها سولومون الحريري (٥٦١هـ/١١٦٥م - ٦٢٢هـ/١٢٢٥م) وغيره.

أما في الآداب الأوروبية المسيحية فإن أثر الكتاب العرب أكثر عرضة للجدل^(١٩) ومن الملاحظ أن قليلاً من الآثار العربية القديمة في النشر كن لها أصداء في الكتابات الأوروبية. لكن كتاب الأخ أنسيلمو دي تورميديا (Fr. Anselmo de Turmeda) بعنوان جدل الحمار (*Disputa del Asno*) (١٤١٧) حيث يجادل حمار حول أفضلية الإنسان، يجد جذوراً له في إحدى رسائل إخوان الصفا، وهي سلسلة من المقالات العلمية وفلسفية تعود إلى القرن الرابع الهجري/العشر الميلادي.

أما كتاب كلبلة ودمنة الذي ترجمه جون كابوتا (John of Caputa) إلى اللاتينية بعنوان دليل الحياة البشرية (*Directorium Vitae Humanae*) فقد كن يتمتع بمنزلة عالية في الأدب العربي، ويعود الفصل في ذلك إلى أسلوب ابن الفطرح (١١٠٢هـ/٧٢٠م - ١٣٩٩هـ/٧٥٦م) ولو أن الكتاب نفسه ترجمة عن حرافات هندية. ويمكن القول إن جميع القصص التي نالت شهرة في أوروبا عن طريق إسانب الإسلامية كانت ذات أصول شعبية^(٢٠).

وقد قيل كذلك إن الكوميديا الإلهية (*Divina Commedia*) تدوين بشيء إلى أعمال إسلامية سابقة. ولو أن خيال دانتى كان بحاجة إلى دافع خارجي ليغامر

(١٩) من بين الذين يشددون على التأثيرات العربية بـ. جوان أندريس (P. Juan Andrés)، ريبيرا (Ribera)، بورداخ (Bardach)، سنغر (Singer)، موليرت (Mollett)، نيكل (Nykl) ومسدث بيدال (Menéndez Pidal)، وقد تحملهم لإثبات ذلك فاستون باريس (Gaston Paris)، جينروي (Jeanroy)، بيليه (Pillet)، شروتر (Schrötter) وفوسلر (Vossler).

(٢٠) مثلاً: Pedro Alfonso: *Disciplina Clericalis; Libro de los enganos et las ensayamientos de las mujeres*, and *Barlaam and Josephus*.

رموز غراسمان Criticon. بيدو وكأنه يقترب من نفس المصدر كما في Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzán, a Philosophical Tale*.

بالذهاب إلى الجنة والنار، فالإحتمال الأقل أن دافعه قد جاء من رسالة الغفران للمعري، أو من عمل مشابه لابن شهيد، إذ لا يعرف أن هذين الكتابين كما في متناوله. ولكن الأوصاف الشعبية لمراج للنبي ﷺ إلى السماء كانت من الانتشار بحيث إنها ترحمت إلى القشتالية والفرنسية واللاتينية، ولو أن الأصل العربي مفقود الآن^(٢١)

ومن ناحية أخرى، ثمة آثار من المقامة العربية في ظهور «رواية الشطار» في القرنين السادس عشر والسابع عشر^(٢٢)، وهذا ما يذهب إليه مسندث إي بيلابو (Menéndez y Pelayo) في كتابه أصول الرواية (Orígenes de la Novela) وكذلك أنخل غونزاليز بالثيا (Ángel Ginzález Palencia) في كتابه دليل الأوصاف إلى العوينات (Del Lazarillo a Quevedo) إن مرور الزمن، وكون الأندلسيين لم ينموا كثيراً بالعنصر القصصي في الجنس الأدبي الذي استوردوه من موطنهم في المشرق يجعل من غير المحتمل أنه كان لهم تأثير مباشر في هذا التطور الأخير، ولو أنه من غير المستحيل أن يكون كلا الطرفين قد استقى من مصادر متشابهة من القصص الشعبي.

سواء أمكن أم لم يمكن متابعة تيارات أدبية واضحة صادرة من إسبانيا الإسلامية إلى أنحاء أخرى من أوروبا، فإن مما لا شك فيه أن الأندلس كانت واحدة من القنوات الرئيسية التي نقلت التراث العربي - الإسلامي برمته، مع ما تشربه من ثراء الفكر الإغريقي، إلى الغرب. وما كان باستطاعة الأندلس أن تنجز هذه الوظيفة التاريخية لو لم تكن مغلصة لمستويات الصفوة الفكرية في الوطن الأصلي، وفي الوقت نفسه هي وهي بدوافع مجموعة متنوعة من السكان.

(٢١) أمطر Miguel Asín Palacios, *Dante y el Islam*, Colección de Manuales Hispania, vol. 1, ser. B (Madrid: Editorial Voluntad, 1927); Enrico Cerulli, ed., *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949), and Andrew Chejne, «The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas between Islam and the West» in: Khalil I. Scram, ed., *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations* (Albany, NY: State University of New York, 1980), pp. 110-133.

Al-'Abbādī, «Maqāras al-'Id» p. 166.

(٢٢)

المراجع

١ - العربية

- عباس، إحسان. تاريخ الأدب الأنثليسي. ج ١ عصر سيادة قرطبة. بيروت. دار الثقافة، ١٩٦٠.
- المرصفي، حسين بن أحمد. الوسيلة الأدبية للمعلوم التجارية. القاهرة: مطبعة المدارس الأدبية، ١٨٧٢ - ١٨٧٩. ج ٢.
- المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. أزهار الرياض في أخبار هياض. الرباط: صندوق إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٨.

٢ - الأجنبية

Books

- Asin Palacios, Miguel. *Dante y el Islam*. Madrid: Editorial Voluntad, 1927 (Colección de Manuales Hispania; vol. I, ser. B)
- Cerulli, Enrico (ed.). *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949
- Cheyne, Andrew. «The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas between Islam and the West.» in: Khalil I. Semaan (ed.). *Islam and the Medieval West Aspects of Intercultural Relation*. Albany, NY: State University of New York, 1980.
- Corbin, Henri. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by Willard R. Trask. [New York]: Pantheon Books, [1960]. (Bollingen Series; 66)
- García Gómez, Emilio (ed. and tr.). *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro*. Madrid: [Impr. de E. Maestre], 1929.

- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ahmad. *The Ring of the Dove A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Translated by A. J. Arberry. London: Luzac, 1953.
- Ibn Shuhayd. *Risālat al-Tawābi' wa l-Zawābi'*. Translated by James T. Monroe. Berkeley, CA, Los Angeles: University of California Publications, 1971.
- Ibn Ṭufayl, Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik. *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzān, a Philosophical Tale*. Translated with introduction and notes by Lenn Evan Goodman. Los Angeles: Gee Tee Bee, 1983.
- La Granja, Fernando de. *Maqāmas y risālas andaluzas*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1976.
- Molina, Luis. «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faradī.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.) *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, 1988-1994. 6 vols.
- Pérez, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* 2^{ème} éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Periodicals

- Al-'Abbādī, Aḥmad Mukhtār. «Maqāmat al-'Id.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 2, 1954.
- Ané, Rachel. «Ibn Ḥazm et l'amour courtois.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 40, 2^{ème} semestre, 1985.
- . «Notes sur la maqāma andalouse.» *Hespéris Tamuda*: vol. 9, no. 2, 1968.
- Beeston, A. F. L. «The Genesis of the Maqāmāt Genre.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 2, 1971.
- Blachère, R. «Etude sémantique sur le nom maqāma.» *Al-Mashriq*: vol. 47, 1953.
- Cachia, Pierre. «From Sound to Echo: The Values Underlying Late Badī'» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 108, no. 2, 1988.
- Ṭāhā, A. Dhū'l-Nūn. «Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 40, 2^{ème} semestre, 1985.

الشعر الأندلسي: العصر الذهبي(*)

سلي الخضرء الجيوسي

أولاً: المهاد الشعري

لدى تناول شعر الأندلس، ثمة بعض الاعتبارات التي يجب أن تؤرد قبل غيرها في مقال ذي طول محدد. فعلياً مثلاً أن نركز الاهتمام على إنجاز شعراء لطليعة في الأندلس وعلى تأثيرهم ومنزلتهم الفنية، دون اللجوء في مسرد يعرض للشعراء الأكثر الذين برزوا خلال ما يقرب من ثمانئة عام من الوجود العربي في الأندلس. ثم إن ما ظهر من كتابات حول الموضوع في العربية وفي لغات أخرى، وهو كثير، يدهونا إلى النظر في هذا الشعر من زاوية مختلفة قليلاً، حتى لا يكون هذا البحث محض تكرار لما أورده قبلنا بعض من خيرة الباحثين. وقد يكون من الأهم محاولة فهم الطريقة التي تفاعل بها هذا الشعر مع التراث والتجديد، والثبات والتغير، ومع وضعه بصفته شعراً كتبه أناس يعيشون على حدود ثقافة مختلفة، لرى إن كان يمكن النظر إلى هذا الشعر عن أنه يقع في باب أدب «الحدود».

يجب أن تكون نقطة الانطلاق الأولى هي أن الشعر الأندلسي ذو علاقة شديدة الوثوق بالشعر العربي في المشرق، تكاد تكون تعايشية معه. في الوقت نفسه يجب أن نحاذر من الاعتقاد بأن نتاج الشعراء الأندلسيين لم يكن غير انعكاس لتأثير شعراء المشرق عليه. فالشعر العربي في الغرب لم يكن محض تقليد وإعادة إنتاج واعية لظهوره في المشرق، بل هو مزيج من فروع ووليد من صلبه. كما أن بعض الصفات البارزة فيه، كالمجاز الذهني ووصف الحقائق والأزهار، لم تكن محض اقتباس من شعراء المشرق. إن الأحداث الكبرى في الشعر لا تتم عن طريق المحاكاة والتقليد، إذ إنه عندما تنتج تجربة في الشعر (أو في أي فن من الفنون) وتنتشر على نطاق واسع، فإن ذلك يحدث، أولاً، لأن ذلك الفن نفسه كان مستعداً لذلك، ولأن أوتيك لديه

(*) قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

يتولونه كانوا قادرين، فنياً وتفسياً، على تحمل التجربة الجديدة؛ وثانياً، لأن تلك التجربة تناسب المراج، أو ترضي التوقعات والحاجات والذوق لدى جمهور الشعر في ذلك الزمن. ولذي يحدث في مثل هذه الأحوال أن يظهر شاعر أو فنان يمارس على «شعر سيطرة أقوى من سواه، ويمتلك من الجرأة أكثر مما عند معاصريه، فيحدث تجديد، يتبعه فيه عرسه من شعراء جيله (وقد يحدث هذا على يد عدد من الشعراء يعملون منفردين أو مجتمعين)، ثم تشيع التجربة الجديدة، أحياناً بعد فترة «التربُّث المألوف» كما وصفه جورج كوبر (George Kubler)^(١)، مما يؤدي إلى تحمل هذا التجديد تمثلاً هادئاً، وأحياناً دفعة واحدة، كأنه بفعل السحر. إن تاريخ الشعر العربي، في الواقع، يقدم كثيراً من الأمثلة على مثل هذه التغيرات العامة التي قد تحدث، كما أسفنا، إما سريعاً ودفعة واحدة، أو خلال فترة قصيرة من الزمن. ويجب أن يوضح هذا لنا أن الاتجاه الجديد لا يمكن أن يتم نتيجة الميل للمحاكاة عند جيل بأكمله من الشعراء، بل نتيجة قابلية في الفن واستعداد كاس به لتمثل هذا النوع من التعبير في هذا المنعطف الزمني المعين، وقد يكون التعبير في الشعر في اتجاه معين أمراً لا مفر منه. وهكذا فإن ما حسب كثيرون من النقاد ومؤرخي الأدب قصة «محاكاة واتِّباع» في الشعر الأندلسي قد لا يكون سوى علامة على أن الشعر العربي كان في حاجة إلى أن يتطور تطوراً متمثلاً في تلك المواطن من العالم الناطق بالعربية التي تشابهت فيها الحياة بوجه عام - وفي هذه الحالة في تلك المواطن «المتمدِّنة» في المشرق والمغرب كليهما، حيث ازدهرت حياة حضرية مترفة كانت جزءاً حيوياً من حصارة عظيمة مردهرة.

لقد كانت إحدى المشاغل الكبرى التي شغلت النقاد ومؤرخي الأدب الذين كتبوا عن هذا الشعر، من عرب وغير عرب على السواء، هي محاولة التعرف على مظاهر الاستمرارية والاختلاف في الشعر الأندلسي، يدفعهم إلى ذلك أن الأندلس كانت كذلك موطن أقوام ولغات عديدة. ليس ثمة من مقياس دقيق يمكن أن يحدد الحدود التي قد تكون عملت في الشعر العربي في الأندلس (وفي المشرق) بفعل ذلك التجمع العجيب لعدد من الأقوام والثقافات تحت راية الإسلام التي وُجدت بينها ولكن مهما يكن من أمر تلك المؤثرات فإنه قد تمَّ تمثيلها في الشعر، وانصهرت بروحه، وظهرت بشكل طبيعي في المصطلح الشعري العربي الخاص ولا شك أن روح الشعر، والعبارة الشعرية العربية، لم يُصبهما في ما أظن - أي تغيير جذري بفعل أية مؤثرات خارجية، على الرغم من تطورهما الدائم لمسيرة أزمنة بعينها، إلا قليلاً في القرن العشرين.

(١) انظر George Kubler, «Propagation of Things» in: *The Shape of Time, Remarks on the History of Things* (New Haven, CT; London, 1978), p. 62 ff.

ولكن الإسلام، الذي خاطب العالم بوصفه ديانة لاعرقية شاملة، لم يكن عامل التوحيد الوحيد داخل الحضارة الإسلامية نفسها؛ فقد كانت اللغة العربية عصر توحيد معادل للإسلام، وهذه مسألة ذات أهمية كبرى في دراسة الشعر الأندلسي كانت اللغة العربية قبل كل شيء لغة القرآن والأحاديث النبوية. وثانياً، كست لغة السباسة، لغة طغمة حاكمة لا ترى لغة أخرى يمكن أن تعادلها في عداها ومداهها - وهو موقف حيوي تباين خلال العصور حتى غدا علاقة تفوق للعرب ولعرب العرب على السواء - أن يتميز المرء في كتابة الشعر والشعرية راقية. وقد هوى هذا الموقف حثلاً دون أي تراخ إزاء النقاد في اللغة والدقة النحوية والتدقيق في تركيب العبارة الشعرية، وكان غير العرب غالباً هم الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية تدوين اللغة والحو. وثالثاً، كانت العربية لغة الشعر، وهو فن العرب الأعظم والأكمل، الذي احتل مكان التكريم الأكبر سلاح الدعاوة عند الخلفاء ولأمراء، سجل وقائع التاريخ، دهبان حكمة العرب جميعها، المحتفي بالأبطال والمعارك، والمعبر الأعظم عن الحب والشوق ولآلم والمرح، وأداة تمثيل الرقيق في جمال الأنوثة واكتمال الرجولة. ومع أن اللغة كانت متجذرة محضة، فقد كانت أيضاً ذات حيوية كبيرة، لذا كانت عرضة للمؤثرات واسعة لا تخضع للسيطرة الواعية وليس من السهل ملاحظتها

ويجب أن نذكر أن المؤثرات الأجنبية في الشعر العربي الرسمي (أي الشعر المكتوب بالفصحى وبمنظام الشطرين والقافية الموحدة) كانت محدودة في مداها حتى بدايات القرن العشرين. بالإضافة إلى عناصر التوحيد المذكورة، فإن الحاجة لدايمة إلى شعر المديح على امتداد الإمبراطورية الإسلامية، بما هي ذلك الأندلس، أدت إلى ظهور أنماط معينة من التناول، هدت ذات صيغ ثابتة، فاردادت مقاومتها بلعناصر الخارجية (ولو أن فن المديح نفسه قد دفع بالشاعر إلى محاولة الابتكار في نطاق الحدود الصارمة المفروضة). ثم إن الأسلوب الخاص بمنظام الشطرين والقافية الموحدة له أثر متميز أنشع خصائص شكلية غدت متجذرة في وجدان الشعراء والجمهور على السواء^(٢)، وبقيت على ذلك حتى العصور الحديثة - كما يتضح من الحركة الصاخبة الساحة التي أحاطت بحركة الشعر الحر في العربية في عقد الخمسينيات من القرن العشرين^(٣).

وهكذا، وعلى الرغم من التعيرات الهائلة في اللغة، والاستعارة وغيرها من

(٢) لا يسمح المجال هنا بمناقشة تفصيلات هذه العنصر العنصر بالتمصيل لتعريف حول

الموضوع، انظر: Salma Khadra Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1977), vol. 2, pp. 537-542.

(٣) لمناقشة كاملة حول ذلك، انظر: الصابر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٤ - ٥٧٣، ٥٩٤ - ٥٩٨.

العناصر الشعرية، كإدخال الرمزية المعقدة إلى الشعر الصوفي، فإن عناصر الإيقاع والوزن وسية النضارة إلى حد كبير، إلى جانب النظرة الأساس إلى العالم لدى الشعراء أنفسهم، لم تعرف إلا قليلاً من التغير الجذري عبر القرون. وثمة سبب آخر مساعد هذا الوضع إلى حد كبير في الشعر العربي التراثي في الأندلس. فقد كان الشعر الأندلسي مُقتلَعاً من جذوره، وعلى شيء من العزلة (إذ لم يكن شمال إفريقيا مركز نشاط شعري كبير في العصور الوسطى)، في الوقت نفسه فإنه، في «العصر الذهبي» بين القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، والخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، لم يجده تحدياً من أي شعر مهم في لغة مختلفة في محيطه المباشر^(٤) كان قادراً على أن يفرض بوجهه الخاص على الشعر الأندلسي ويؤكد أساليبه في التداول، فبدفع به إلى الابتعاد عن أساليب التداول الموروثة. وهكذا بقي الشعر الأندلسي كامل الانشغال بالشعر الشرقي، يتلقى منه الغذاء الدائم.

قبل البدء بدراسة الشعر العربي في الأندلس، من المهم النظر في بعض الأفكار التي عرضها بعض كبار مؤرخي الأدب من غير العرب حول هذا الموضوع. يرى هنري بيريس (Henri Pérès) أن «على المرء ألا ينظر دوماً إلى الأصل السببي وحده في هذه الأمثلة [الشعرية]؛ فليجب ألا يغيب عن البال أن السكان المسلمين من الإسبان في القرن الحادي عشر لم يكونوا سوى امتداد هرقلي للسكان القدامى»^(٥). حسب هذه الفرضية «يمكن متابعة تراث محلي قوي بخصائصه المميزة في كثير من المظاهر الثقافية في شعر الجزيرة الأيبيرية بفضل النظر عن اللغة المكتوب فيها»^(٦). هذا يجعل من «العرق» أساساً يقرر عملية الإبداع، ويفترض أن التقاليد الشعرية المحلية يمكن أن تنتقل بسهولة عبر الحدود بين لغات وثقافات شديدة الاختلاف وروى لا تشابه بينها إلى عالم؛ كما يوحي ذلك أيضاً تجربة الانتقال بسهولة بين مصطلح شعري وآخر من الطرف النقيض منه (ولا سيما أن المصطلح الشعري العربي يقوم على تراث شديد الرسوخ) سيما بحفظ في الوقت نفسه بخصائصه المحلية (التي تعني هنا الخصائص

(٤) لم يبدأ تأليف التراجم العالمية - البرتغالية إلا حول نهاية القرن الثاني عشر، وهي تمثل أقدم أنواع الشعر المعاني في شبه الجزيرة الأيبيرية، وقد بلغت أوجها خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر انظر «Galician Poetry» and «Portuguese Poetry» in: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, enlarged ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937), p. 20.

James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), p. 5.

الإيبيرية). إن هذه فرضية لا يمكن الأخذ بها، لأن اللغة العربية والثقافة الإسلامية لم تكن لهما أية علاقات فعلية قوية، على الصعيد الرسمي، باللغات والثقافة في شبه الجزيرة الأيبيرية.

من ناحية أخرى يزعم ليفي - پروفنسال (Lévi-Provençal) أن الازدواجية اللغوية التي شاعت بين الأندلسيين في العصور الوسطى توحي بأن هؤلاء الذين كانوا يتكلمون غالباً اللغة الرومانسية مع أفراد أسرهم واللغة العربية في المجالات العامة، كانوا ينظرون للشعر بلغة هي في الأساس غريبة عليهم، فبقيت نتيجة لذلك ثقيلة مصطنعة، نشبه اللغة المدروسة التي كان يكتبها علماء عصر الانبعاث [في أوروبا] في تقليدهم للشعر اللاتيني^(٧). تُصور نظرية ليفي - پروفنسال عالماً خُدت فيه العربية لغة ثانية، وعدا فيه العرب وغير الإسبان من المسلمين في الأندلس أقواماً اكتسبوا انزياحاً الإيبيرية من جميع الوجوه. ولا شك أنه يتضح من كتب المراجع العربية الكبرى أن المسلمين كانوا يتكلمون بعض اللغات الإيبيرية، وأن المجتمع الإسلامي في الأندلس كان ذا طبيعة مختلطة، فآثر ذلك في تطور اللغة للحكمة بين الناس. لكننا نجد كذلك سؤاً مستمراً معافى للفصحى، حيث امتدح فيها الكثير من الكلمات ذات الأصل لعربي لنقي، لكنها أندلسية محض^(٨). ونحن نعلم كذلك أن غرور الكلمات العربية الأندلسية لدالة على الأدوات والأطعمة والتداخل الاجتماعي وغيره، أي الكلمات المستعملة في الحياة اليومية، كان غروناً هائلاً. كما نجد كذلك إشارات إلى كثير من الأمثال الأندلسية الصرفة، مما يدل على استعمال اللغة العربية في السياق الاجتماعي هناك^(٩)، ونقرأ عن الاهتمام الكبير باللغة والدراسات اللغوية عند الأندلسيين، وعن الاهتمام بالشعر الفصيح والشعراء بشكل واسع لا يقل عما كان يجري في المشرق. ولا شك أن اللغة الرومانسية نضجت فعلاً إلى لغة الكلام اليومي، ولكنها لم تأخذ مكان العربية قط، بل احتلّطت بها في الكلام الدارج، ولمس الدليل على ذلك في اللغة الأندلسية اندازة التي نجدتها في الزجل، وهو من شعري أصبح ناصحاً في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، كما ملمسه في بعض خرجات

(٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٨) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ١ - عصر سيادة قرطبة (بيروت - دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٦٥ - ٦٨. إن التحقق من الجدور اللغوية لهذه المفردات يتطلب دراسة متخصصة. ولكن، بالنظر إلى بعض الاختلافات في المفردات في الوطن العربي اليوم، يشعر المرء أن بعض هذه الكلمات التي يقتصر استعمالها بالدرجة الأولى على منطقة واحدة (وقد يقتصر كلياً عليها)، قد تكون صدرت من اندماجات أصليه لقبايل عربية مختلفة نزلت في مناطق مختلفة. فكثير من هذه الكلمات مشتقة من جذور عربية أصيلة، لكنها تختلف كثيراً بعضها عن بعضها الآخر. ويمكن سرد العديد من الأمثلة عن ذلك.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٦٥ حول أمثلة على ذلك.

«موشحات» التي ترد فيها مفردات مختلطة. أما العربية الفصحى فقد بقيت لغة الدين والقانون والدولة، وفوق ذلك لغة الثقافة والشعر، المستعملة في ما يمكن تسميته بـ «الأدب الراقى». فقد كانت لغة حية ذات نمو مستمر. إن المقارنة مع مشهد الحديث وردة هنا، إذ نجد الشعر المكتوب بالعربية الفصحى اليوم قد طوّر مصطلحه الشعري من قلب المصطلح الموروث، كما كان يفعل دوماً خلال العصور ولو يَسر لهذا المصطلح الشعري المعاصر بالفصحى، وهو مصطلح واحد من حيث الأساس في جميع أنحاء البلدان العربية، أن يُدرس في ضوء المعايير اللغوية الحديثة، لتبين أنه يختلف جذرياً عن المصطلح الشعري الذي نجده في اللهجات المحكية المختلفة، ولو أن الأمر في «خالتين» لا يخرج عن كونه تعبيراً إبداعياً طبيعياً عند العرب. ويجب أن نؤكد هنا أن شعر الفصحى في يومنا هذا يعتبر عن التجارب الأصيلة العميقة لدى العرب المعاصرين في كل مكان؛ وقد كان الأمر كذلك في الأندلس فقد كان الشعراء يكتبون في مصطلح تمكسوا من تمثله غريباً، ومن الفعل معه عن مستوى عاصمي كامل.

وهذا يرد سؤال في محله. هل الشعر الأندلسي فن «حدود»؟ هل يسعنا انظر إلى شعر الأندلسي الرسمي بوصفه أدباً معزولاً، وُجد في محيط عربي، تنسرب إليه عن لدوام نسيج ثقافة مختلفة ولغة مختلفة؟ هل كان الشعر الأندلسي بشعر بالولاء نحو أكثر من ثقافة واحدة، فيطر إلى نفسه وثقافته من خلال مفهوم متعدد الأبعاد؟ هل كان ذلك الشاعر يخزن ذاكرة شعرية فيها غير الشعر العربي، وهل كان يعاني أزمة هوية؟ هل كان وهو يكتب الشعر يشغله حدود ثقافته ولغته فيتداخل مع أية تقاليد مختلفة؟ وهو إن كان يعيش في محيط ذي لغتين وثقافتين، فأي نوع من الصراع كان يعاني وهو الشاعر المسلم، وريث تراث عريق من الشعر العربي؟ هل أدى ذلك إلى واقع ذي مفهومين؟ هل كان يحس بأنه مطوق فيشعر بحاجة إلى تكوين جبهة مترابطة؟^(١٠)

يبدو لي أن الأدب الأندلسي الرسمي لا يعكس سوى القليل الذي يدل على أنه كان أدب حدود ذات هوية معزولة، بل يبدو أنه أدب كان كأنه يحسون بالاطمئنان في أوطانهم. ولأنه أدب مكتوب بلغة القوة، لغة البلاط والطبقات العليا المثقفة، فقد كان الأدب الأهم في المنطقة، يرتبط بالسلطان الرئيس لتقاليد الشعر العربي، ولا تظهر عليه آثار تلاقح مع اثنين أو أكثر من التقاليد المختلفة، لا في جالياتاته ولا في نظراته

(١٠) انظر Lyell Asher [et al.], *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*, edited by Robert Merrill (Washington, DC: Manosneave Press, 1988), pp. 47-58, and «Minor Literature and the Deterritorialization of Language», in: Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1989), pp. 116-123.

الأساس إلى العالم. ومع أن شعراء الأندلس كانوا يعيشون في محيط دي لغتين وثقافتين، فإنهم كانوا يكتبون بهدف واضح، لا يدعو إلى الشعور بوجود محاولة دفاعية من جانبهم للتوكيد على توجه ثقافي مختلف، أو التناقص مع أي أدب غير عربي في أي مكان.

إن اصطلاح «الأدب المنزلي» يجب ألا يؤخذ على أنه ينطوي على حكم قيمي؛ بل إنه يشير إلى وضع هذا الأدب ضمن حدود تراث أدبي أكثر شمولاً. مثل هذا الأدب يعتبر في العادة من خبرة جماعية لا شخصية، وهو شديد الارتباط بالسياسة^(١١). وهو يطمح كذلك إلى توكيد هويته باستخدام لغة «على درجة عالية من الانعزالية»^(١٢) أي أنها تتضمن خصائص لغوية تعكس وضعها المعروف. وإذا استخدم الأدب مثل هذه اللغة «يطلب أن يُلاحظ انهماكان مترابطان: تراجع وخسارة في الأشكال الصرفية والاشتقاقية؛ وفي الوقت نفسه توسع عجيب ذو أثر مثقبة، وميل نحو المبالغة اللغوية والتضخيم»^(١٣).

إن انشغال الشعر الأندلسي بالصراع السياسي الخارجي مع «الآخر» وهم الإسبان في هذه الحالة، يكاد يشبه انشغال الشعر في المشرق بحروب البيزنطيين المستمرة مع العرب، كما أحسن التعبير عنها عدة أجيال من الشعراء مثل أبي تمام (؟ ١٨٨ هـ/ ٨٠٤ م - ٢٣٠ هـ/ ٨٤٥ م) والبحتري (٢٠٥ هـ/ ٨٢٢ م - ٢٨٤ هـ/ ٨٩٨ م) والمتنبي (٣٠٣ هـ/ ٩١٦ م - ٣٥٤ هـ/ ٩٦٦ م). وبوجه عام لا نجد في الشعر الأندلسي الرسمي أي أثر لقلق سياسي لشعب منعزل محاصر؛ ومن المؤكد أنه لم يكن أدب حصار يتطلب الحاجة إلى التكاثر. فقد كان الشعراء في الغالب في صراع بعضهم مع بعضهم الآخر، ومع الحكام في بعض الأحوال. وقد كان الشعر الأندلسي لا يخترن سوى ذاكرة الشعر العربي في المشرق، مؤكداً بشكل انتقائي أو عشوائي على هذه الفترة أو تلك، أو على هذه فترات معاً، فيدين بالولاء لذلك الشعر. وكان الشعر الأندلسي نفسه مشرباً بدرجة عالية من الحنين إلى اللغة الأم في المشرق، وعلى الرغم من جميع محاولات الكتاب للتوكيد على الإبداع الأندلسي، فقد تخلف شعور كامن بالقص تجاه تلك اللغة الأم. ولش كان ذلك لشعر يكشف عن أية أزمة في الهوية، فإن ذلك لا يقع إلا في حدود موقفه تجاه المشرق؛ ولئن كان ثمة من علامة على «أدب حدود» في النتاج الأدبي الأندلسي الرسمي، فإن تلك الحدود هي أصوله الخاصة، حدوده هو، لا الأصول

Bogue, Ibid., p. 1.6.

(١١)

الذي ينقل عن كامكا في "Max Brod, ed., *The Diaries of Franz Kafka, 1914-1923*, translated by Martin Greenberg with Hannah Arendt (New York: Schocken Books, [1948-1949]).

Bogue, Ibid.

(١٢)

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

الايبيرية. إن الجهد الأكبر للشعر الأندلسي يكمن في طموحه للبقاء ضمن حدود الشعر العربي الموروث، لا أن يتخطاها، لا أن يعقد، من خلال علاقاته الثقافية المزدوجة أياً من «الأشكال الصربية والاشتقاقية» في أصوله الشعرية. ولحق أن الخصائص الكبرى في هذا الشعر المشرقي قد تم الحفاظ عليها بنجاح، ولكن كان لا بد للجهد أن يستتبع كذلك محاولات دؤوبة في «المبالغة اللغوية» و«الاستغاضة والتعقيد»^(١٤) في التعبير، وفي تلك الحيوية الفياضة والتأكيدية الحارمة، بعبارة فرانتز كافكا (Franz Kafka)^(١٥)، التي تمير أدباً يجهد على الدوام لإثبات نفسه. وقد دار الصراع حول أصالة الموشح، وهو التجديد الأندلسي الحق، الذي يعكس ازدواجية اللغة والحضارة. وهكذا ظهرت تجربتان في آن معاً، الأولى تكاد تكون مُستعبدّة في ولائها نحو الأصل، مقيدة بمبادئه وأفضليته، والثانية تتكيف بشجاعة نحو محيطها المباشر، وتعيّر عن نفسها بتلك الأغاني المشدّبة السهلة على ما فيها من تعقيد في الشكل، وجنوح في الأسلوب، وتحول في بنية الجملة والإيقاع، ومغامرة في اللغة (ويكفي أن نجد في اختلاط العربية بلغة الرومانس في بعض المخرجات ما يصور هذا الفن المعقد) لكنها تبقى أندلسية بالدرجة الأولى. إن هذا التداخل العربي - الأيبيري قد جرى، على ما يبدو، في حين، من دون أزمة هوية ظاهرة، ربما لأن هذه الأشكال الشعرية قد ترتبطت مباشرة بالموسيقى، فاعتبرت منذ البداية من الشعر الخفيف الذي يتناسب العناء، ولم ينظر إليها على أنها تنافس الشعر الرسمي - وهو فصل حاد بين الأنواع الشعرية ما يزال قائماً في البلدان العربية حتى يومنا هذا.

ومع ذلك، فإن ملاحظة لبني - بروفنسال الدقيقة حول وجود بعض الكلمات والتعابير لغربية في الشعر الأندلسي تستحق نظرة خاصة في هذا المجال. إن القارئ الذي ألف الانسياب والتأغم في الشعر العربي المشرقي لا بد له أن يلاحظ منذ البداية شيئاً من الوعورة في اللغة، وهدم التناسق في الأسلوب^(١٦)، وميلاً إلى الغريب في كثير من لشعر الأندلسي. وأحسب أن أحد الأسباب وراء هذه المظاهر أن الشاعر

(١٤) المصطل نفسه، ص ١١٨.

(١٥) يرى كافكا، وهو يهودي ألماني يعيش في براغ، أن ذلك يسير «الأدب الصغير» أي الأدب المكتوب في سياق ثرات أدبي أكثر شمولاً. مشكلة الشعر الأندلسي أنه كان مدفوعاً على الدوام إلى مناصرة الشعر المشرقي (مما أدى إلى إظهار الخصائص التي يتحدث عنها كافكا) لكي يثبت تميزه الخاص.

(١٦) وقد لاحظ في القرن السابع للهجري/ الثالث عشر الميلادي ابن سعيد الأندلسي أو المغربي في أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، ربايات الميززين وخليات المميزين، حقه وخلق عليه محمد رضوان الداية، التراث الأندلسي، طبعة حديثة (دمشق - دار طلاس للدراسة والتوجه والشر، ١٩٨٧) ينقل عن الشاعر محمد بن حمير (٤٢٢/٤٧٧هـ/ ١٠٥٦ - ١١١٣م) ما موّاه أن ابن حمير قال إنه لم يجد لدى شعراء لأندلس فاعية قصيدة واحدة بلغت من السلامة في أسلوبها الحد الذي لا تجد معه تنافراً في أحد أبياتها ما عدا قصيدته (ابن حمير) التي يمدح بها المعتضد بن عباد. وهذا قول فيه مبالغة، لكنه يشير إلى ما ذكرته سابقاً.

الأندلسي لم يكن شديد التمكن من العبارة الشعرية التي كان الشاعر المشرقي يمتلكها بشكل غريزي - لا بسبب ازدواجية اللغة التي سبق الحديث عنها، بل لأن الشعر في الأندلس قد عانى من انقطاع طويل عن تقاليد في المراحل المبكرة من الفتح الإسلامي لشبه جزيرة إيبيريا، لأن القادمين الجدد اجتهدوا في بناء مجتمع إسلامي بكرر وإرساء أسلوب جديد في العيش والتعامل؛ ثم بعد أن أسسوا وأقاموا دعائم الحياة الجديدة عد توسع الثقافة أن تنتعش. وقد بدأ ذلك بدرجة محدودة في عهد أول أمراء بني أمية، عبد الرحمن الأول الداخل (الذي حكم من ١٢٨هـ/٧٥٦م إلى ١٧٢هـ/٧٨٨م) ولكن على الرغم من اهتمام هذا الأمير شخصياً بالشعر والثقافة (إذ كان هو نفسه شاعراً) فإن النشاط في هذا المجال بقي متردداً، حتى إن الشعراء الأندلسيين بعد جيلين أو ثلاثة لم يعد لديهم السيطرة الثقافية على التقاليد الشعرية الموروثة نفسها التي كانت لدى بطرائهم في المشرق. إن مسألة التقطع في استمرارية التقاليد لفنية هذه تستحق نظرة فاحصة. وأنا إذ لا أقول إن الأدب يسير حسب خطة منتظمة تؤدي إلى مسار مستقيم منظم، أرى أن أهمية الاستمرارية مسألة تستحق التوكيد. إن التطور المفرد والمتوقع في كثير من الأحيان للمدارس الأدبية والأنماط المهيمنة ليس هو الاتجاه الوحيد الذي لا بد للتراث المتواصل أن يتبعه، لأن ذلك التطور يمكن أن يتم بتحويلات مفاجئة مثل تفرعات الأنماط^(١٧) بشكل غير متوقع، أو تطرفات غير منتظرة في الموضوعات والأساليب... الخ^(١٨) ومع ذلك، من المهم ألا يحدث انقطاع في تواصل هذا التراث لأمة فترة من الزمان، فلا يفصل عن الذاكرة المباشرة لجيل جديد من الشعراء والكتاب.

لقد سبق للشعر العربي أن عرف مثل هذا الانقطاع مع ظهور الإسلام، عندما طمس الشعر أمام رفعة القرآن الذي انتزع إعجاب العرب بما فيه من نفيس الصفات الجمالية والأدبية. وعندما اتهمت قريش النبي الكريم بأنه شاعر مبتذل، حل القرآن عن الشعر^(١٩)، حتى فقد الشعر منزلته الأثيرة خلال عهد الخلفاء الراشدين. إن هذا الانقطاع (وهو انقطاع نسبي) الذي دام أربعين سنة وحسب (انتهت عندما تولى الأمويون الحكم وشجعوا الشعر والشعراء، خلعة لأغراضهم السياسية) كان كافياً لبعض كبار الشعراء الأمويين الذين انتقلوا إلى دمشق وبعض المدن الجديدة مثل البصرة

(١٧) مثال ذلك اختراع القامات وهي بعض الشطرنج في أثر مسجوع «دور حول شحمية المعنال

(١٨) مثل ذلك ما شاع من شعر «الطرديات» في العصر العباسي في المشرق، وقصائد الأعرار والحداث «النزويات» والزوجيات» التي غدت واسعة الانتشار في الأندلس (بعد أن كانت قد بدأت في المشرق)

(١٩) «والشعراء يتبعهم الغاويون - ألم تر أنهم في كل وادٍ يجمعون - وأهم يقولون ما لا يفعلون»

القرآن الكريم، «سورة الشعراء» الآيات ٢٢٤ - ٢٢٦.

(التي بنيت عام ١٤هـ/٦٣٦م) والكوفة (التي بنيت عام ١٧هـ/٦٣٨م) نكي يستنوا فهم بعض التقاليد الشعرية التي سبقت ظهور الإسلام. فهم، على سبيل المثال، لم يدركوا تماماً بعض تقاليد الصحراء التي تعكس طبيعة الرمز والنموذج الأعلى في الشعر الجاهلي. فالتدهور التلقائي في هذه التقاليد شديد الوضوح عند شعراء من أمثال المرزوق (٢٤هـ/٦٤٥م - ١١١هـ/٧٢٩م) وهو من أهم الشعراء الأمويين، وهذا مثال واحد وحسب^(٢١) أما الانقطاع في التواصل الشعري في بواكير الفترة التي أعققت فتح الأندلس فقد امتد لمرمن أطول بكثير، مما نتج عنه اعتراش أكبر لدى شعراء فقدوا سيطرتهم التلقائية على العبارة الشعرية. ويجب أن نذكر كذلك أنه عندما حان الوقت لإنعاش الشعر في شبه الجزيرة، لم يكن للشعر العربي في الأندلس من جذور مباشرة يعود إليها، لكنه في المشرق، عندما أعاد إليه الأمويون اعتباره السابق، سرعان ما بدأ بالتطور في المراكز الكبرى لدار الخلافة، واستطاع الشعراء أن يستحضروا ذاكرة شعرية غنية لم تكن غائبة تماماً، بل كانت مُغَيَّبة إلى حين، إنه لصحيح أن بعض الإشارات

(٢١) في الشعر الجاهلي، وكذلك عند الشاعر الأموي دي الرقة (٧٧ - ١١٧هـ/٦٩٦ - ٧٣٥م) الذي نشأ في صحراء الذهب إلى الجنوب الشرقي من نجد، وكان على اتصال مباشر بالشعر الجاهلي وتقاليد، نجد «رحلة الصحراء» ترمز ومرأً بلياً إلى الرحلة القسوة في الحياة على الأرض، إذ يصف الشاعر الحرارة اللاهبة في شمس الظهيرة والوحشة والمخاطر في الليل المثلث السواد، التي بالأصوات الغريبة والأشباح المزعجة يلقاها مع هذا نجد المرزوق يقدم معالجة مبهمة لهذه «الرحلة الصحراوية» التي نجى أحياناً هزقة عن معاد الأصيل ومبنورة. ففي قصيدة يمدح بها بلال بن أبي بردة، حاكم البصرة، حيث كان الشاعر نفسه يعيش، يذم أن قد أهلك ماكن في الرحلة «الطويلة القسوة» إلى البصرة نفسها انظر أبو فراس هماد بن غالب المرزوق، ديوان المرزوق (بيروت، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٦٥ (وهذا أحد الأمثلة الكثيرة في شعره). ومن الطريف أن نعلم أن ذا الرقة، وقد يكون أهم الشعراء الأمويين، لم يكن يمدح «الصحراء». فقد كان الفحول هم كبار شعراء العصر الذين يشتهرون بالقدرة على الإبداع في أربعة موضوعات هي التي تميز الشاعر المحسن: «نفسه، والمديح، والهجاء، والوصف» انظر Salma Khadra Jayyusi, «Umayyad Verse», in: *The Cambridge History of Arabic Literature* (Cambridge; London; New York, Cambridge University Press, 1983), vol. 1 *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, p. 428.

من بين هذه الموضوعات كان ذو الرقة يارماً في الوصف وحده. فاعبر ربح شاعر. وعندما مال ذو الرقة المرزوق لما لم يكن معدوداً بين الفحول، أحله المرزوق وكان أكبر منه سناً «لأنك دائم البكاء عن الأطلال» وتفضل وصف الإبل والصحراء. انظر أبو عبد الله محمد بن عمران المرزوقي، الموشح، تأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد الجبوري (القاهرة) دار نهضة مصر، ١٩٦٥، ص ٢٧٤، وانظر أيضاً. للمصدر نفسه، ص ٢٧٢، عن رأي جرير المدمر به ومن الواضح أنه قد حدث خلل في مفهوم الشعر معه في هذا العصر الشديد الغم من العصر الجاهلي للمريد حول الموضوع، انظر Jayyusi, «Umayyad Verse» pp. 401-402 and 427-428.

ومن الطريف أن كثيراً من شعراء الأندلس حاولوا أن يبقوا غلصين لهذه المظالم الأربعة في الشعر الجيد

والرموز الجاهلية الرهيفة ضاعت على الشعراء، لكن الذي لم يضع هو مسح العبارة الشعرية ونمساكها. لذلك غدا معقدور الشعراء أن يستمدوا قوة وطلاقة من هذه العبارة الشعرية التي وجدوها من جديد، وحاولوا في الوقت نفسه، تكييفها لتلائم طريقته الحياة الجديدة. والواقع أن الشعر غدا بالغ الحيوية في الفترة الأموية، لانتشار استخدامه، لا سلاحاً سياسياً بيد الخلافة وحسب، بل مصداً رئيساً للمعرفة اللغوية كذلك، يتطلبه علماء اللغة والدين، حتى غدت الحصيلة الشعرية المتراكمة في المشرق تنامي مع الزمن. أما في الأندلس، من ناحية أخرى، فقد كان ثمة شعور أن الأدب والشعر قد انقطعاً قليلاً عن أصولهما، ولم يجعل بهما كبار الأدباء في المشرق. فمراكز الأدب في المشرق، حيث ينشط أكابر الشعراء والنقاد، ويحدث الجدل حول الإبداع الشعري، كانت مراكز قصية، مشغولة بما يتكاثف فيها من إنتاج، وغير معنية كثيراً بالنشاط الأدبي في الأندلس، حتى عندما صار ذلك النشاط مرموقاً. ولا شك أن قراءة الشعر الأندلسي تحمل على الإحساس بأن ذلك الشعر كان يخضع طوال تاريخه لصراع كبير. فهو شعر ولد من تراث عظيم لكنه انفصل عنه بشكل ملموس، وبقي يحنّ إليه حنيناً بالغاً، غير أنه شعر يشتم كذلك بالتناقض، وهو تناقض ينعكس في ذلك الجهد الدؤوب الذي كان يبذله الشاعر الأندلسي لكي يتغوّق على نظيره المشرقي، وهو ما يفسر الميل لدى كثير من الشعراء إلى أن يعودوا إلى جذور اللغة، ويحاولوا جهدهم الإحاطة بالشوارد والأوابد والغريب فيها، وما حفلت به من مفردات غير مألوقة وقوافٍ نادرة.

ولكن يجب أن تسارع إلى القول إن هذه العزلة قد خففت منها الاتصالات الشخصية، وتبادل العلماء والشعراء واستيراد الكتب، وقد جرى ذلك كله على نطاق واسع، وخصوصاً منذ نهايات القرن الثالث للوجود الإسلامي في الأندلس. ويعزو الباحثون أهمية كبرى لإقامة أبي علي الفاي في الأندلس، وما حله معه من كتب، وما يقال عما نشره من معرفة أدبية. فقد وصل الفاي إلى الأندلس عام ٣٣٠هـ/٩٤١م، ربما، حسب ما يرى الدكتور إحسان عباس^(٢١)، بناء على دعوة من الحُكْم المستنصر عندما كان ولياً للمعهد، وكان ما يزال في الأندلس في عهد الحُكْم (٣٥٠ - ٣٦٦هـ/ ٩٦١ - ٩٧٦م) الذي كثره وعامله باحترام بالغ (وقد كتب الفاي للحُكْم كتابه الشهير الأمالي في الزهراء) ويبدو أن وصول الفاي كان:

يمثل نهضة في الدراسات اللغوية والأدبية في الأندلس. وأثر الفاي في الأندلس بحاجة إلى دراسة مستقلة... ولكن يكفي أن أشير هنا إلى كثرة ما هاجر معه من كتب إلى الأندلس، فيها من الدواوين عدد جَمٍّ وبخاصة دواوين الجاهليين

(٢١) عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ١، ص ٤٤.

والأمويين والمجموعات الشعرية الملهمة كالمفضليات وشعر الهذليين والنفائص، فما أدخله من دواوين الشعر: شعر دي الرقة وعمرو بن قميصة والحطيئة وجميل [ابن معمر] وأبي النجم والساعة الديلمي وعلقمة بن عبدة والشماخ والأعشى وعروة بن الررد والساعة الحمدي وكثير عزة والأخطل، وغير هؤلاء كثير^(٢٢).

كان الحكم المستنصر راعياً للثقافة في شتى فروعها؛ فقد جلب أعداداً كبيرة من الكتب من المشرق (ويقال إنه كان يمتلك مكتبة هائلة تضم ٤٠٠,٠٠٠ مجلد) وكان متحمساً لتشجيع الحياة الثقافية الناشطة، يدعم الشعراء والعلماء، ويكلف هؤلاء شخصياً بتأليف الكتب، موجهاً أكثرها نحو الأدب والحياة الثقافية في الأندلس، معبراً بذلك عن روح وطنية أندلسية أصيلة، وروية عميقة لتوكيد الثقافة لأندلسية نفسها، إضافة إلى التنافس مع المشرق العربي.

من الواضح أن الشعر الأندلسي لا يكشف عن أي تسرب فعلي من اللغات الأيبيرية المحيطة به (والواقع أن الشعر العربي له تاريخ من التماسك الشديد والمقاومة، بما وقر له الحماية والاستمرار). إن الذي يُصعب الشعر النفكك في بنية جُله، والضعف في تراكيبه، والنشئت في عبارته الأدبية، والاضطراب في منطقته النغلي، والأمر الأخير يرتبط بالنظرة الأساس إلى العالم لدى شعب بعينه، لكن هذا لم يحدث للشعر الرسمي في الأندلس، الذي تجبرت عبارته بالابتكار غالباً، وبالإحكام دائماً، ليس فيها ما يدل على ضعف أساس. ثم إنني أرى أن التراث الشعري في الأندلس، إن لم يكن غريباً قدر ما كان عليه الشعر في المشرق، فإنه لم يكن عميق التأثير بنظرة مختلفة إلى لعالم، كانت لدى المحيطين بالشاعر من غير المسلمين فقد بقيت المتطلبات الموضوعية نفسها في الجند من شعر المشرق^(٢٣) على حالها، مع ما يشع ذلك من نظرة إلى لعالم؛ وقد ظهر الكثير من شعر المديح، كما استمر المخمر والهجاء؛ وشعر الوصف، وهو العصر الرابع الذي اشترطه النقد القديم لفحولة الشعر، وقد تكاثرت هو الآخر في تطور مبدع، كما سئرى.

وربما كان أهم جنوح للشعر الأندلسي عن مسار الشعر في المشرق هو ضعف عنصر الحنين فيه بالنسبة إلى الشعر المشرقي - ويتضح هذا القصر حتى عند شاعر شديد التعبد بالتقديم مثل ابن هاني، على ما يتوهم في عبارته من حماس للعقيدة

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥ انظر أيضاً: أحمد عيكل، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٦٢)، ص ٢٠٦، ومحسن حماد الدين، أبناء بغداديون في الأندلس (بغداد: مكتبة النهضة، [١٩٦٢])، حيث نجد مقطعاً مقلداً من الشاعر، ص ١١ - ١٢.

(٢٣) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢٠).

لشعبية (وهر حماس يحتل دائماً باعتصر الحنين العميق في شعر الشيعة في المشرق).

إن طبيعة هذا الحنين هي من طبيعة الشعر التراثي نفسه انحدار إليه من جاهلية وكان يتعدى من حياة التنقل في الصحراء، من وحدة الإنسان وما يحكمه من مواقف مستمر، من فقدان مفاجيء لأشياء عزيزة على القلب: العزة والحرية بعد هزيمة في غزوة مهاجرة، الحب، الأشياء الحميمة. وكان ثمة كذلك التنقل الدائم الشامل في مدارك فعل الترحال والانتقال في طلب الكلا. ثمة صوت معذب في الشعر القديم، فيه ثمرق ومعاناة، وارتعاش على حدود الحياة والموت، دائم الوعي بثقلات الزمن، وبمخاطر الوجود ومخارقه. لكن شيئاً من هذا لا يصدق على الشعر الأندلسي، على كثرة الحروب والاضطرابات. وعندما حلت المآسي في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي وبعده)، وعم اضطراب مفاجيء مروع في وجود كان ينعم بالوفرة والشمس، استجاب الشعراء للأمر بأساليب واضحة المعالم. يصف ابن شهيد الصكك والكهوس الذي نزل على قرطبة أيام الفتنة بين ٣٩٩ - ٤٢٢ هـ / ١٠٠٩ - ١٠٣١ م ويندب ابن اللبنة أفول نجم صديقه القديم وراعيه الملكي المعتمد بن عباد ويكتب الرندي مرثيته الكبرى حول صياح قرطبة؛ لكن أسى هؤلاء الشعراء ملموس، محدّد وشديد الوضوح في ما يشير إليه، يرتبط بموضوع الرثاء المحدّد، والحنين فيه ينتج من نحو حدث معين أو مكان معين. أما في المشرق العربي، من الناحية الثانية، فقد تبقى في الشعر صوت صحراوي شجي، مثل ماي وحيد، وما يزال يوجد في هذه الأيام، لا في الأغاني الشعبية في جبال لبنان وفي بطاح الأردن وكشبان العراق فحسب، بل حتى عند شعراء الطليعة المعاصرين. ثمة الكثير من الحنين والحنون يسري في تضاعف الروح العربية في شتى مظاهرها؛ والواقع أن الروح العربية طالت غيبها الحنين واستعادتها الذكرى. لماذا لم يكن الأمر كذلك في الأندلس؟ أحدث ذلك في المشرق العربي بسبب استمرارية التقاليد الشعرية إلى جانب التقاليد الاجتماعية، والتوصل غير المنقطع في الحوافز (الموتيمات) منذ العهد الأموي؟ أكان السبب أن الذاكرة الأندلسية قد أصابها نقطاع كامل عن حياة الصحراء وروحها الباقية، بينما كان أغلب الشعراء الأندلسيين مرتبطين بأسلوب حياة حضري؟ أكان السبب أن «اللذة» كانت مطلقاً يمكن نواله هادة في مدن الأندلس المزدهرة، التي كانت تزخر بالخولري والعلماء (إذ كان عشق العلماء مشتهراً كذلك) إلى جانب أنواع أخرى من اللذات؟ مهما يكن السبب، فإنني لا أحد في هذا الشعر لوعة الروح، وضياح نفس الشاعر والعطر الذي يبقى أبداً دون ارتواء. فالكثير من الشعر الأندلسي هو شعر ارتواء وشبع ورضا؛ شعر فراغ وراحة لدى شعب منغمس في تجربة يكشف عنها برسمها بكلمات مشتبكة مروقة.

كان في المشرق شعراء حضريون مثل ابن المعتز (٢٤٩ - ٢٩٦ هـ / ٨٦١ - ٩٠٨ م) والصوبري (المتوفى عام ٣٢٤ هـ / ٩٣٩ م) فعلوا فعل الأندلسيين، لكن الشعر العباسي، بما فيه شعر هذين الشاعرين، ينطوي على مسحة من الحنين غير خافية - ويصدق هذا

حتى على أصلب الشعراء عوداً، أبو العلاء المرزي (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ / ٩٧٤ - ١٠٥٨ م). إن الذي نلمسه مباشرة في الشعر الأندلسي هو هذا الجبور الخالي من الميوعة، سهجة بالحياة تكاد تكون وثنية. والواقع أننا نجد مثل هذا عند المشرقي أبي نواس (١٤١ - ٢٠٠ هـ / ٧٦٠ - ٨١٦ م) في أشعاره عن الحب والخمر، لكن في هذه اندفاعاً أكثر، وحماساً أشد، وبهجة بالحياة أعمق؛ تكشف في الوقت نفسه عن رؤيا في الحياة أبعد عوراً، وإدراكاً أشد دقة لما فيها من خديعة كثيراً ما بحث على تشاؤم، كما قد يقان، جعله يحس بترتص الموت في مطاوي المجهول، حتى غدا فرحه في النهاية ممزوجاً في بعض شعره بهذا الإدراك.

إن ندرة وجود الميوعة العاطفية في الشعر الأندلسي لهو مما يسترعي الانتباه فعلاً، لكن الإحساس بعذر الحياة الكامن في مطاوي المرح والغبطة، والشعور بالحرمان حتى في لحظات الحب، وهو مما يشير إلى التغيرات الدائمة في الحياة، أمر يندر وجوده عادةً في ذلك الشعر.

ثانياً: تطور الشعر الأندلسي في العصر الذهبي

كان أعظم عصر أدبي في الأندلس قد بدأ في عهد الحجابة، أي عندما كان المنصور (الذي حكم من ٣٦٦ - ٤٣٩٢ هـ / ٩٧٧ - ١٠٠٢ م) وابنه المغفر (الذي حكم من ٣٩٢ - ٤٣٩٩ هـ / ١٠٠٢ - ١٠٠٨ م) يمسكان برمام الأمور في عهد الخليفة الأموي هشام المؤيد (الذي حكم من ٣٦٦ - ٤١٦ هـ / ٩٧٦ - ١٠٠٩ م) واستمر التطور الشعري خلال سنوات الفتنة وحكم الطوائف. وفي ذلك التاريخ كان كبار الشعراء في العصر العباسي في المشرق أمثال أبي نواس وأبي العتاهية (١٣٠ - ٢١٢ هـ / ٧٤٨ - ٨٢٨ م) وأبي تمام والبحتري وأبي الرومي (٢٢١ - ٢٨٣ هـ / ٨٣٧ - ٨٩٩ م) وابن المعتز والصنوبري والنسيب. قد طعموا منزلة أسطورية، بينما كان المرزي في ذلك الحين يؤكد أصالته. كان هؤلاء الشعراء قد أعنوا الشعر العربي كثيراً من خلال تجديدهم اللغوية والمجازية والموضعية، كما كان ثمة العديد من أمثلة الخروج عن المألوف، بطريقة أبي تمام في تدوير اللمعة وبنية الحملة والمجاز، وميل ابن المعتز إلى أوصاف الطبيعة، وطريقته الغدقة في دمج أنواع الصور، وبخاصة البصرية منها (الألوان ووصف الأهرار بدقة، .. إلخ) والشمسية (المطور)، واستخفاف المرزي الشعر للتعبير الماورئي والمسلمي، وبعد ذلك بقليل ظهور المتصوفة الكبار بمرزيتهم الشديدة الطراوة (بعد فيها من تبادل الأحاسيس واعتناق مبدأ وحدة الوجود... إلخ) عدة قرون قبل الرمرمين الهرسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين - كل هذه التجارب قد غيرت الكثير من مواصفات الشعر العربي بشكل حاسم، بما في ذلك الشعر الأندلسي.

ونلاحظ أن ما يزيد عن قرون ثلاثة من الوجود الإسلامي في الأندلس قد

بلغت أوج نضجها في فترة من أكثر فترات التاريخ الأندلسي اضطراباً، هي فترة الفتنة، وما حثفته من فوضى ورعب، وبعد ذلك في عهد ملوك انطونيم، الذي اشتمل أيضاً على كثير من التفتك والاضطراب. لكن الفن لا يشترط فيه أن يكون انعكاساً مباشراً للأحداث الخارجية، وبخاصة في عناصره الفنية والجمالية التي تمثل حياتها الخاصة. فالفن مسألة تراكمية، تبالغ تقنياته غايتها عندهم تجتمع لها جميع الوسائل لخدم إنتاجاً أكثر تعقيداً، أو على الأقل مختلفاً.

١ - يحيى الغزال

كان يحيى بن حاكم الجياني الملقب بالغزال (١٥٦ - ٢٥٠هـ / ٧٧٥ - ٨٦٤م) واحداً من كبار الشعراء في عصر الإمارة، يعكس شعره ميلاً واضحاً لاستعمال لغة مبسطة وموقفاً غاية في الألفة والحمية، ولا سيما في اهتمامه بالحوار - كما يعكس ميل الشعر الأندلسي نفسه في ذلك الوقت إلى المباشرة وعدم الافتعال، مصوراً تداخلات الحياة اليومية.

واقوع أن ذلك كان على النقيض من تجربته الرسمية مع السلطة التنفيذية في الأندلس، التي أسبغت عليه صنوف التكريم (فقد عُيِّن في مناصب عليا ثم أرسل سفيراً إلى البلاط البيزنطي في القسطنطينية)؛ ومع ذلك فإنه على الرغم من مركزه المرموق، لم يكن متكلفاً في شعره، بل كان يكتب بثلاثية وبسطة شديدة في الغالب:

قالت: أحبك! قلت: كاذبة	عُزِّي هنا من ليس يُلتَفِدُ
هذا كلام لسك أقبله	الشبيخ ليس يحبه أحد
سيان قولك ذا وقولك إن (م)	الريح نعهدها فتتبعد
أو أن تقول: البار باردة	أو أن تقول: الماء يثقل

ويتضح من شعره أن انهماكاً جديداً كان يحاول أن يثبت نفسه في الشعر الأندلسي، انهماكاً أندلسياً حديثاً أصيلاً يميل نحو البساطة، ونحو نوع من الخطاب أكثر شخصية وحمية، بعيداً عن فخامة الأسلوب والإمعان في البلاغة (اللذين نجدهما) في موروث الشعر الشرقي:

وخبرها أبوها بين شيخ	كثير المال أو حديث فقير
فقلت: حطتا خسف وما إن	لأرى من حظوة للمُسْتَخِيرِ
ولكن إن عزمت فكل شيء	أحب إلي من وجه الكبير
لأن المرء بعد المقر يُقَرِّي	وهذا لا يعود إلى صغير

وحتى في الشعر التأملي، حيث يلجأ الشاعر عادة إلى مستوى أعلى من اللغة، يبقى المرء على الوتيرة نفسها، مما يذكّرنا بالشعر التأملي عند أبي العتاهية. وكان

لأسلوب العزول المبسط أن يجد سبيله إلى شعر ابن عبد ربه، ولكنه لم يلع الصبح
فيؤثر بشكل حتمي في الشعر الأندلسي عموماً. هنا تظهر للعيان قضية مهمة هي
التصور الأدبي، فإن العارق بين هذا النوع من الشعر السلس البسيط الحميم، وبين
الشعر المفرد في بلاغته وخطابيته، كما نجد عند ابن هانيء بعد ذلك بقرن من
الزمن، لهو عارق لا يمكن تحطيه، وهو يدعو إلى مزيد من البحث لتفسيره. كان
العزل يتفاعل تلقائياً مع تغير المزاج واللغة في عصره في الأندلس، ومع أنه كان
واسع المعرفة بطرائق موروثة الشعر القديم، فإن معدن فكره كان من الحدائث بحيث لم
يتقبل أي شغل جاد بتجارب عتيقة ليس لها كبير علاقة بواقع الحياة الأندلسية في
عصره. والدكتور إحسان عباس على حق إذ يعدّه أهم شاعر في عصر الإمارة^(٢٤).
إن تأثيره بوصف الخمرة عند أبي نواس وأثر حياة الخانات لا يبدو أنه عبّر من ضابع
البساطة في أسلوبه.

غير أن الشعر في الأندلس خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة/ الثامن والتاسع
للميلاد يعكس أساليب متباينة قسمة عودة إلى البلاغة القديمة في شعر مؤمن بن سعيد بن
قيس، وفي شعر مجيب القلقاط، وكلاهما من شعراء القرن الثالث الهجري/ التاسع
الميلادي. وحتى شاعرة مثل حسانة التميمية (القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد) براها
تظهر صدى بالبلاغة والسبك في شعرها. إن هذا التناثر في الأسلوب عند شعراء العصر
نفسه في الأندلس سيغدو ظاهرة تكاد تكون مستديمة، لا محض تجربة خاصها الشعر
لعربي في الأندلس في عهد معين، كما سعرض له في سياق هذا البحث.

٢ - ابن عبد ربه

كان أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه القرطبي (٢٤٦ - ٣٢٨هـ/ ٨٥٨ -
٩١٠م) واحداً من كبار الشعراء، وقد عاش في عصري الإمارة والخلافة حياة شهدت
عهود أربعة من حكام بني أمية، ونال حظوة عندهم جميعاً. كان واسع ثقافة، متبحراً
في عدة فروع من المعرفة تشمل الفقه والتاريخ واللغة العربية وآدابها. ويبدو انشغاله
العميق بشعر المشرق وثقافته الواسعة في قصائده الكثيرة التي عارض بها شعراء
المشرق، كما يظهر في كتابه الموسوعي عن الثقافة العربية وآدابها (والمشرقية منها
بخاصة) وهو كتابه الشهير للعقد القريب^(٢٥).

(٢٤) عباس، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٥) يومي ابن عبد ربه قبل وصول أبي علي القتالي إلى الأندلس مستعين، مما يشير إلى انتشار الأدب
المشرقي بين أهل الأندلس، علماً بأن المؤلف لم يرحل إلى المشرق قط. ومن الجدير بالملاحظة كذلك استعانة
العقد في المشرق. فصدما نظر فيه للصاحب بن عباد حاكم أصبهان في أواسط القرن الرابع الهجري/
العاشر الميلادي، الذي كان يأمل أن يجد في الكتاب صورة مفصلة للأدب الأندلسي، عبر عن حيرة أمل =

لكن الذي يعنينا في هذا البحث هو المستوى الفني في شعره وموقعه في مسار التطور في الشعر الأندلسي. وكان وراء شاعره تراث قلق من الشعر في عصر الإمارة وما سقاه، حيث انتشرت أساليب عديدة. فباستثناء العزال، وكان أقرب السابقين رماً إليه (وهو شاعر لم يصلنا من شعره إلا القليل)^(٢٦)، عكس الشعر الأندلسي طرائق مختلفة ودرجات متنوعة من القدرة على التجديد كان الكثير منها، في الواقع، حتى بين أغلب المحدثين، يميل بين الحين والحين إلى العودة إلى الحذور القديمة المثبتة - وهو ميل سوف يميز الشعر الأندلسي الرسمي بقوة بعد ابن عبد ربه مباشرة. لكن ابن عبد ربه واصل المسير على الطريق الذي اختطه العزال.

يظهر لنا أمران عند قراءة شعر ابن عبد ربه الأول وقد أشار إليه الدكتور إحسان عباس^(٢٧)، كان جمعه بين النقيضين: التلقائية والتعبد؛ وكان التراوح بين الاثنين يعتمد أساساً على الموضوع وعلى الحافر للقصيدة؛ أما الأمر الثاني فهو طبيعة التصارب في لعمته، وهو أمر يميز الشعراء في فترة انتقالية، فقد كان يستعمل أحياناً لغة شديدة البساطة تتنافر مع رفيع البلاغة في بعض مدائحه - ولو أنه في هذه أيضاً كان ينقلب أحياناً إلى اللغة لسيطة، كما فعل في تهته الخليفة عبد الرحمن الناصر يوم تنصيبه:

بدا لهلال جديد	والمالك غرض جديد...
إمام عدل عليه	تاجان: بأمر وجودة
يوم الخميس تبدي	لنا الهلال السعيد
فكل يوم خميس	يكون للناس عيد

إن هذا التأليف البسيط حد الإسفاف لا ينقذه سوى ما فيه من إيقاع وقافية، ويتناقض بشدة مع غير ذلك من مدائحه. وإن للمستويات المتعددة في لعمته تشير إلى أن اللغة الشعرية لم تبلغ الاستقرار بعد في الشعر الأندلسي. ومن الطريف أن نلاحظ أن ما لدى ابن عبد ربه من معرفة واسعة وإطلاع كبير على الشعر المشرقي، كما يظهر في كتاب العقد الفريد، لم يؤثر في عبارته وتناوله اللغة الشعرية. فقد بقي في كثير من شعره يتبع مسار التبسيط اللعوي الذي اختطه العزال. لكن هذا الميل لاستخدام لغة ناع من محيط الأندلسي العائق التحضر كان يحد منه دوماً، في الشعر الأندلسي،

= واضحة في عبارته الشهيرة، هذه بضاعتنا ردت إلينا. وقد يشير التحيز والهم إلى ميل غير راجع بشعور موجود عائق بين المركزين الرئيسيين للثقافة العربية المتوسطية بغداد وقرطبة

(٢٦) يجب التأكيد هنا أننا نتعامل بالمادة التي وصلت إلينا وحيداً؛ فالقسم الأكبر من الشعر الأندلسي قد ضاع بالفعل ويمكن أن تكون الصورة مختلفة لو أن جمع المبحر من الشعر الأندلسي كان بين أيدينا

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

تدخل تجرب مشرقية عريقة في القدم تفرضها على الشعراء ثقافتهم، وما لدى الأندلسيين من احترام عميق لتراثهم الشعري العربي. وسوف يستمر هذا الوضع برمن، ربما زاد منه تزايد الاهتمام بدراسة الشعر المشرقي القديم، ونوفر دواوين المشاركة من مختلف العصور، خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

كان شعر ابن عبد ربّه في أحسن أمثله يدور حول حياته الخاصة، سواء في ذلك شعره المبكر عن الحب والملاذات، أو شعره المتأخر الذي يشمل، بين موضوعات أخرى، بعض اشعر التأمل، وبعض قصائد الندم الورع التي يدعوها «المنحصات» (وهي قصائد يعارض بها قصائده السابقة عن الملاذات) بينما نجد قصائد أخرى، مثل مراثيه المولدة لولده، تعكس لوحة عميقة وموقفاً شديد الحساسية:

وانظرُ حولي لا أرى غير قبره كأن جميع الأرض عدي له قبرٌ
ومثل ذلك في حسن التعبير وصفه لأحد الشقاء

بأسى من زها علي بوجو كاد يدمي لما سطرث إلي
ناول الكأس واستمال بلحظ فسقني حيناه قبل يديه

غير أن الصورة في شعره بقيت في حدود المروث من الشعر العباسي المبكر، فعل الرغم من كثرة استعماله للجبار، لا نجد علاقة مباشرة بينه وبين تجارب الجبار الثورية المعقدة التي حدثت في الشعر المشرقي عند شعراء سبقوه من أمثال أبي تمام والبحتري وابن الرومي، أو عند معاصريه من أمثال ابن المعتز. لكن التغير في كثير من شعر ابن عبد ربّه بانغماء نظام مختلف في تركيب الجملة وطبقة اللغة الشعرية ونبرة الخطاب يعكس بوضوح التطور الطبيعي للعبارة في ذلك الزمن في الأندلس، وهو تطور كان ينظر أن يستمر بشكل أكبر في العقود اللاحقة، إلا أن ذلك لم يقتر له أن يحدث. فلها هو ابن هانيء يولد في حدود تاريخ وفاة ابن عبد ربّه الذي عمر أكثر من ثمانين سنة، لبرز شاعراً يقف على الطرف القيص من ابن عبد ربّه وذلك في عبرته الشعرية المعقدة ونبرة خطابه وأسلوبه.

٣ - يوسف بن هارون الرمادي

قبل النظر في ظاهرة ابن هانيء، لا بد من ذكر شاعر آخر وصل المسير في طريقة التطور التي بدأها العزال، ثم تبعها ابن عبد ربّه مع شيء من الاختلاف. هذا هو الشاعر لقرطبي يوسف بن هارون الرمادي الذي امتدت حياته طواو عهود النصر والمنصر والمنصور وانه المظفر، والذي يقال إنه توفي في فقر مدقع في عام ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م بعد أن شهد الفتنة. إن المعلومات عن حياة هذا الشاعر تختلف قليلاً، ومع أن جزءاً لا بأس به من شعره قد وصل إلينا، إلا أن الكثير منه قد صاع، بما في ذلك مجموعة ذات أهمية كبرى لهذه الدراسة، كتبها أيام سجنه في عهد

الحكم المستنصر. هذه قصائد في وصف أنواع الطير المعروفة لدى الشاعر، قدمها إلى الأمير هشام بن الحكم، وفي نهاية كل قصيدة مديح للأمير يتوسله (دون جدوى كما تبين أحياناً) ليتوسط لدى والده أن يطلق سراحه. كان يمكن لهذا الديوان أن يبين كيف أن فن الوصف الدقيق المفصل قد بلغ في أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي درجة الفن المكتفي بذاته في الأندلس، حتى استقام مظهر مهمماً من مظاهر الشعر الأندلسي. ومن المؤسف أن هذا الكتاب لا أثر له على الإطلاق، ولا يسع المرء الحكم إن كانت الأوصاف مقتصرة على التعاصيل الخارجية المعقدة في الطيور الموصوفة أو أنها كانت تتناول كذلك وضع الشاعر العاطفي. لا شك أن المرء يستطيع تصور سجين يشاق لحريّة الطيور، وهو موضوع قديم في الشعر العربي، وأحسن أمثله الأبيات التي كتبها أبو فراس الحمداني من سجنه البيزنطي. لكن وصف «جميع طيور الأندلس» بقصد مقارنة محبته مع حرية الطيور يمكن أن يبدو نوعاً من العبث والإفراط في التصنع؛ فمن الممكن استلهاً موضوع الحمام، أو مقدرة حيلة السجين بحريّة الطيور، لكن وصفاً دقيقاً لمختلف صفات الطيور تهدر محاولة لاستثارة خيال الأمير الشاب وشغفه بما تقدمه من متعة جالية قبل أن تتناول المشكلة الأساس.

إن العبارة الشعرية عند الرمادي ذات مستويات مختلفة، لكنه في بعض شعره يتابع ما بدأه الغزالي من لغة مبسطة تكاد تكون حوارية، وبخاصة عندما يتحدث عن الحب أو الأحداث اليومية، أو عندما يحاول وصفاً سردياً، كما في قصيدته التي يدافع فيها عن الخمر عندما منعت السلطات تداوله. هنا يستخدم قصة الفقيه الشرقي الشهير أبي حنيفة «الذي لا يدانيه فقيه» والذي اعتاد أن يتهجد طوال الليل:

وكان له من الشراب جاز	بواصل مغرباً فيها بنجر
وكان إذا انشأ غنى بصوت	المضاج بسجن من آل عمرو
فغيب صوت ذاك الجار سجن	ولم يكن الفقيه بذاك يسري
فسنان وقد مضى ليل وثان	ولم يسمعه غنى: ليت شعري
أجاري المؤنسي ليلاً غنا	خبر قطع ذلك أم لسر
فقالوا إنه في سجن عيسى	أنساه به المحارم وهو يسري

فسعى أبو حنيفة لدى المسؤولين فأطلقوا سراحه. لكن هذه البساطة التي تشبه النثرية لا تستقيم دائماً في شعر الرمادي، إذ قد يبدو عليه التكلف أحياناً، مما يشير إلى تصارع الميول في الشعر الأندلسي: فمرة يكون الميل نحو التبسيط والاقتراب من نعمات الحياة ليومة وإيقاعاتها، بعداً عن السبك الدوي وعقامة الأسلوب، ومرة يكون الميل نحو الابتكار المجازي المجهّد، كما في هذا المثال:

عداً يرحلون فبا يوم رسلك	كن بالظلام بطيء اللحاق
ويا دمع عيني شد الطريق	وأسرغ عليهم سجع المآقي

ويا نفسي جثهم من أمام وقابلهم بنسيم حشراف
ويا هم نفسي هم كُن ظلاماً وقبضهم عن نوى وانطلاق
وب ليل من بعد فا إن ظفرت بالصبح فاقذف به في وثاق

إن المبالغة في الصور للتعبير عن لوعة الشاعر لفراق محبوبته ابتعاد شديد عن التناقضية التي ملمسها هي الخال السابق، والواقع أن العصر اللاحق الذي اشتهر فيه شعراء مثل اس شهيد وابن زيدون وابن عمار والمعتمد بن عباد، الذين كانوا أقرب إلى اللب من التراث العربي الشعري، كان عصراً ازدهرت فيه جميع فنون البديع. ولكن يجب النظر إلى الرمادي على أنه استمرار للمسار الشعري الذي بدأ تلقائياً في القرنين الثاني والثالث للهجرة/ الثامن والتاسع للميلاد في الأندلس، لكنه عاد ونحس عن مساره الطبيعي المؤلف. ولا شك أن ظهور ابن هانيء في وقت ظهور الرمادي نفسه يطرح مشكلة مهمة في التاريخ الأدبي.

٤ - ابن هانيء

كان أبو القاسم محمد بن هانيء الأندلسي الألبيري يكتب بأسلوب كبار الشعراء البلاغيين في المشرق، السابقين منهم والمعاصرين، دون أن يعكس خديفته لأندلية. وقد ولد في مدينة البيرة في حدود عام ٣٢٠هـ أو ٣٢٦هـ/ ٩٣٢ أو ٩٣٧م وتوفي عام ٣٦٢هـ/ ٩٧٣م. وقد كانت غالية دراسته في قرطبة، إذ قرأ دواوين كبار لشعراء أمثال أبي تمام والبحتري وحفظها، وبخاصة شعر المتنبي معاصره، فكان بلغ التأثير بشعره. كما أن شعره مليء كذلك بالإشارات إلى الأحداث والأماكن وعظم الرجال في التاريخ العربي. ومنذ بداية عهده بالشعر اتصل ابن هانيء بقصور المعظماء فكان أغلب شعره في باب المديح. ويبدو أن مراجع هذا الشاعر كان يلائم دور الشاعر - المذاح، وربما كان ذلك سبباً في قلة الغريب في مدائحه بالنسبة إلى قصائده الأخرى، وبخاصة شعره في الوصف. مثال ذلك قصيدته القافية التي يصف فيها زيارته لـ «كان خمار» حيث يستخدم فيها عدداً كبيراً من المفردات الغامضة المتناثرة التي لا تتماشى مع الأمانة الناصية في لخرجات الواسي والغزال^(٢٨). وكانت مدائحه الطوال أسبغاً تشتمل على كثير من لغريب والصور غير المألوفة، لكنه، على الرغم من ذلك، كان قادراً على الارتفاع إلى مستويات بلاغية مشحونة بالعاطفة العالية كما في هذين البيتين المشهورين^(٢٩):

(٢٨) أبو القاسم محمد بن هانيء بن محمد بن هانيء الأندلسي، ديوان ابن هانيء الأندلسي، تحقيق كرم استيبي وبيروت، دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢٩) عبد «السهرية» الرماح القوية الصلبة، وهي مشتقة من «سهر» الرجل الذي تمرق في صناعته؛ والشرقية هي السيوف الجيلة المصنوعة في قرى «الشرف» في بلاد الشام. انظر قصيدته الرائية في مديح جعفر بن علي في: المصدر نفسه، ص ١٦١.

أبى لعوالي التمهيرة والسيو ف المشرفية والعديد الأكثر
مر مسكم الملك المطاع كأنه تحت الشوايح تُبغ في جدير

كان ابن هانيء كذلك متشيعاً متطرفاً، لذا كان من الطبيعي، بعد أن قصد صاحب إشبيلية في أول عهده بالشعر، أن يُؤثّر الذهاب إلى شمال إفريقيا حيث كان المعزّ لدين الله الفاطمي يمسك بمقاليد السلطة (وقبل إنه أُرغم على الذهاب بسبب انعدامه في المملكات أو بسبب تطرفه في التشيع مما أغضب أهل إشبيلية) وقد رغب به المعزّ وأكرم وعادته لأنه كان في حاجة إلى شاعر مدّاح يُجيد يُشيد بفصائله، يقصّي ابن هانيء بقية عمره القصير يتغنّى بمدح المعزّ وقائده جوهر وبقيه أصحاب لسلطان في شمال إفريقيا. وقد توفي في ظروف شديدة الغموض، وربما قتل لأسباب سياسية، في طريق عودته إلى المعزّ، بعد أن فتح جوهر مصر للفاطمين عام ٣٥٨هـ/٩٦٩م.

ويبدو أن معتقداته الشيعية كانت عميقة أصيلة. كان الفاطميون يؤمنون بالإمامة، ويرون أن «الأئمة تجسّد القوى العاقلة الصادرة عن الإله الواحد، ويرون أن الواحد نفسه كان موجوداً في الكائنات البشرية»^(٣٠). والواقع أن مبالغات ابن هانيء في أوصاف المعزّ تجعل منه أحياناً نذراً للنبيّ بل لله

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت النبيّ محمد وكأنما أنصارك الأنصار^(٣١)

مع أن هذا الكلام ليس غريباً على المعتد الفاطمي، إلا أن المسلم لسني قد يحسب هذا الشعر تحديماً، أو قلة توفير وتقوى، إلا أن العرب جميعهم طالما حفظوا هذه الأبيات على الرغم من محتواها. ولأن دور الشاعر مادحاً يلقي شعره من على المنبر، ما يزال عُرفاً حياً في الثقافة العربية (فقد دعا المديح اليوم يتوجه نحو الشعب، والوطن وأعمال الفداء الطولية) فإنه لا يصعب علينا أن نتخيل بوضوح أولئك الشعراء الكبار في القرون الوسطى يخاطبون الخلفاء بقصائد فخمة تعبر عن الأبهة والجلالة. هذه المذائح، بما فيها مدائح ابن هانيء، كانت مثقلة بصور عن عظمة الخلفاء، وبالأوصاف الرفيعة للمثل العليا في الرجولة والإقدام والكرم والحكمة، الموروثة من الشعر الجاهلي، مضافاً إليها صفات إسلامية من الحق الإلهي عند الخليفة، إلخ. وبوسع المرء أن يتصوّر المشهد الآن ويسمع نبرات صوت ابن هانيء وهو

(٣٠) انظر Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991), p. 185.

(٣١) هذه الصياغة الرائية، وهي من أشهر قصائده في مدح المعزّ لدين الله. انظر ابن هانيء، «الأندلسي»، المصدر نفسه، ص ١٤٦. والأنصار، كما هو معروف، هم أهل المدينة «بنورة الدين» بصروا الرسول ﷺ عندما هاجر إلى المدينة عام ٦٢٢م وهي أول السنين الهجرية، هرباً من اضطهاد قريش.

يلقي أشعاره الرثانة وما تحمله من سمات بلاغية وأسلوب جزل وقوافٍ طنانة .

ليس لابن هانيء كثير من الوشائج مع غيره من شعراء الأندلس فهو قد كتب القليل من الشعر عن الطبيعة، وعلى الرغم من جهوده المضيئة والحيثية ليظم شعر الوصف^(٣٢)، إلا أنه لا يستطيع مضاهاة الأساليب الأنيقة عند غيره من شعراء الأندلس . فهو غير شفاف عادةً في غزله، ولو أن الاستثناء الكبير وهو استثناء بقي ذحراً للأجيال - يتمثل في مقلعة واحدة من مدائحه، تلك الكافية ذات الرقة والانسياب الرحيم والإيقاعات الطافرة التي بقي أثرها على الأيام :

فَشَكَاتُ طَرَفِكَ أَمْ سَيْفِ أَبِيكَ	وَكُوُزُ خَيْرِ أَمْ مَرَاشِفِ فَيْكِ
أَجْلَادُ مَرْهَمَةٍ وَمَتَكَ مَحَاوِرِ	مَا أَنْتِ رَاحَةٌ وَلَا أَهْلُوكِ
يَا بِنْتُ ذَا السَّيْفِ الطَّوِيلِ نَجَادُهُ	أَكَلْنَا يَحْزُزُ الْحَكَمِ فِي نَادِيكِ
قَدْ كَانَ يَدْعُو خِيَالَكَ طَارِقاً	حَتَّى دَعَانِي بِالْقَنَا دَاعِيكِ
هَيْبَتُكَ أَمْ مَغَايِكَ مَوْعِدُنَا وَفِي	وَادِي الْكُرَى نَلْقَاكِ أَوْ وَادِيكِ
مَنْعُوكِ مِنْ سِنَةِ الْكُرَى وَشَرَوْا غُلُوقَ	عَثَرُوا بِطُيُفِ طَرَفِ ظُلُوكِ
وَدَعُوكِ نَشْوَى مَا سَقُوكِ مُدَامَةً	لَا نَمَاسِلُ عَطْفُوكِ اتِّمَامُوكِ
حَسَبُوا التَّكْثِيلَ فِي هَيْبَتِكَ جَلِيَّةً	تَالِلُهُ مَا بَأَكْفُهُمْ كَحَدُوكِ ^(٣٣)
وَجَلُوكِ لِي دُحْنُ غُصْنِ بَانِيَةٍ	حَتَّى إِذَا احْتَنَكِ الْهَوَى حَجَبُوكِ
وَلَوْ أَنَّ مَقْبِلَكَ اللَّشَامُ وَمَا ذَرَا	أَنْ قَدْ لُتِمَتِ بِهِ رُقْبَلُ فُوكِ

من الواضح أن ابن هانيء قد بلغ النصح الشعري قبل مغادرة الأندلس وهو في السادسة والعشرين من العمر، لأن ما لقيه من وافر التكريم في شمال إفريقيا يشير إلى صمعة راسخة . ومن الواضح كذلك أنه لم يكن في شمال إفريقيا شاعر يفصده قادر على تقديم شعر يتفوق به على ابن هانيء . ثم إن أخبار حياته تشير إلى أن تكوينه العقلي قد اكتمل قبل أن يغادر الأندلس وأن معتقداته الدينية كانت قد اتضحت بشكل قوي^(٣٤) .

(٣٢) انظر قصيدته النوبة التي يصف فيها رجلاً يهايماً يأكل طعاماً، في المصدر نفسه، ص ٣٧٦ .
٣٧٧ وعن ما في هذه القصيدة من مباشرة فإن ما فيها من أوصاف مبالغة شديدة التصوير (كأن في فمك أيتام أرملة) . ومن تاجر واختار إلى بعد الكوميدي الذي يتناسب للقام هنا، يشير إلى أن أفضل فترات ابن هانيء الشعرية إما هي في مجال آخر غير أن مثل هذه المحاولات ذات قيمة تاريخية عند مؤرخ الأدب لأن من الوصف الذي يلي الحديث عنه هي شكله الجديد كان قد أصبح ظناً قائماً بداته، يتدوله الشعراء بحاية الوصف نفسه، وقد غلباً جزءاً مما يتوقمه الجمهور من الشعراء، ومحاولات ابن هانيء لم تزد من كونها تنبئة لمثل هذا المذهب .

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ .

(٣٤) انظر هيكل، الأديب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ص ٢٥٩، حيث يؤكد، بشكل مقنع، أن حجرة ابن هانيء إلى شمال إفريقيا كانت ببسب معتقداته الدينية وعلاقاته مع العاطيين

بند فإن الأسلوب المخم الشديد الجزالة الذي ميّز شعره إلى النهاية يجب أن يمدّ طاهرة من طواهر التاريخ الأدبي في الأندلس. من المناسب أن نقف قليلاً عند هذه لفظة لأنها تكشف عن قصايا عديدة في الوقت نفسه. نلجؤ الشعر الأندلسي في التطور حتى خلال القرون لرباع الهجري/ العاشر الميلادي عن المسار الطبيعي المتطرد؛ العلاقة الوثيقة بين الشعر والمهد الثقافي لدى الشاعر؛ العلاقة بين الشعر ومزاج لشاعر العسي وقبلياته؛ والطريقة غير المتكافئة وغير المنتظمة التي كانت تلقن بها المعرفة الأدبية في الأندلس في ذلك الوقت. وهذا مثال فريد أمام المؤرخ الأدبي، فمع أن المرء قد يجد مصدراً غير متسق من الثقافة الشعرية في جميع العصور، إلا أن هذا النوع من الخلط لكامل بين العصور أشدّ وضوحاً في الأندلس منه في غيره من تاريخ الأدب العربي. فالسائد الذي يدرس هذا التاريخ لا يستطيع، كما هو الحال في عصور أخرى، أن يتبع مساراً متطرداً من تطور، لا في داخل الصورة العامة للنمو الشعري، ولا حتى في نتاج كبار لشعراء الذين كانوا يظهرون على الساحة الشعرية في أية فترة معينة، ففي مواطن أخرى، كما يشرق مثلاً، يوسع المرء أن يتبين خطأ واضحاً من التطور في شعر كبار الشعراء. ولكن في الأندلس، يتعرج خط التطور بشكل غير متوقع بين مدرسة شعرية وأخرى، في مراوحة دائمة تثير شتاً من القلق لدى المؤرخ الأدبي.

أيمكن السور إلى ظهور ابن هاني، كشاعر بليغ العبارة مخم الأسلوب، بعد الشجارب السلسة المبسطة عند المرال وابن عبد ربه، وكأنه مزاج حلّ في عبر موعده، أو شاعر جاء في المكان والزمان الخاطئين؟ من المؤكد أن ليس في شعر كبار الشعراء الأندلسيين من سبقوه ما يرمض لظهوره. صحيح أن تاريخ الشعر العربي - وتاريخ جميع أنواع الشعر - يقدم للسقاد كثيراً من الأمثلة على فنانين منفردين يسيرون ضد المزاج لشعري في عصرهم. ومن المؤكد أن مزاج ابن هاني قد جملة أكثر ميلاً من غيره نحو مثل هذه التجربة. ولكنني لا أستطيع اعتباره فناناً فريداً في زمنه، لأن العصر كان يزدحم بشعراء دون شاعريته كانوا كذلك يميلون إلى البلاغة العالية والخطاب المرتفع لطيفة. ويجب أن نذكر كذلك أن كثيراً من الشعر الأندلسي المكتوب قبل لفظة قد ضاع، لذا فإن مؤرخي الأدب محدودون بما يمكن أن يصلوا إليه من مادة شعرية.

٥ - ابن دزاج القسطل

يمكن القول إن ابن دزاج القسطل (٣٤٧ - ٤٢١ هـ / ٩٥٨ - ١٠٣٠ م) قد نبى انبيرة العالية والخطاب البلاغي في شعر ابن هاني، ولكن مكياسة أكبر وعاطفة أشد توهجاً، مع ميل إلى استحضار ذكريات شخصية والوقوف عند تجارب خاصة، مع كل ما يتبع ذلك من اشتعال عاطفي. ولا شك أنه تمكن من بلوغ الصدق العاصي وهذا يجب أن يمدّ خطوة للأمام في عصر يسوده شعر المديح، كما يجب أن يمدّ كذلك تجاوره الواقعي للثقافة الصحراوية ليورد مكانها أوصافاً أقرب إلى الواقع المعاش

حول غير أنه لا يتعلّق كلياً عن الأوصاف الفديعة للمعاناة الجسدية في الرحلة الشاقة لبلوغ المدح النبيل. فهو يتكلم في إحدى مدائحه عن هذه المصاعب، وهي فعلى في حالته، فيقول:

فلئن صفا ماء الحياة لديك لي فبما شرفت إليك بالماء الصّري
ولئن حلعت علي بُرداً أخضراً فلقد لبست إليك عبثاً أعبراً
فلئن تركت الليل فوقى داجياً فلقد لقيت الصبح بعدك أزهر.

يناسب هذا الكلام وصف ستيفان شبيرل (Stefan Sperl) للمديح أنه مجاورة بين الشح والندرة من ناحية وبين الوفرة والخصب من ناحية أخرى، بحيث ينطبق الأول على الشاعر والثاني على الحكم (٣٥).

ولكن ثمة أشعاراً عنده ذات صفة شخصية حميمة، وهذه تعكس توجهها جديداً في شعره، بحيث تجيء التجارب التقليدية المعروضة مختلطة مع التجربة الشخصية الأعمق. فهو إذ يفارق زوجته وأطفاله بحثاً عن صلة من أحد حكام لعوائف يقول:

(٣٥) انظر، Stefan Sperl, «Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry», *Journal of Arabic Literature*, vol. 8 (1977).

يقارن شبيرل هنا القسم الأول من القصيدة (القدمة) التي تدور حول الشاعر نفسه، ويسمى المقطع، مع «المقطع المقابل» الذي يدور حول المدح (وهو الخليفة هنا). ويحتل القسمان عادة ولكن ليس دائماً، من وجهة النظر والتعب والإحسان من جانب الشاعر مع الحكمة والخير والكرم والخصب الذي يمثلته الخليفة. ومن بين المقدمات الناحية للشاعر ثمة ثلاث قد يشار إليها واحد منها تمثل حاله اليأس مقدمة الحب (وهو من طرف واحد دائماً)، أو المضارب الصحراوية (وهي أطلال دائماً) أو الرحلة الصحراوية الشاقة (وهي دائماً مطنية وتتطلب صبراً عظيماً من جانب الشاعر). ويحدد شبيرل هنا مغارة طريفة بين جذب الحب الشخصي «العربي» والنجاح المحتمل في العلاقة بين الشاعر (العربي) والمجتمع، تحت رعاية الملك. وتكون المقارنة هنا بين جذب علاقة الشاعر مع المحبوب وكرم الخليفة لكن هذا، عن ما فيه من جدية، يفسر الدوافع العربية التي تكس وراء المدح، والأساس للمديح في علاقة الشاعر مع الخليفة - بيع النفس وتعميم الكسب - ويقلب الطلب المادي عند الشاعر إلى معنى من معنى الكرم والمسؤولية الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، فإن شكوى الشاعر من إخفائه في الحب يشكّل رعداً من أقدم الموضوعات في الشعر العربي الذي بقي محافظاً على الصورة الموروثة للمرأة بوصفها مراوغة ص�وداً حريصاً على قانون الشرف وأسس المجتمع نفسه. وهكذا يكون وضع الشخصي مباله الاجتماعي، كأد الاثنين متعارضان أساساً، قد تبدو مسألة بعيدة النال. ومن الطريف أن يرى كيف أن اس دزاج، إذ يثار (بشكل مفرط أحياناً) على موضوع النخب للمجهود ومصاعب الرحلة إلى المدح الكبير، يقلب صورة المرأة (وهي هنا روجه) ويعتبر من أكبر ارتباط ممكن معها ولا يفارقها إلا مكرهاً - لأن العلاقة معها علاقة دوه وحس، يضطر الشاعر الفقير إلى قصص حرامها لكي يستطيع كل منهما البقاء بتلافي الفقر - سد أن شبيرل يتحدث بالدرجة الأولى عن المقدمة في القصيدة العربية، التي قد تصف حباً من طرف واحد، حيث يكون الشاعر دائم الشكوى من الرقص ومن شوق لا يقابله شوق، أو من رحلة صحراوية مجهدة يقوم بها ليصل إلى المدح النبيل (ويؤكد شبيرل هنا على الملك المدح).

ولمّا تدأنت للوداع وقد هفا
تتأشدي عهد الموقّة والهوى
غيي مرجوع الخطاب، ولفظه
عصبت شغب النفس فيه وقادني
وحار جناح البين بي وفقت بها
بصبري منها أتة ورفير
وفي المهد مبخوم النداء صعبير
بموقع أهواء النفوس حسير
رواخ لتلاب السرى وبكوز
جوانح من دُعر الفراق تطير

٦ - ابن شهيد الأندلسي

إن أول ما يلاحظه المرء من قراءة شعر ابن شهيد (٣٨٢ - ٤٢٦هـ/ ٩٩٢ - ١٠٣٥م) أنه بصور الحياة العامة لقوم عاشوا خلال العتة، موضحاً اضطراب الأحوال في تلك الفترة، بما فيها من المحاولات السياسية الكثيرة المجهضة والصراعات العرقية واليأس العميق. كما يجسد شعره أيضاً كثيراً من المظاهر الأخرى التي تتعلق من ناحية بشخصية الشاعر ذاتها - في جانبها: التقليدي المألوف والخاص الأكثر أصالة - كما تتعلق من ناحية أخرى بظواهر جمالية صرف. وفي هذا الصدد يكون شعر ابن شهيد، أكثر من كل شعر سواه تقريباً، أصدق مثال على الصراع بين التلقائية والصنعة، بين النقدية المتحدرة وجهد النفس المبدعة للتعلت من الموروث في المعنى والموقف والبيئة، كما يعكس أيضاً تلك المقاومة المبددة التي تضعها الطرق والأساليب الشعرية المتوارثة في طريق التميّز الفني. فإن الاختلاف في هذا الشعر بين طبقاته وفتقد فصائده إلى الانسجام والتكافؤ العام شديد الوضوح. كما أن صراع هذا الشاعر مع اللغة والصور وبُنية العبارة ومحاولته دمج المعنى بالمجاز تعكس جهداً كبيراً. فهد عصر المجازات لذهنية والصور «مزوّقة»، ومحاوله ابن شهيد الدالية لبلوغ الطرافة والجدة في صوره، وهي محاربة قد تحفّق أحياناً - خاصة في مدائحه وفي بعض شعر الوصف عنده - مثل جهداً جمالياً مقنياً. وبهذا المعنى يمثل شعر ابن شهيد موضوعاً قميناً بأن يشغل الناقد المعني بالظواهر العامة والإمكانات الكامنة في تطور الفن الشعري^(٣٦).

لقد وصلنا أربع وسبعون قصيدة من شعر ابن شهيد، بعضها بالغ البصر، وردت

(٣٦) يحدّد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بلخ التطور المستمر في الشعر العربي طريقة جديدة في معالجه الصورة في المشرق العربي. وهذه المدرسة الجديدة، في الشعر والنثر معاً، كانت تركز على خلق صور وتعايير فيه أتيقة مركبة. فقد بدأ الشعراء وكتاب النثر معاً مقارعة مع الصورة التي تيمت مباشرة من وضع مدني ملخ الاستقراء، ومن تحوّل من التأليف الشعري إلى النص المكتوب. وهكذا بدأ اعتماد كبير بالجماليات والابتكار الفني، ولأن الشعراء والكتاب في الأندلس قد بلعوا من المذبة شأواً بعيداً سجدتهم يصيرون أنصاراً طبيعيين لهذه المدرسة. انظر دراستي عن هذه الحركة الجمالية في هذا الكتاب بعنوان «شعر الطبيعة في الأندلس وظهور ابن خفاجة».

في مصادر قروسطية مختلفة الموثوقة والأهمية^(٣٧). وأغلب هذه الأشعار تتناول المألوف من موضوعات مثل المديح والرتاء الرسمي (الذي يختلف عن رثاء الشاعر لنفسه) والعرس التقليدي واصخر والإخوانيات والهجاء والوصف. غير أن القصائد التي لا تقع في هذه الأنواع هي التي تثير ابن شهيد وتجعل قراءة بعض شعره ممنوعة تلك هي القصائد الدائية، التي تحمل رثة خاصة، وتتراوح موضوعاتها بين تجربة أصيلة في الحب وتوقع مُلتاع لموت وشيك، يتحدث فيها بمشاعر صادقة تخاطب الوصفية الإنسانية بشكل عميق. وثمة بالطبع عنصر شخصي في كثير من قصائده «الرسمية» لأخرى، فهو، مثل غيره من الشعراء الآخرين في زمانه، معني بمنزلة وأهميته، يعبر عن الإحباط الذي يعتريه تجاه «العداوات الشائعة بين الطبقات العليا في ذلك المجتمع التي كان بلاؤها غالباً ما يصيب حياة الفرد. لكن هذه تظل تكراراً لموضوعات وردود فعل مألوفة في ذلك الزمن، ولا تكاد تعكس أية أصالة أو تصور تجربة شخصية فريدة.

يتحذر ابن شهيد من أسرة رفيعة من الوزراء وأعيان الدولة، على السقيض من معاصره الشهير الأكبر سناً، ابن دراج، لذلك لم تكن به حاجة إلى طيب النوال عن مدائحه. وإذا كان حوالى الربع من شعره يقع في باب المديح فذلك لأن أيام انقضاء كانت كذلك فترة وجد فيها الطامحون فرصة لبلوغ مناصب رسمية في وزارة أو سفارة. إن المطامح التي دعت به إلى التقرب من الحكام قد ألقت به في السجن مرة، وأرغمته في مناسبة أخرى على الهرب من قرطبة. وربما كانت فترة نفيه في مالقة هي التي كتب فيها رسالته الأدبية، لنثرية الشهيرة التوايح والزوايح وهي من أدب السيرة الدائية التي حفظت كثيراً من شعره الباقي وآرائه في الشعر. كما سبق القول، فإن مدائح ابن شهيد ليست من أفضل شعره. وهي علامة شعرية جيدة، تبين أن المديح الذي عدا أسلوباً فنياً رفيعاً في ذلك الزمان، كان يناقض قدراته الطبيعية المبدعة. فبعض مدائحه فائقة وتقليدية تماماً، وهي على العموم لا تعكس كثيراً من الأصالة أو البلاغة.

ومن الطريف أن نرى كثيراً من الشعراء العرب الذين لم يكن لهم ميل طبيعي إلى النظم في المديح قد بقوا برغم ذلك يسبرون على ذلك الموالد، ولا شك، عن حساب نتائج أكثر أصالة وإبداعاً. ولم يكن سوى استثناءات قليلة (عند المشاركة) مثل أبي العتاهية وأبي العلاء المعري وشعراء الصوفية وغيرهم من المرقاد. أما سوى ذلك، فقد كان الشعراء يعدّون المديح جنساً من الشعر يجب تناوله في سياق طبيعي. فممنه

(٣٧) لمصادر المهمة من شعر ابن شهيد هي: أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة؛ أبو منصور عبد الملك بن محمد التتالي، يتيمة الشعر في محاسن أهل العصر، وأبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله أمتع بن حافان، مطمح الأنفس ومسرح الناس في ملح أهل الأندلس. لمزيد من التفاصيل، انظر أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، ديوان ابن شهيد الأندلسي، جمعه وحققه يعقوب ركي، رجمه محمود علي مكي، مراثنا (القاهرة: دار الكتاب العربي، [١٩٦٩])، ص ٧٤ - ٧٨.

مواكير القرن الأول للهجرة تطور المديح إلى تقليد راسخ في المشرق، يدور حول مفهوم «الرجل المثالي». وقد بلغ هذا المفهوم ذروة اكتماله في أوائل العصر العباسي الذي بدأ عام ١٣٢هـ/ ٧٥٠م، لكي يتناسب الفخامة والمجد الذي بلعته الإمبراطورية الإسلامية ويليق بالخلفاء الذين حكموها. لقد كان المديح معروفاً في الجاهلية، لكنه كان يُراد به أولئك الذين يستحقونه عن جدارة، بسبب من صفاتهم الخلقية، دون طمع في موالهم. وعلى العكس من ذلك، قلب شعراء الإمبراطورية الإسلامية المديح إلى مهنة وعلى مرّ العصور، كان الخلفاء، ومن بعدهم الأمراء وكبار رجال الدولة موضوع مدائح العديد من الشعراء الذين كانوا في العادة ينتظرون مكافأة هي مدائحهم. وقد ترسّخ النموذج المحدّد للممدوح في فن المديح واكتسب قواعد ومبادئ تختصّه وحده. والطريف أن المديح الشامل الذي كان يُمدّق على أصحاب السلطة، ويعكس مفهوم الإنسان الكامل في الثقافة العربية، لم يسمح قط بأية «مُثَلِّبَة» في شخصية الزعيم، ولم يعترف بوجود ما يشوب نقاء صفاته الخالص، إذ كان مكان الممدوح دوماً في القمة^(٢٨). كانت هذه الصفات المثالية تنكّز في مدائح ابن شهيد، ولكن إلى درجة محدودة، لا لأنه مرّ بنوع من التحوّل الثقافي، بل لأن إبداعه الخالص كان ذا انجاء مختلف.

هل من الممكن، بناء على «اختلاف» طفيف عند ابن شهيد في بعض مظاهر شعره، أن يرى فيه علامة تحوّل من وشائج ثقافية عربية حالصة إلى أخرى «بيبرية»، كما يظن بيريس؟ السؤال هو الآن: هل يرى في ابن شهيد مثقفاً من عليّة القوم تعلّى بالتراث لعربي إسلامي، أم أننا نرى فيه، كما قد يرى بيريس، رجلاً تنفّس بما يحيطه من ثقافة «شعبية» «بيبرية»؟ يشير بيريس إلى ما يدعوّه «فُذْرية قاسية» عند ابن شهيد في بعض مرائيه لنفسه، ويرى في ذلك لا محض موقف إسلامي، بل موقفاً «بيبرياً» كذلك، لأن الألم الذي يحسّه الشاعر ألم استطاع «السيطرة عليه»^(٢٩). لا شك أن جانباً كبيراً من شخصية الشاعر لم يتيسر له الظهور، ومع ذلك، فدراسة شعره بمجمعه (وما ذهب إليه بيريس يتناول جانباً واحداً وحسب) تبين تكراراً

(٢٨) استطاعت بعض الثقافات أن تنظر إلى البطل الذي كان أسبانياً إلهاً أو شبه إله، عن أنه منغمس في الدعة أو حتى في الخطئة. نجد أندرا في الهاجلزها يقتل رجلاً من البرامقة، ويحلف وعداً مع عدوّ قديم ويرتكب جريمة الاعتصاب، ويجد هيراكليس يعصى زيوس ويقتل صبيته هدرأ ويحرق زوجته. ربحايف الاثنان بشدة بسبب هذه الخطايا. انظر: Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, translated by Alf Hiltebeitel (Chicago, IL: Chicago University Press, [1970]), pp. 65-104.

(٢٩) Henri Pérois, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^e éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 467-468, and

يعقوب وكي، «مقدمة»، في ابن شهيد الأنطلي، العصر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.

وإصراراً على قيم عربية معروفة، ونظرة إلى العالم واسعة هي في أساسها «عربية» التوجه. مثال ذلك مديح نفسه في قصيدة نونية (رقم ٦٥) من البحر البسيط^(٤٠)، تباهي بصفات الفتوة: وهي الصبر على مكاره الزمان، والاحترام والشجاعة والشهامة والصبح والقدرة والحق والعفة والفصاحة والعلم، وهي، كما يقول «أعلى درجات» الفتوة. ومن بين الخصال العربية التي تزين الرجل «المثالي» لا يذكر ابن شهيد لها صفة الكرم (التي تشمل الضيافة، وهي أبرز الخصال العربية) لكنه يتوغل عن ذلك في نوبة أخرى من البحر الطويل (رقم ٦٦) التي يصف فيها حسن وعادته (إد تذكر المصادر أن الشاعر كان بالغ الكرم) لصيف مجهول في ليلة شتاء كثية. وهي ضيافة نقية «عربية» في تكرار تفصيلاتها^(٤١) وفي قصائد أخرى يؤكد الشاعر على خصاله في الشجاعة والمباررة (وهي من أسس خصال الرجولة في الثقافة العربية القروسطية)، من لطبيعي أن الشجاعة والعروسية والعزة والفخر والثبات ليست مقصورة على العرب وحدهم، بل هي من صفات «القروسية» في ثقافات أخرى كذلك. لكن الثقافة العربية، منذ العصور الجاهلية، كانت تصرّ بشكل خاص على هذه الخصال التي تكون بمجموعها «المثل الأعلى» الكامل للرجل الذي يستحق أن يتبوأ أعلى المراتب بين الناس^(٤٢).

إن أشد قصائد ابن شهيد تأثيراً في القارئ هي تلك التي يرثي بها نفسه، أو أصدقائه، أو قرطبة نفسها. وإنه لما يشير إلى الأوضاع المضطربة المأساوية التي سادت في هذه المدينة العظيمة أن نجد شاعراً يميل بطبعه إلى الاحتفال بالحياة يكتب قصائد تنبض بالغضب والحزن وهو يرى المدينة تنهار أمام عيبه. فقد قُتل عشرات الألوف من الناس، ودُمّرت قصور المدينة، وتهدمت مدينة الزهراء حاضرة الأمويين، والمدينة ابرهة حاضرة بني هاشم؛ وتفرقت أسرٌ بأكملها، وغدت حبة في أهل مراقي الحاضرة، لا يوجد ما يداينها في أي مكان آخر في العصور الوسطى، تفتقر إلى الكرامة والفرح والسلام. ففي قصيدتين كتبهما عن قرطبة نجد صورة خراب

(٤٠) ابن شهيد الأندلسي، المصدر نفسه، القصيدة رقم (٦٥)، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٤١) المصدر نفسه، قصيدته رقم (٦٦)، ص ١٦٣.

(٤٢) في العصر الجاهلي، كان الرجل الذي يجمع أغلب هذه الصفات يفضل دائماً لرعاية قبيلته. فقد مضى بنظام من قيس بن كلاب من مشاهير القريظة لأنه جمع صفات القروسية والكرم والعفة، بينما كان أحد المدرسين لأحرار كريباً لكنه لم يكن عفيفاً، وكان الآخر عفيفاً لكنه كان بخيلاً. انظر أحمد محمد الحوي، الحياة العربية من الشعر الجاهلي (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [١٩٥٢])، ص ٢٦١، وانظر ص ٢٥٠ في وصف رعيم قبلي آخر هو قيس بن عاصم، وعن المزيا التي رجعته إلى ملك المردة الكرم الواسع والرحمة والفتوة. ومن المعروف الشائع أن العرب في الجاهلية لم يتخبروا جباناً قط لتكون شيخ قبيلة. انظر بطرس البستاني، الشعر والعرفان (بيروت: دار المكشوف، [١٩٤٤])، ص ٩٩ - ١١٥ و ١٤٨ - ١٥٧.

كامل، تقدمها سلسلة من الصور الباهرة عن الأيام الخوالي، أيام الاستقرار والخير التي كنت تعتق بالجمال وروحي العيش. فلا غرابة إذن أن نلمح خيطاً من التشاؤم، أشار إليه نيكل (Nykl) ومن بعده دكي (Dickie)، يشيع في كثير من شعره^(١٣) أي أسى مرير يعتبره الشاعر في القصيدة الأولى (رقم ٢٦) وأي حب بعيد العور في القصيدة لثانية (رقم ٦٩) نلمس فيه تعلقاً شديداً بأرض مولده، يشوبه احتقار أصيل في الوقت نفسه

عجوز لقمع الصبا فانية لها في الحشا صورة العانية
رثت بالرجال على مشيها فيا حيناً هي من زانية!

وحرنه العميق الآخر يعود إلى إدراكه لموته الوثنيك. فقد أصيب بالقالج وهو في الرابعة والأربعين، ودام مرضه أكثر من سبعة أشهر، كتب فيها قصائد يرثي بها نفسه، وأخرى يحطّب بها أصدقاءه والفتى الذي أحب. ومن المدهش أن نرى هذا الشاعر وهو يتخطى آخر عتبة نحو القبر، لا يكاد يلتجئ إلى الله أو الدين، ولا يقدم سوى ضراعة عابرة إلى الله. فهو يقول في ما نظم لشاهدة قبره (القصيدة ١٧) هذا الكلام:

يا صاحبي ثم، فقد أكلنا
فقال لي: لن نقوم منها
تذكر كم ليلة لسهونا
وكم سرور همي علينا
كل كان لم يكس تقضى
يا ويلنا إن نسيكنا
يا رب عفوا فأنت مولد
أنحس طول المدى فجود؟
ما دام من فرقنا الصعيد
في ظلها والزمان عبد
سحابية نسرّة تجود
وشؤنه حاصر عتيد
رحمة من بطشة شديد
قصر في أمرك المبيد

كيف لب أن نقارن هذه النبرة الضعيفة من التفوي مع لوعته وهو يلجأ إلى أصحابه خلال مرضه؟ ففراقه عن واحد من هؤلاء على الخصوص، هو الفتى الحبيب عمرو الذي يقول فيه «إني لأرمقه والموت يضمطني»، هو فراق لا يحتمله الشاعر. بصور شعر ابن شهيد عالم رجال تربطهم صداقات قوية وعلاقات عشقية وروابط مينة أما الصداقة القوية بين الرجال في الثقافة العربية فأمر تغلغل إلى أعماق هذه الثقافة وبقي على قوته حتى العصر الحاضر، لكن حب العلمان قضية أبعد من الصداقة وتتطلب دراسة خاصة في ما يتعلق بالثقافة العربية. من الواضح أن حب

(١٣) Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old*

Provençal Troubadours (Baltimore, MD: Hispanic Society of America, 1946), p. 104, and

ابن شهيد الأنطلي، المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧٢

يذكر كان مشتراً ومقبولاً في الأندلس، ولو أنه لم يكن بالضرورة ليالك، المكانة نفسها التي نجدتها في شعر ابن شهيد. فالاحترام الذي يكشف عنه هذا الشعر تجاه هذا النوع من الحب، وما يستخدم من نبرة طبيعية بريئة جادة في الحديث عن حب عمرو «أعز الناس كلهم... وأولاهم بتكريم» إذ «عشا أليفين في برّ الهوى رماً» - إنما يذكر المرء بالاحتفاء الصريح بالعلاقات بين الرجال الذي مجده عند قدماء الإغريق لكن المعروف عموماً عن أدب الحب المذكر في المشرق العربي أنه يعطي انطباعاً عن النزوة الجانحة وعن التهلكة أحياناً، وقد نرى هذا واضحاً في الأندلس أيضاً، مثلاً في تعبير ابن عمار للمعتمد بن عباد، كما سيأتي. فالناحية الحسية والرغبة الشبهة تظل لها مصد الشاعر المحب لا صفات الرجولة الأخلاقية غير أن هذا الشعر لا يشد كثيراً، من ناحية أخرى، عن مراعاة الطريفة التي نجدتها في شعر الحب الذي يتغزل بالجنس الآخر من حيث المعاناة والحزن والتوكل، ويطلب أن نجد عبارات الشبق والرغبة الجسدية نفسها. ولا يشعر المرء أن في هذا الشعر أثراً لقيم أخلاقية دينية أو هامة تحذ من هذه المشاعر^(٤٤). وحكماً على وفرة هذا الأدب في العربية، شعراً ونثراً، لنا أن نستنتج أنه في تلك العصور من الحضارة العربية التي تميزت بكثرة وفود الحواري والعلماء من أقوام عديدة، كانت هذه العلاقات بين أفراد الجنس الواحد نتيجة وفرة لا نتيجة حرمان، وقد تشير أحياناً إلى تفصيل شخصي، كما قد يرى المرء في حالة ابن شهيد.

حين يرثي الشاعر آخرين يسود التعبير البلاغي في شعره مع عبارات التمجيل والتوقير، وعندما يرثي عزيزاً على نفسه يلمس اللوعة الفعلية، كما في مراثيه رقم ٧٤ لأبي جعفر بن اللمائي صديقه الأثير الذي توفي عندما كان الشاعر نفسه يرحف نحو الموت. وهو يصف صبره على هذا الموت بأنه «وحشي» ويقول عن نفسه «كأنتي في نقوب الدار جئي». وإد لا تنيب عنه حالته من الضعف يقول

فقلْتُ والسُّقْمُ مشوِّزٌ على جسدي يحذو الردى، ورداء العيش مطوي
أهدى اللُمائي من أزهار فكرته تُشراً فقال الدُّجى: مرّ اللُمائي

لكن الذي يبعث على العجب في أواخر شعر ابن شهيد هو المرج المطلق بين الحب والموت. فتأجج الشوق والهوى عندما وضع الموت يده على هذا الشاعر المشلول

(٤٤) انظر مثلاً الفصحة التي يروى ابن حزم عن سري قرطبي وقع في حب فتى مليح رآه عرساً، وعندما لم يجده إليه عانى كثيراً وأصابه الحول فقامت وانظر أيضاً كتاب الموت، في أبو محمد علي بن أحمد بن حزم. طرق الحمامة في الألفه والألأف، تحقيق صلاح الدين القاسمي (تونس دار بوسلامه للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ١٨٦ - ١٩٠. والطريف هنا الطريقة الطبيعية التي يظن بها ابن حزم أن حب النعمان، كانه أمر عادي مقبول اجتماعياً.

مؤثر حقاً ومثير على الدوام. فهو يمتن شغاف القلب حول أعمق تجربتين في الحياة.
هي قصيدة يرثي بها نفسه (رقم ٢٨) يؤكد حبه للفتى عمرو:

تأملت ما أفسيت من طول مدني فلم أزه إلا كلمحة ناطر
وحصلت ما أدركت من طول لذتي فلم أله إلا كصمقة حاسر
وما أنا إلا رهن ما قدمت يدي إذا غادروني بين أهل المقابر

هو الموت لم يُصرف بأحراس خاطب بلح ولم يُعطف بأعاس شاعر...
.....

يحمل عرى الجبار في دار ملكه ويغفو بنفس الشارب المتساكر
وليس عجيباً إن تدانت ميتي بصنق فيها أولي أمرٍ آخري
ولكن عجيباً أن بين جوانحي هوى كشرار الجمرة المتطير
يمركني وموت يغفر مهجتي ويحتاجني والنفس عند حناجري

وفي قصيدة أخرى يرثي بها نفسه (رقم ٥٥) يقول:

يُبِين وكيف الموت يملع نفسه وداحلها حث يهون ثكلها

وإذ يقرأ الناقد هذا الكلام لا بد له أن يتساءل كم من النفس الشاعرة الحقة عند ابن شهيد كانت قد انطمست لكي يتماشى مع متطلبات العصر واهتماماته السياسية وأنماطه الشعرية. وفي شعره الموضوعي الذي يحمل القليل من سمته الشخصية، كما سبق القول في الحديث عن مدائحه، يغلب أن يكذس ابن شهيد في قصائده بمردات عتيقة بالية، وقد يلجأ إلى أوصاف مفتعلة خارجية لموضوعات غير مهمة، مثل وصفه «البرغوث» و«النحلة» (القصيدتان ٥ و ٦٠). إن العلاقة بين الشعراء العرب وعالم الحيوان علاقة قديمة، نجد أفضل تعبير عنها في الشعر الجاهلي، الذي عهد كثيراً للمعلومات عن حيوانات الصحراء المختلفة من القطاة إلى الحصان إلى الناقة. كان وصف الحيوان في ذلك الشعر ذا علاقة مباشرة أو ضمنية بالمعاطفة الإنسانية، ولا سيما في شعر الشاعر الأموي ذي الرمة، الذي كان، من هذه الناحية، استموراً أصيلاً للشعر الجاهلي وتطويراً مبدعاً له. والواقع أن كثيراً من ضروب المجاز والتأويل الرمزي في الشعر الجاهلي كان يقوم على الوجود الحيوي لهذه الحيوانات التي كانت تشطر الإنسان حياة الصحراء الشاسعة الخطرة. ولذا فبالنسبة إلى القارئ المطلع على التقاليد القديمة ندو وصف النحلة والبرغوث عند ابن شهيد مثيراً للضحك لكن احتيار الشاعر لهذه الموضوعات في الوصف مثب مسألتين: الأولى أن تقاليد الصحراء كانت قد انتهت بالنسبة إليه وإلى جهوره، بعد أن قضى عليها التحضر والتغير الحضري في البيئة، والثانية أن الصوت الحميم والنبيرة المتعاطفة والتعلق العاطفي بعلم الحيوان في الشعر القديم قد زالت هي الأخرى، وحلت محلها أوصاف خارجية مقصودة

لعمري. لكن ابن شهيد قد كتب فعلاً قصائد وصف أخرى من الطرود الأول، وقد أشار إليه عدد من مؤرخي الأدب بأنه كان متمكناً من الشعر الوصفي^(٤٥)

ما يجب تناوله هنا، ولو بشكل موجز، هو آراء ابن شهيد في الشعر والأدب، وهي لا تعكس بالضرورة المفاهيم الأدبية الشائعة في عصره؛ بل هي تشير إلى درجة النصح الأدبي الذي حسب الشاعر أن الأدب في عصره كان قد بلغه. إن المقييس الأدبية، وبخاصة في عصر لم يكن فيه مجال للتبادل بين الثقافات، إما أن تشأ من آراء سبق أن نادى بها نقاد سابقون في حدود الثقافة نفسها، أو أنها تُبني على ملاحظة الناقد الخاصة عما حدث في إطار لحيته الخاصة، أو أنها تقام على إمكانات يرى الناقد أنها قد تتاح للشعر والأدب في عصره. وابن شهيد - وهذا ما يجعله أكثر جاذبية ممن قد يعوقه شاعرية من شعراء الأندلس - كان له توجه جديد لطريف نحو الأدب وبظرة أعمق حدثاً فيه، عبر أنه كان مع ذلك مرتبطاً بالتراث، ومن الطريف أن نراه هو ينافس نفسه ويحاول بلوغ التوفيق الأخير بين التراث والتجديد

تتناول إحدى أفكاره المبكرة مسألة «الصدق» في الشعر، وهي مسألة مهمة في النقد الشرقي. وعندما ألقاه المستعين في السجن، دافع عن نفسه بقوله إن الشعر الذي أدانته بتهمة الخلاعة لا يصور الحقيقة، بل إنه كان يبالغ فيه بحثاً عن طرافة المعنى. وفي رسالة التواضع والزواجر مفاهيم نقدية تبدو حالاً أنها تراه نفسه، وبعضها قد دفعته إليها رغبته في الدفاع عن منزلته شاعراً. وفي هذه الرسالة يبدو شعر ابن شهيد وفكره المركز الأساسي الذي يدور حوله العمل جميعه. ويقوم نظام الكتاب على المعتقد، لقاتل إن لكل واحد من الشعراء (والكتاب الذين يدعوه «الخطباء») شيطانه الخاص. يحمل ابن شهيد شيطانه إلى أرض الحزن حيث يلتقيان مع شياطين شعراء الجاهلية والعصر العباسي وشياطين بعض مشاهير الكتاب والذي يمكن استنتاجه من النقاش مع هؤلاء المبدعين أن ابن شهيد يعدّ بعض كتاب التراث أهل قدرأ من الشعراء؛ لكن الأكثر طرافة اعتقاده أن الشعر موهبة من عند الله لا يمكن بلوغها أو إتقانها من خلال سيطرة الشاعر على اللغة وتمكنه من البلاغة. ومن بالغ الطرافة اعتقاده أن نوعية الشعر تفرزها الخصال الروحية والجسدية عند المرء؛ فالقبيح والتزوير (وهو يعرض تفصيلات دقيقة للقيح الجسدي) لا يمكن أن يصنع شعراً جيداً. ولا غرابة أن يوجه ابن شهيد الكلام على شعره نفسه،

(٤٥) انظر قصيدة Cola Franzen, «After the Revels» in: Cola Franzen, *Poems of Arab*

Andalusia (San Francisco: City Lights Books, 1989), pp. 21-22,

مقلاً عن الصيغة الإسبانية Emilio Garcia Gómez, ed. and tr., *Poems arábigoandaluces* (Madrid: Editorial Plutarco, 1930).

حيث يجيء الوصف مشروباً بالتشغال عاطفي. وفي كتاب غارثيا عوميز قطعنا من الوصف من شعر ابن شهيد

فيقدم دفاعاً عنه . وهي عادة لازمة للشعراء النقاد . ولو أنها قد تُدلىر بحدق أكثر لكن المدهش في بقده هو أنه يعرض نظريات متناقضة . فحين نرى القسم الأكبر من نقاشه في الرسالة يدور حول استعاراته من الشعراء القدماء أو معارضاته المباشرة لقصائدهم ، وهو ما عنه عليه النقد والمقويون في الأندلس .

ومع ذلك يتحدث ابن شهيد أيضاً عن الأصالة وعن ضرورة حدوث تغير دائم في الأدب . وهو يرى أن لكل عصر طرائقه وأسلوبه ، وهي غير ثابتة أبداً بل إنها تتطور مع الزمن ، ويقدم أمثلة على ذلك من الشعر العربي الذي تطور حتى بلغ ما بلغه على أيدي كتاب مثل عبد الحميد وابن المقفع وسهل بن هارون . إن نظريته عن التجدد الدائم في الأدب تنف عن النقيض الواضح من دفاعه عن الاستعارة من شعراء سابقين ومعارضته لقصائدهم ؛ والواقع أن هذين القطبين يظلان في تعارض دائم في شعره ، حيث نجد بعض القصائد تنض بالأصالة والتلقائية بينما يبدو على غيرها بوضوح أنها نتيجة توليف مترو بطني بل مزل ، وهو أمر أشار إليه إحسان عباس كذلك^(١) . فاسباب اللغة والإيقاع في بعض القصائد التي يرثي بها نفسه أو صديقه ابن اللمائي أو قرطبة ، إنما تنبع من لقلب في تناغم موسيقي في اللغة والوزن ، وتقف على القيس من اللغة المتعلة المرتبكة والإيقاع المضطرب في بعض قصائده الأخرى .

لقد أطلت الوقوف عند ابن شهيد لأن الناقد يجد لديه موضوعات متنوعة للبحث . فشعره يصور الأيام المضطربة التي عاش فيها ، كما يصور الصراعات التي تكتنف تجربة الشاعر الخاصة ، كما يعكس الخلط الغريب بين التجربة الفنية الخاصة وبين التجربة الموروثة العامة التي عرفها الشعراء في تلك الأيام . ولكن فوق كل شيء ، كان ابن شهيد ناقد شعر له بعض النظريات الجديدة المهمة .

٧ - كلمة عن ابن حزم

كان ابن حزم ، كما مر بنا ، صديق ابن شهيد ومماصره ؛ ويوصفه شاعراً ومضطراً ومقرباً بارزاً ، كان من أشهر الشخصيات الأدبية في الأندلس . ثمة صفة شمولية دائمة الحضور في نتاجه الإبداعي ، بما في ذلك رسالته الشهيرة عن الحب ، طوق الحمامة التي تجعل حضوره الحيوي في القرن العشرين لا يقل عن حضوره في القرن لوسطى . فقد كان من كبار الإنسانيين (Humanists) ، ذا قدرة فكرية هائلة ، وإبداع متوهج واستقامة خلقية عظيمة ، لكن موهبته الشعرية لم تكن من الصفقة الأولى ، ولو أنه كان قادراً أن يكتب أحياناً مثل هذا الشعر البالغ التأثير

(٤٦) عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي ، ج ١ ، ص ٢٢٩ ، وحول المزيد عن آرائه النقدية ، انظر ص ٢٣٧ - ٢٣٩ و ٢٧٦ - ٢٨٢ ابن شهيد الأندلسي ، ديوان ابن شهيد الأندلسي ، ص ٦٦ - ٧٠ ، وميكل ، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة ، ص ٤٢٤ - ٤٢٤ .

أمر عالم الأملاك أنت أم أنسي
أرى هيئة إنسيّة غير أنه
تبارك من سوى مذهب خلقه
ولا شك عدي أنك الروح، ساقه
عدمًا دليلاً في حدوثك شاهداً
وبولا وقوع العين في الكون لم تقل
أين لي فقد أزدى بشميري العي
إذا أعمل التفكير ما جرم علوي
على أنك النور الأنيق الطبيعي
إلنا مثالاً في النعوس اتصالي
نقيس عليه غير أنك مرئي
سوى أنك العقل الرقيق الخفي^(٤٧)

يقرب هذا الكلام من تجربة الصوفيين، كما يذكرنا موضوعاً ولغةً هجرية
إسماعيل صبري الشهيرة في مطلع القرن العشرين، وفيها يقول صبري:

أنت روحانية لا تدعي
واسعي عن جسمك الثوب بين
وأري الدنيا جناحي ملك
أن هذا الحسن من طين وماء
للملا تكوي من سكان السماء
خلف مثال مصوغ من ضياء

الموضوع هنا، في بآية ابن حزم متشابه، من تلك المواضع الدائمة الحضور في
الشعرية الإنسانية. أما اللغة فإن قصيدة ابن حزم تكاد تكون حديثة في قاموسها
اللغوي وبعيد المرق بينها وبين القصيدة الحديثة يكمن في علاقة الكلمات بعضها
ببعضها الآخر - غير أن هذا يحتاج إلى تفصيل في الأسلوب الشعري وتاريخ تطوره
ينخرج بنا عن نطاق البحث.

وعودة إلى ابن حزم نجد أن في شعره الشخصي تلمح لغة العقل بلغة القلب؛
وهو يتحدث بصراحة عن حياته الخاصة، ولكن بوصفها جزءاً من الوصف البشري
الذي يمثله كل إنسان:

حينئذ لما ولي، وشغل بما أنسى
وعمّ لما يرجى، فعيثك لا يينا
كأن الذي كنا نسر بكونه
إذا حققته النص لمط بلا معنى

أما أعمال ابن حزم الشعرية فقد تناولتها فصول أخرى في هذا الكتاب، لذا
سأنتقل الآن للحديث عن أشهر شعراء الأندلس: ابن زيدون.

٨ - ظهور ابن زيدون

ليس بين دارسي الشعر العربي من لم يحفظ، عن ظهر قلب أحياناً، شيئاً من
قصائد ابن زيدون الشهيرة، وبخاصة التوبة التي كتبها عن المرأة التي قل إنه أحبها.

(٤٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألفة، تحقيق إحسان عباس
(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠٠.

وهي الشاعرة الأميرة ولادة بنت المستكفي. إن أكثر ما يُستظهر من الشعر العربي عادة قد يكون ذلك الشعر الذي يخاطب المشاعر أو الذي يحتوي على حكمة، قد تنحصر هي أسات مبررة أو في مجموعة صغيرة من الأبيات^(٤٨). أما في المقنطعات الأطول، كما في افتتاحية ابن هانيء الشهيرة لقصيدته الكافية التي مر ذكرها، أو في قصائد بأكمدتها، فإن ما فيها من طابع موسيقي بلاغي وطبيعة عاطفية، هو الذي يصنع لها الخلود، هذه الصفة هي التي تلاحظ بشكل خاص في بعض شعر ابن زيدون.

واسماداً إلى ما وصل إليها من الشعر الأندلسي، وإلى ما نجد من أوصاف ذلك الشعر في كتب الأدب وتاريخ الأدب والثقافة، كان ابن زيدون بلا شك أبرز شاعر أندلسي من حيث مستوى شعره؛ وقد لا يكون من العربي، قدر ما يبدو، أنه عاش ومات خلال أكثر الفترات اضطراباً في تاريخ الأندلس، أو في الأقل، خلال أكبر اضطراب مأساوي في قرطبة، سقط رأسه. ليس الشعراء فقط محض نتاج مباشر لعصرهم، بل إن تكوينهم يعود أساساً إلى كل ما حدث في الشعر من قبلهم. ومع كل ما تقتضيه مساهمة موضوعات وأساليب خطاب معينة، في زمن الموضوعي والاضطراب، فإن ذلك يجب أن ينظر إليه في إطار التطور الأكبر في الشعر في جوانبه الشكلية والمجازية، التي تنبع بدورها من تراث متواصل من التجريب وما ينجم عن ذلك من لبونة في الأدوات الشعرية، ثم يضاف إليها بعد ذلك موهبة الشاعر الخاصة.

ولد ابن زيدون عام ٣٩٤هـ/١٠٠٣م أيام حكم المظفر بن المنصور بن أبي عامر، من أسرة قرطبية رفيعة يرجع نسبها إلى قبيلة عزم القرشية، وتوفي عام ٤٦٣هـ/١٠٧١م بعد أن وقعت قرطبة في يد الممستد بن عباد. وقد توفي والده وهو لما يتجاوز الحادية عشرة من العمر، لكن ذلك لم يؤثر في تعليمه في قرطبة، إذ إنه كان واسع المعرفة بالتاريخ والفلسفة وعلوم اللغة والأدب. ويقال إنه اشترك في «فتنة في حدثاته، ثم نراه، في عهد الطوائف، منعماً دوماً في معمرة الحياة السياسية في الأندلس، فيفقد سفيراً لابن جمهور حيناً، وهو أول حكام قرطبة بعد عهد الخلافة، ثم سجيناً عند ابن جمهور هداً، ثم يصبح بعد ذلك شاعراً في بلاط بني عباد في إشبيلية.

(٤٨) لأقوال بحكيمة تختلف عن القصائد الفلسفية أو التأملية. والآخره يوجد عادة في الشعر العربي الحديث، وقد تكون قصائد طويلة، لكنها أقل حداثة من الحكم الشهيرة التي كان الشاعر العربي يظفها بماسب المقام أو الموضوع أو التجربة العاطفية التي كان يمر بها. وهذه في الواقع أشهر أبيات القصيدة، وقد خزننها ذاكرة الأجيال جيلاً بعد جيل، ساعدت في توكيد نظرة العرب لأصسية إلى العلم، وفي استمرار فلسفتهم الخاصة في الحياة.

كان ابن زيدون شاعراً مجيداً وكاتباً بليغاً وعاشقاً ورجلاً ذا مواهب رفيعة، وعاش حياته بكل جوانبها، واغتتم جميع الفرص التي تسنح لرجل في منزلته، وقاس جميع المآسي التي تحمل عادة برجل مثله، في عصر من القوضى يقاقل فيه الحاكم، حاكم القبيلة القبيلة والعربي البربري والشيعي السني والمسيحي المسلم. وإذا صح أنه كان فعلاً متيناً بولادة، التي قاسى من فراقها الدائم، فيجب أن نضاف مأساته الخاصة إلى الصورة الشاملة للصراع السياسي الدائر حول الشاعر.

ويبدو لي من الخطأ، ومن بالغ الصعوبة كذلك، محاولة تقييم الإنجاز الشعري عند ابن زيدون في الأندلس، كجزء من تطور حثيث معكّر للنس الشعري في ذلك القطر وذلك في ضوء معرفتنا بالطريقة التي يتطور بها الفن عادة فهو وأغلب شعراء الأندلس الآخرين، يصعب تحديد موقعه في مسار متطور دائم متصل. فكما سفت الإشارة في هذا البحث، يمكن القول إن أعم صفة تميز الشعر الأندلسي هي أنه يتخطى جميع محاولات التحديد المسبق ومسارات النمو المتوقعة، لأنه كان يخضع بشكل مزاجي واعتباطي إلى تبني الأساليب، والأزياء المختلفة، وكان على استعداد دائم لتقبل أنماط جديدة وطرائق متضاربة من التعبير. فهو، بشكل عام، ليس بالشاعر الوثيق من نفسه تماماً. وقد تكون تجربة ابن زيدون أكثر وثوقاً من نفسها من غيرها من التجارب في الأندلس. فهو سيد في نظم الشعر يمتلك ناصية شعره ويعبر عن نفسه بفخمة عربية سامقة. فأين نستطيع أن نضعه في سلم الإنجاز الشعري العربي عموماً، وأي دور قام به في تطور الشعر الأندلسي نفسه؟ لكي نقوم دور ابن زيدون بشك أكثر وضوحاً، علينا أن نحاول فهم الأنواع المختلفة من الإنجازات «الناجحة» في شعر عموماً نرى أي نوع من الإنجاز الناجح ينتمي إليه هذا الشاعر.

ثمة ثلاثة أنواع رئيسة من الشاعر «الناجح» فالنوع الأول هم «المطورون»، أي أولئك الذين يطوِّرون انجازاً قائماً إلى أقصى حدود تطوره، فيريدون في هذه ويضعون عليه وهجاً وشماعاً. إن كثيراً من كبار الشعراء العرب في التاريخ الأدبي ينتمون إلى هذا الصنف، وقد حافظوا على مكانتهم الشعرية طوال المصور^(٤٩) لا يسمح المجال هنا بالنظر تفصيلاً في الأسباب القائمة وراء هذه الظاهرة المحذدة، أو بما دعا إلى حرص هذا الدور على شعراء فيهم مثل هذا السبوغ، ولكن يمكن التنويه مثلاً بالوضع الشعري في عصرهم. ففي كل فترة من الفترات الشعرية التي برزت فيها

(٤٩) ويقع في هذه المجموعة أعظم شعراء الحضارة المعروفة مثل: امرؤ القيس وطرفة ودمير بن أبي سلمى، ولبيد، ومن الأمويين الأخطل، وإلى حد ما جرير والفرزدق. ومن أعظم الشعراء الذين ينتمون إلى هذا الصنف في العصر العباسي الشنفي. وأما في العصر الحديث فلان شوقي مثل رافع على مطور مدح سيد في مجاله

هذه الظاهرة، ظاهرة انتماء شاعر نافع إلى فئة الملقّون من الشعراء، نجد أن الشعر كان يومئذ في حاجة، لا إلى تغيير جذري، بل إلى بلوغ ذروة من الدرى في مسار تطوّره، إلى احتتام بداية راتعة، أو إلى إيقاف الشطط والمعامرة الجامحة وغلبان الطاقة المتطرفة عند بعض الشعراء المعاصرين وما قد يصاحب التجارب المفرطة في الابتكار من انعدام المسؤولية أحياناً، فعتنق يجد الشعر خلاصه عن طريق برود شاعر أو أكثر يبدع شعراً أصيلاً باهراً ويعيد الشعر لا إلى ما كان عليه من قبل، بل إلى وضع متطور مجاز للعصر وسابق له أحياناً ولكنه متركز في طموحاته الحديثة إلى أصوله القوية التي لا يصح البدء من دونها.

أما الصنف الثاني من الشعراء الناجحين، فهم «الشوريون المجددون» الذين يحدثون انجهاً جديداً ويقوم بهذا العمل عادة مجموعة من الشعراء على مدى جيل أو جيلين أحياناً، كما حدث في بعض بلدان أوروبا خلال القرن التاسع عشر، عندما تحطت الرومانسية حواجز اللغة والقومية، وكما حدث في البلدان العربية في العقد بين الثالث والرابع من القرن العشرين عندما غدت الرومانسية مدرسة كبرى. ففي مثل هذه الأوضاع تكون الحركة عريضة في العادة، تلبي حاجة ملحة لا تنبع من متطلبات العصر وحده، بل من داخل العصر الشعري نفسه، من حاجته إلى التغيير في اتجاه معين، وتكون الأدوات الشعرية عندئذ جاهرة للتغيير (بل قد تصرخ في طلبه) وتكون الحساسية الشعرية قد وصلت حدّها النهائي من الإرهاق الجمالي، فتحتاج إلى توجه مختلف. فإذا كان الصنف الأول من الشعراء يساعد في إغناء وتطوير انجهاً قائم، فإن الصنف الثاني يساعد في تأسيس انجهاً جديد يسمو في شيء من البهاء أحياناً في أحضان الاتجاه السابق.

والصنف الثالث من الشعراء الناجحين هم أولئك النادرة الذين يقومون بتأسيس طريقة جديدة متطرفة في كتابة الشعر، محاولين التغلب على عوائق كبيرة ومصدفين حتى أبعد من توقعات أكثر النقاد طليعية. هؤلاء هم «الانقلابيون» الذين يهتدون لشعر لزمانهم وللأزمان المقبلة. صحيح أن نجاح مثل هؤلاء الشعراء النادرين يقتضي أن تكون الأدوات الشعرية في زمانهم قد أصبحت من الليونة بحيث تستوعب لتغير الحدري الذي يفرضونه، وأن تكون الحساسية الشعرية قد ملحت حداً من الحدقة يُمكنها من استيعاب التجديد المتطرف الذي يعجأونها به، ومع ذلك، فإن نوع التغيير الذي يفرضه هؤلاء الانقلابيون على شعرهم المعاصر لا يبدو جواً لا مبرر منه لتصحيح الوضع الشعري في زمانهم إذا وجد، فهذا يمكن أن يحس، عند الحاجة، أو يُصنح من خلال وسائل تجديد أخرى أقل تطرفاً. لا، ليس من الضروري أن يهض الانقلابيون استجابة لحاجة الفن الشعري إلى توجه جديد جذرياً، سواء في الطريقة أو في اللغة أو الصورة. إذ إنهم يظهرون عادة في عصر يكون فيه الشعر قوياً قوة كبيرة - والواقع أهم - لا يكادون يظهرون في عصر شعري

صعيف، لأن وظيفتهم ليست إنقاذ الشعر من ضعفه وعبوبه (والشعر خدري لا يمكن أن يُعرض على شعر صعيف) بل أن يستغلوا بشكل كبير منحى أو أكثر من مساحي الإمكانيات الغنية في شعر قوي نابض بالحياة، فتجربة أبي تمام، التي عجزت الإمكانيات المجارية في الشعر في عصره، لم تكن حلتاً لا مغزٍ عنه لتلبية حاجة فعليه في الشعر في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ لكن ما في تلك التجربة من تعقيد وتوسع، وما قدعته من صور مرئية، غيّرت بشكل حاسم طريقة الشعراء في استخدام اللغة والمجاز. هذه الأحداث غير المتوقعة تعتمد بالدرجة الأولى على ظهور بنية معين في عصر معين. هذه القلة في تاريخ الشعر (أو أي فن) هي العبقريات التي تثير وتحرك عند ظهورها، وفي تقديمها لأسلوب انقلابي جديد تترك آثاراً لا تمحى في الشعر في لعنها^(٥٠).

ما وصل من الشعر الأندلسي ليس فيه من كبار الشعراء - عد ابن حنابلة إلى حد ما - ما يمثل الصنفين الثاني والثالث. أما ابن زيدون فينتمي إلى الصنف الأول. وإذا كان القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي يتميز بظهور عدد من الشعراء المجيدين، فإن ابن زيدون يقف في القمة منهم جميعاً. إن الأمر الذي يثير اهتمام الناقد والمؤرخ لأدبي هو أن نلاحظ خط التطور المتعرج ونرى كيف كان الشعر يصارع في الوقت نفسه كل تلك الكثرة من أساليب الشعر الواحدة من المشرق. في هذا المجال كان إنجاز ابن زيدون كبيراً. فقد حل إلى الشعر الأندلسي شيئاً من التوازن والسيطرة البلاغية والقوة العاطفية ومحاكاة الأسلوب التي كانت تميز أبلغ الشعر المعاصر في المشرق، والأهم من ذلك أنه جاء في وقت كان الجاز الذهبي في الشعر قد غدا نمطاً شائعاً وأصبح وصف الطبيعة مجرداً لعناية الوصف طريقة راسخة. ومع أن ابن زيدون كان يستقي صوره من المشاهد الطبيعية الأنسية حوله، كالبساتين والورود في حدائق المدن الأندلسية، إلا أنه لم يكن بمرئيه شاعر طبيعة، وعلى الرغم من بعض القصائد التي كتبها، كقافيتته المشهورة ومطلعها

إني ذكرتكَ في الرهراء مشتاقاً^(٥١)

وما تطوي عليه من أوصاف تقابل ضمناً ما يشعر به من تناقص بين كآته لخصية والإشراق والجمال في الطبيعة حوله، إلا أن شعره لا يركّز على أشياء

(٥٠) وبإمكانك أن تعتبر الشاعر الذي يجيء بنجدة متفرقة ناجحة تحتضنه وحده صنفًا رابعاً وقد يكون سجيته مقومها البارز، لكنها لا تكون أبداً بدلية حركة جديدة في الشعر في ومها، ولا ستهوي شعراء جيله فيستوهد، وقد تتظر جيلاً أو حتى عدة قرون لتجد من يتفوقها أو يقتدرها.

(٥١) انظر هذه القصيدة في: أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون، ديوانه، شرح وتحقيق كرم بشتاي (بيروت: دار صادر، ١٩٦٤)، ص ٤٦ - ٤٧.

الطبيعة ومشاهدها بشكل خاص^(٥٢).

لقد كست تجربة ابن زيدون تقف وسطاً بين التجربة الجمالية الصرفة في الأندلس وشعر التجربة المبسط الذي يميز قسماً من شعر الجيل الأصغر عمراً، مثل ابن عمار والمعتمد بن عباد، اللذين كانت قصائدهما تصور أحداث حياتهما بشكل شديد المباشر. كانت تجربة ابن زيدون بمثابة صمام أمان للحد من انتشار الجمالية لصرف، جاهداً، من نجاح ملحوظ، لإيقاف تدفق المجازات التي لا تتصل بتجربة محددة (حقيقية أم خيالية) أو بالوصعية الإنسانية عموماً. وبمهارة يبدو أنها غبت، في أصل شعره، جرماً طبيعياً من براعته الشعرية، استطاع أن يدمج الجمالية بالحياة، مُظهراً إمكان الجمع بين الاثنين في عبارة عاطفية ذات مستوى فني عالٍ. وهو إذ رفض الاتجاه الشائع في جعل الطبيعة غرضاً في حد ذاته، استطاع أن يقد الشعر الأندلسي من الانغماس في الوصف الخارجي لغاية الوصف

لا يعني هذا أن ابن زيدون قد اخترق الواجهة الجمالية الميعة التي تميز الشعر الأندلسي من أجل استقصاء واسع للنفس البشرية. ولا أحسب أنه كان يميل إلى تفسير عميق للتجربة الإنسانية؛ فليس بين ما يقدمه من أفكار في شعره أي عمق حقيقي أو بصيرة نافذة تضيف جديداً إلى ما نعرفه من الوصعية الإنسانية. كان انشغاله الشعري الأكبر، إلى جانب العرض العمي من التقرب إلى الأمراء أو محاولة تجلب سخطهم، هو بالفن الشعري نفسه؛ مع أن موهبه كانت تمثت بشكل غريزي نزع الصفة الإنسانية من الفن الشعري، لأنه كان حريصاً على الجمع بين المهارة الجمالية وهذا المظهر أو ذلك من التجربة الإنسانية (سواء كانت مُعاشة بالفعل أو متخيلة)، فإن أبرز مهاراته شاعراً تكمن في براعته الفنية المتوهجة. لكن ذلك لا يظهر بشكل متساوٍ في جميع شعره. يبدو لي أن ثمة خطأ فاصلاً بين الشعر الذي كتبه حول تجربة معينة، كالبيعة التي نظمها في سجن ابن جهور، يستعظم فيها أن يطلق سراحه^(٥٣)، والقصائد التي كتبها خدمة للفن، ويشمل هذا المصنف الافتتاحيات الغزلية هي قصائده الطوال، وكثيراً من قصائده الأقصر، وأغلب غزلياته الشهيرة، التي كتبها كما يقال في «ذكرى» حب محقق في هذه القصائد نجد صياغة خاصة به، وسرعة متفصاة، واهتماماً ملحوظاً بالتفصيلات، وانتكاراً لسلسلة من

(٥٢) لا يوجد سوى عدد قليل من المقطوعات التي يبدو أنها مستوحاة من شعر الوصف الجمالي الشائع في أيامه، وحتى في هذه من الواضح أن الشاعر لم يكن يستخرج الأوصاف التي تخدو من المسحة الإنسانية حد غير من الشعراء؛ فلهذه بطل العنصر الإنساني الذي يعي وجود «الآخر» حاصراً بدرجات متفاوتة. انظر مثلاً على ذلك قصيدته «فر متجمداً» في وصف قفاحه في. المصدر نفسه، ص ٢٧١، وقصيدته التي تصف دواء، ص ٢٨١ ومقطوعة «ورود وخر»، ص ٢٨٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣ - ١٢٥.

الصور، في وضع لا حركتي في الغالب.

لقد وُصف ابن زيدون بأنه «بحثري المغرب»، وهذا وصف فيه مبالغة وكان البحري حتماً أشعر من ابن زيدون، وكان الشاعران يختلفان اختلافاً عميقاً في كثير من الوجوه. فقدرة البحثري مثلاً على رسم صور مستمرة مكتملة عصبياً، يقيم بينها نظام جرم بعد جزء حتى تكتمل (مثل قصيدته للسيئة المشهورة في وصف طاق كسرى، أو لاميته التي يصف فيها قصر الخليفة المعتز) تختلف تماماً عما ينتقيه ابن زيدون اعتباطياً من المشهد الطبيعي حوله، أو عن أوصافه المتفاوتة لصفات المرأة، كما نجد في الغاية والتوبة. وثمة التندق الموسيقي الدائم في شعر البحثري، وهو ما يبدع فيه ابن زيدون أحياناً، ولكن في أفضل قصائده وحسب؛ وثمة كذلك الرشاقة الدائمة في لغة البحثري، وقدرته على الارتفاع على ذرى بلاغية سامقة في مدائحه، حتى إن أبياتاً أو مقاطع من هذه القصائد المدحية ما تزال تخل مكاناً في ذاكرة لعرب المعاصرين - وهي مرايا لم تكن من نصيب ابن زيدون.

تبالغ كتب تاريخ الأدب الأندلسي في قصبة حب ابن زيدون ولادة بنت المستكفي التي قابلها في مجلسها الأدبي ويبدو أنه كانت له معها علاقة حميمة لفترة من الزمن. لكن بعض المراجع تذكر أن ولادة بعثها سرهان ما وضعت حداً لتلك العلاقة. وتروى عدة أسباب لهذا التغير في الشاعر بين الاثنين فمن قائل بوجود حادثة غيرة تافهة^(٥٤)، ومن مشير إلى نشاط سياسي سابق قام به ابن زيدون في مناهضة خلافة، بينما يذكر آخرون، يشير إليهم ابن زيدون عدة مرات في شعره ونثره، وجود منافسة مع الوزير العمي القوي أبي عامر بن عبدوس، معاصره الذي يكبره سنّاً وكان يوماً صديقاً له، ويبدو أنه أي ابن عبدوس، قد نال حظوة عند ولادة، بل ربما كان يندمها بصلاته. وإد تتضارب الأقوال ربما يكون من الأسلم القول إن الفرق قد حصل نتيجة لمزاج العاشقين وتقلبات الحياة السياسية؛ وربما كان ابن عبدوس، كما أشيع، قد سعى لدى ابن جمهور ضد الشاعر. ففي شعره، كما في «الرسالة الهزلية» الشهيرة التي كتبها ابن زيدون إلى ابن عبدوس، يؤنب الشاعر لورير، ويكاد يهال عليه بالعناب الفارص أحياناً^(٥٥). يبدو أن الشاعر كان له عدد من الأعداء الذين ربما تسموا كذلك في سجنه؛ وربما اتهم الشاعر بالعمل على لإطاحة بحكم ابن جمهور، لكنه في «الرسالة الجليّة»^(٥٦) التي كتبها إلى ابن جمهور من

(٥٤) يقال إن ابن زيدون قد طلب إلى جاريه تملكها ولادة أن تعيد أغنية أصعبته، مما أثار غيرة الأميرة وشكرتها.

(٥٥) انظر مثلاً قصيدته «الضادية» في: المصنوع، ص ٩٠ - ٩٣.

(٥٦) انظر هاتين الرسالتين في: جودت الركابي، في الأدب الأندلسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٥٢، ٢٦٦ و ٢٦٧ و ٢٨١ على التوالي.

السجن على أمل أن يستشير عطف الحاكم ليطلق سراحه، يشير مدافعاً عن نفسه إلى نعمة تقول إنه قد استولى على تركة ميت ثري، وهو ما ينكره. بقي ابن زيدون أكثر من ٥٠٠ يوم في السجن، هرب بعدها وبقي متخفياً حتى عفا عنه ابن جهور. غير أن ابن جهور توفي بعد ذلك بقليل، وترى ابن زيدون ينعم بمنزلة رفيعة في الدولة في عهد سه أبي الوليد بن جهور الذي أرسله سفيراً متقللاً إلى ملوك الطوائف، ثم عاد وأقله من ذلك المنصب عندما وجد الشاعر يطيل البقاء في تلك المهمات الرسمية. وبعد زيارة عدد من ملوك الطوائف الذين أكرموا وفادته جميعاً، قصد إلى بلاط المعتضد بن عباد الذي كان مزدهراً في إشبيلية.

نظم ابن زيدون أفضل مدائح في المعتضد وابنه المعتمد الشاعر، ويبدو أنه بلغ مرتبة عالية في البلاط فأصبح الكاتب الأول والوزير «ذا الوزيرين» عند المعتمد. ثم عاد بعد ذلك إلى قرطبة عندما استولى عليها المعتمد، لكنه أرسل بعد ذلك بقليل في سفرة إلى إشبيلية، على الرغم من مرضه، ومات هناك.

قليل جداً من شعر ابن زيدون يدور حول الفترة السعيدة من حبه لولادة أو غيرها، فمن بين جميع موضوعات الحب المتاحة، كان الشاعر يميل إلى موقف الأسى والمحرمين، وخيانة المحبوب أو هجره، مقابل إخلاص الشاعر. وهو الموقف الأكثر ثبوتاً في التراث الشعري عند العرب؛ ولعلّ الحب السعيد المتبادل لا يحمل جاذبية دائمة^(٥٧). ثم إننا لا نجد في شعره أي أثر لحب المذكر على شيوخ هذا النوع من الحب في عصره شيوهاً كبيراً. وهذا يدعم القول بأن اهتمامه الأول (ولم جانب السياسة) هو بالفس، وكان من هذا المنطلق أنه اختار حب المرأة للمعالجة في الشعر على مدى سنين طويلة، فمن شأن حب المذكر أن مدته قصيرة تدوم رهناً بفترة انصب الميكر، فما أن يتحول العلام الندي إلى رجل مُلتج حتى يخسر جاذبيته العشقية^(٥٨).

(٥٧) يبدو أن موضوع الحب غير المتجاب كان مرغوباً في الشعر الأندلسي، وهي مسألة لاحظها عدد من مؤرخي الأدب. انظر إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ٢، عصر الطوائف والمرايون (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢)، ص ١٥٦ وما بعدها، والركابي، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٥٨) لم يُعرب عن حب المذكر أنه كان يجلب معاناة طويلة الأمد للشاعر أو المحب. لعل السبب الرئيسي لهذا هو أن الرجال المتألمين للحب أثلي (أي حب المذكر) في الثقافة العربية خلال القرون الوسطة كانوا يسمون راء الفس وهو بعد في مقتبل العمر ولم يظهر عليه بعد أمارات الرجولة، وكان هؤلاء الفتي يسمون جاذبيتهم حالاً تنبت لحاهم. وفي الشعر العربي في كل من المشرق وفي الأندلس شواهد كثيرة جداً على هذا. فمن ذلك كبير هؤلاء الفتيان ينقلب الحب فجأة إلى فتور عندما يبدأ صدره (أي بواذر عته وهي بعد حط رفيع من الشعر) في الظهور. لعل قلة من هؤلاء الفتيان يستمروا يشعرون بالجاذبية نحو الشابات، المقتر كقول أبي عبد الله بن عاتقة:

يما نرجس غشّ ووردة مضرج
فقد زيدت من عذار بمسج

إذا كنت تهوى وجهه وهو روضة
مردّ كليلاً فيه وفراط صباية

إلى أي مدى بقي ابن زيدون بالفعل متعلقاً بحب ولادة بعد معرفتهما، وإلى أي حد كان يستخدم ذكرياته في إقامة بنيان فني فخم، تساؤلات يجب ألا تكون من

مقتلاً عن ابن سعيد القيرواني، ولهيات الميززين وخايات الميززين، ص ٢٠٥. غير أن هذا كان مدراً، والغالب هو العمود القوي من ظهور بواصر الرجولة على الفنى للعشوق. وكان هذا يشبه بالموت رجاء في أبو الحسن علي بن بسام، الفخيرة في هلمن لعل الجزيرة، تحقيق لطفي عبد البديع (الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ج ١، ص ١١٩. أن علياً أبا سام الجندادي قال في أخيه جعفر وهو من أهل الحمال الفائق لما أهدى

أبهرت والناس إقبال وإدبار	بما من سمته إلى الإخوان لحبته
تطغى فونك أسماح وأبصار	قد كنت ممن يمشى الساطرون له
وكل شيء له حد ومقدار	لله در فتنى وأنت شبيبته
ولسرى ما على خفيك أسوار	أبام وجهك مصقول عوارضه
كما نورة بعد الميث السار	جانت منبهته فاسرة عارضة

وورد عدد من الأبيات لابن خضاعة في هذا الفنى كقوله:

وتطغى نور وجهه الفناء	وتطغى نور صفحته السواد
مما يمشى إلى مرآة طرفه	ولا يمشى بسوا لسفكسره لواء
يموت المرء ثم يعمود حياً	وموت الحسن ليس له معاد

أبو اسحاق إبراهيم بن طحانة، ديوان ابن خضاعة، تحقيق السيد مصطفى حازي (الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٠)، المقطوعة رقم (٣١٩)، وانظر أيضاً مقطوعاته وأرقامها (٩٨) و(١٤٠) و(١٤١). أما في الشرق فلابن المعتز عدد من الأبيات تنحو النحى نفسه في اعتبار نمو اللحية إيذاناً بتوقف الحب:

كذبت بما من لحائي في محبت	ما صورة البدر إلا مثل صورته
يا رباً إن لم يكن في وجهه طمع	ولم يكن مرج من طول هجرته
عاشق السقام الذي في لحظ مقلته	واسنر ملاحه خذبه بالسحب

أبو العباس عبد الله بن المعتز (الخلعة)، ديوان ابن المعتز، تحقيق ميخائيل نعمان (بيروت، الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩)، ص ٩٠، ونظر أيضاً على سبيل المثال ص ١٨٨، ٢٢٢، ٢٨٢، ٣٠٢. الخ

ولقد بحثت كثيراً لأجد وصفاً للحالة النفسية التي لا بد أناناها هؤلاء الغنية إذ نجأ دلالهم وفنتهم برول لحامهم فحسروا مكانتهم حالاً، فلم أجد، ولا بد أنها كانت حالة صدمة قد تسبب المصائب للفنى الذي بلغ الرجولة، وهي تقع في تضاد متفرع مع مرج الناس عامة يبلوغ الرجولة وتكرهمهم لها هذا يدهم ما قد يشر به الفارئ لهذا الشعر من خشونة العلاقة وتركيزها على الناحية الحسية الحسية في الثقافة العربية، وهو وضع يلمس ذلك الحب اللطيم الحضور والتوقع في العلاقة العشقية مع المرأة في الثقافة العربية أيضاً، كما يختلف عن علاقة حب الذكر عند الإغريق. كان الإغريق أيضاً يسمون عادة وراء الغنية المرء، لا أن العلاقة كانت، في كثير من الأحيان، علاقة فكرية أيضاً، وكان سقراط يصر على إبعاد الناحية الحسية في علاقته مع الغنيان والتركيز على تنقيحهم. أما علاقة أفلاطون الشهيرة «ديون» (Dion) (أه! أنت الذي أدخلت الهديان إلى قلبي يا ديون) فقد بدأت وديون في العشرين من عمره، رجلاً حياً، دكياً، غياً وها مكانة كبيرة، وفانت حساً وثلاثين سنة حتى مقتل ديون الذي سبب للفيلسوف الشبح حراً حقيقياً ومن هنا نشأ تعبير الحب الأفلاطوني. وبالرغم من هذا الوصف، لا تقتصر لتجربة إنسانية شديدة التعبد، يمكننا أن نرى أنه لا علاقة بين الحب الأفلاطوني والحب المادي عند العرب غير

المسائل التي يصعب النظر فيها. لا شك أننا نجد من الفن الشعري أكثر مما نجد من اللوعة وحرارة العاطفة في قصائده عن ولادة، أو في غزله عموماً الذي يعبر عن حب يكاد يكون من طرف واحد دائماً، ولذا يصلح، كما سبق القول، موضوعاً مناسباً لمعالجة دائمة. ومع أن بعض هذه القصائد قد تعبر عن الشوق والرغبة، إلا أن الشوق فيها يحمل مسحة فن أكثر من توقع عاطفة، ويظل توكيد القصيدة النهائي منصباً على الجوسب الفنية دون التعبير العميق عن الشوق فيكشف عن الغرض الجمالي في القصيدة. والجانب الجمالي وجانب التجربة ليسا متعادلين دائماً في شعره. يؤكد هذا لنا كون شعره المتصل بالوقائع الحقيقية لا يتضمن الكثير من المحسسات البلاغية، لكن القصائد المعية بالمجارات والمحسنات تدلن للفن الشعري أكثر مما تتصل بعلاقة حب حزبة حقيقية.

يدور كثير من شعر ابن زيدون حول موضوع الحب في قصائد قصيرة ومقطعات ينتهي أغلبها بخاتمة أنيقة حول الموضوع، وقد تجيء أحياناً سطحية خالية من العمق. لكن له ثلاث قصائد كبرى عن الحب، ترسخت بها شهرته^(٥٩). إن من الملاحظ أن دارسي الأدب العربي، باستثناء المتخصصين بالشعر الأندلسي، لم يهتموا كثيراً بمدائحه، وهي أطول قصائده، وقد رفعها إلى ابن جهور وبنت أبي الوليد وإلى بني عبّاد (يعتمد ويعتقد) وغيرهم من الأعيان. وربما كان مضطراً لمذبح الحكام الواحد بعد الآخر بسبب طموحاته السياسية بالدرجة الأولى ورغبته في بلوغ منزلة وقوة يحتفظ بهما، من هذه الناحية كان يختلف عن شعراء من أمثال ابن درّاج الذي كان في حاجة شديدة إلى المال. إن مدائح ابن زيدون في الواقع قصائد تقليدية، ليس

أن المجال لا يسمح لنا هنا بالتزيد من الاسترسال

خير أن شعر إبراهيم بن سهل الإسرائيلي (٦٠٩ - ٦٤٩ هـ / ١٢١٢ - ١٢٥١ م) يشير مشكلة لتعمق بهذا الموقف، لأنه أثناء التفرغ بقضي اسمه، موسى، مما يشير إلى سرع من التعلق بالنام. فهذا اليهودي المرتد، بغربه اندالم بموسى يوحى بأن الشاعر ربما كان يكتب شعر تقوى وتمزج من بين اليهود موسى، وأن إسلامه م يكن صادراً. هذه الفكرة تحتاج إلى دراسة أكثر تفصيلاً في ضوء حياة الشاعر وظروفه ومقارنته مع شعراء من شعراء العرب المذكرة، لكن قراءة شعره توحى بسرة تعوى عميقة صادرة، لا تحلو من ندانة وحرارة، بعشاها خلافة من الحب الولية. أما الأسات الواضحة القليلة المتناثرة هنا وهناك في شعره والتي تحاول إثبات صدق اعتلايه من ديه إلى الإسلام، أو وجود شخص حقيقي اسمه موسى، فيمكن أن يكون الشاعر قد نظمها صمداً من باب التعمية والتضليل. ومن المؤسف أن المجال لا يسمح في هذا المقال لتتوسع في هذه النقطة

(٥٩) هذه هي قصائده التومية واللامية والفاقة في ابن زيدون، ديوان، ص ٩، ١٢، ٣٤ - ٣٦، ٤٦، ٤٧ انظر أيضاً ترجمة القافية في Franzen. *Poems of Arabi Andalusia*, pp. 34-37, and Christopher Middleton and Leticia Garza-Falcón, trs., *Andalusian Poems* (Boston, MA: D R Godine, 1993)

فيها علامة إبداع مميزة^(٦٠)، وتفتقر إلى النبرة البلاغية العالية عند أمثال المتنبي أو ابن هاني. وينطبق القول نفسه على العدد القليل من المراثي التي كتبها تعزية لبعض الحكام من ممدوحيه. وعلى الرغم من كثرة خصومه فإن ديوانه يخلو من الهجاء، باستثناء قطعة صغيرة فجة كتبها إلى ابن عبدوس عن ولادة:

قالوا. أبو عامر أصحى بُلْمَ بها قلتُ: الفراشة قد تدسو من السار
غير غمونا بأن قد صار يخلفنا فيمن نحب، وما هي داك من عار
أكل شهى أضيننا من أطايبه بعضاً، وبعضاً ضفحنا عنه للمار^(٦١)

أما قصيدته النونية المشهورة فتتناول الملامح الخارجية من قصة الحب، وتكرر الموضوعات نفسها المألوفة في ذلك العصر - الاحتفاء بعلاقة الحب، لتعلق الشديد بالمحسبات العظيمة في الأسلوب، المبالغة في استحضار صورة الحبيبة، تحدي العريم، وتكرار التعبير عن الفيرة واللوم، وهو ما يشيع في الثقافة العربية.

ليس عند ابن زيدون الكثير من أمثلة التجديد مما قد يشغل بال الناقد بشكل خاص، وأكثر المحاولات النقدية في تحليل شعره تدور حول اثنتين أو ثلاث من قصائده الغزلية الشهيرة، أو تركز على الساحة الموسيقية في شعره، فتصفها عادة بمبالغة شديدة، جاعلة منها أمثلة دائمة الكمال من الإنجاز الإيقاعي والوزني.

ولكن، كما سبق القول، قد تصح النقطة الأخيرة على قصائده الأفضل، بيد أنها لا تنطبق على كثير غيرها. فعندما لا يكون مصدر الإلهام عند ابن زيدون هو موضوعه المفضل، يتضاءل الجرس والصوت الموسيقي في شعره، ويغيب الامتلاء والانسباب الذي يميز في قصائده النونية والقافية وهي المقدمة العربية هي الكافية التي نظمها في المديح، وفي قصائد أخرى^(٦٢). لا شك أن أفضل شعر ابن زيدون جيد التوازن، مسبوك العسارة، يطفح بمواقف جياشة وصور آخاذة لكن ما يجهد المرء فيه من متعة، بقدر كبير أحياناً، هي متعة حبة جمالية وحسب.

وقد نضع قصيدته النونية قبالة قصيدة عينية شهيرة كتبها في الأندلس نفسها الشاعر المشرقي المأساوي أبو الحسن علي بن زريق البعلادي في حدود عام ٤٢٠هـ/

(٦٠) يعترف ابن زيدون بأنه كان «صير صادق» في ملاحه - فمتلما حبه اس جهور كتب إليه من السجر يذكره أنه قد «أفنى عمره في مدحه ليكون جرازه السجن» ثم يضيف بعد ذلك «هذا جراء شاعر الكذب». ابن زيدون، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٦٢) حول المقدمة الموسيقية لقصيدته الكافية التي تذكر بقصيدة ابن هاني، انظر ابن هاني الأندلسي، ديوان ابن هاني الأندلسي، ص ٩٧ - ٩٨.

١٠٢٩م وهو تاريخ وفاته. لقد جاء ابن زريق إلى الأندلس طلباً لنوال من حاكم لا تذكر اسمه مصادر الأدبية، فواجه ما حسبه إخفاقاً كاملاً في الاستجابة إلى مداخله، ومات كسير القلب^(٦٣)، بعد أن كتب واحدة من أكثر قصائد الغزل شجى في العربية، يصف فيها حزنه اليأس لفراق محبوبته في بغداد^(٦٤). مثل قصيدة بن زيدون، نجد هذه العينية المتميزة بجودة العبارة، جودة التوازن، تطفح بمواضع وصورة أحادة، لكنها تنحوق على قصيدة ابن زيدون بحساسية الوصف لتجربة وجودية ذات أصالة كبيرة وتأثير ورقة، وتنطوي على علاقة إنسانية حميمة في عمقها، شمولية في مأساويتها. أما تجربة ابن زيدون، في المقابل، فتبقى خاصة به ونفسي نحن خارجها غريبين عنها.

إن قصيدته الموندة خطاب رجل نبيل لأميرة مرموقة تكشف عن افتتان بالملوك والأمراء تدفع بالشاعر إلى تقديم أوصاف كتلك التي تحمل بها حكايات الجن الخرافية التي تتحدث عن أناقة الأمراء وسط حدائق غناء فاحرة تتلأل بأرهار نفيسة وخضرة يانعة. والذي ينجم عن ذلك هي تجربة لا نستطيع ثقلها، بل مشاهد من الجلال والروعة هو جزء من عالم الحلم يستهوي الخيال وحده، نستمتع به كما يستمتع لمرء بمشاهد أئمة ملكية لا علاقة لها بحياته. ويبدو أن ابن زيدون قد وصف علاقته مع ولادة بالشعر والنثر معا^(٦٥)، لكن نثره، إذ يتم عن معرفة وسعة اطلاع، مفرط في التائق ومثقل بالمحسنات إلى درجة يندّر أن نستهيوي الحساسية الحديثة. بينما نجد شعره أقل ازدحاماً بالمحسنات، وهذا دليل موهبة شعرية أصيلة تغلبت على التائق المملطي المفرط في نثره. ومع ذلك، فتنة حبيب في شعره عمومًا، حتى في غزله؛ فهو يفتقر إلى الرقة وكذلك إلى اللوعة التي يعبر عنها ابن زريق بشكل حاد. وهذا يعني فإن شعره يفتقر إلى الشرحية الأساسية التي تتطلبها الغزل الأصيل.

كان ابن زيدون، كما سبق القول، فناناً قبل أي اعتبار آخر. فهو لا بد قد

(٦٣) تروي الأخبار أن الحاكم قد استعدها بعد ذلك لكنه وجد ميتاً. ويبدو تاريخ وفاته محتملاً، لأن ما لقيه من معاملة صلبة قد يكون مرجعه الغرض أثناء الفتنة.

(٦٤) انظر قصيدته المنيّة الشهيرة في كتاب: جمال الدين، أقبلة بلنجهون في الأندلس، ص ٣٧

٣٨، ومراجع أخرى.

(٦٥) من المريب أن نقرا من مدى صراحة ابن زيدون في وصف علاقته الحميمة مع ولادة، وهي أميره واية حليمة أسوي سابق. يروي ابن بسام عن الشاعر قوله: «أبليت - وقد أطلعت برحس النقل، عل ورد المحرم، علما إلى روض مديح، وظلّ سجع، قد قامت وإيات أشجاره، وفاضت سلاسل أنهاره، وحرّ الطل المنشور. عندها يلح كل منا محبه، وشكا أليم ما نلقه، وبتا بليلة مجي أنموال السور وقطعت رمان الصدور. فلما انفصلت عنها صباحاً، تشدتها لوتياحاً: ودع الصبر محبّ وذبح/ ذائع من سره ما استودعك». انظر ابن بسام، اللخيرة في عائن أهل الجزيرة، ج ١، ص ٣٧٧.

أدرك الاهتمام بالطبيعي الذي سيوليه الناس لقصة الحب الخاصة التي عرّصها للعالم، قصة مرجت الشوق بالأجواء الملكية واستغلت بكلام رفيع وبلاغة مُبينة موضوعات الحب الكبرى في العربية. وعلى المرء أن يذكر أن الموضوعات كانت تتكرر على ألسنة الشعراء دوماً، متحلّة قوالب وصيغاً كانت ترداداً وصوحاً مع الزمن فيستعملها الشعراء حتى عندما لا يكون لها أساس مباشر في التجربة من الموضوعات التي استمرت بشكل مستديم طوال العصور، معتبرةً عن المقت الغريزي عند العرب تجاه التحلّل عند النساء، كد موضوع المرأة الصدود المعاندة، التي تتجنب مغازلات الشاعر.

وبوجه عام، كانت صفات المرأة، الجسدية (الوجه الأبيض المشرق كالشمس، الجيد الطويل كجيد العرّال، الخصر النحيل، الفخذان المستديران الممتلئان، العينان الكحيلتان)، والخلقية (المنع، إخلاف الوعود للقاء الحبيب، الكبرياء، التملص) هي الصفات المتكررة دوماً؛ وإذا كان تكثر الجوازي والعلمان من أفهام أخرى، وسهولة الحصول من المنع الجنسية بأنواعها قد احترق بعضاً من هذه المزايا التقليدية^(٦٦)، فإن ذلك لم يشرّ منها إلا قليلاً. وابن زيدون، الذي بقي مخلصاً لتراث قرون قائم على الغزل الجاهلي، والذي جرّب بنفسه صدمة الحب المرفوض، يكثر من ذكر الحرمان والندم وحفظ العهد، كما يكثر في شعره ذكر المرأة الصدود، سواء كانت ولادة أو امرأة أخرى.

ومع ذلك، فالحقيقة أن قصة حبّ ابن زيدون لولادة، الذي استهوى كثيراً من النقاد من درسي الشعر الأندلسي^(٦٧)، هي واحدة من أبسط قصص الحب في الأدب العربي. فقد كانت قصة مُجهّضة قصيرة العمر، ليس فقط بسبب طبيعة الأحداث غير المتوقعة بل بسبب الضغار الذي اكتسبها والمساعي الكربية أيضاً؛ والشيء الوحيد الذي

(٦٦) كان في لأندلس اهتمام كبير بالشقراوات يخرما ابن حرم أنه لم يكن وحيداً في تمجيد الشقراوات بل كان كثير من الخلفاء كذلك، وكان أغلبهم ذوي شعر فاتح وعيون حسنة النظر. ابن حرم، طوق الحسامة في الألفة والألف، طمة نوس، ص ٦١ - ٦٢، وفي الإنكليزية انظر Abd Muhammad 'Ali Ibn Ahmad Ibn Hazm. *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl (Paris: Paul Geuthner, 1931), pp. 39-41

وفي وصف ولادة في قصيدته التوبة يشير ابن زيدون إلى شقريها

أو صفة زرقاً حمضاً وثروحة	من ناصح التبر إبداعاً ونحب
هذا نازد أدنى رفاهية	نوم العقود وأدمئة البرى لينا
كأنت له الشمس ظنراً في كئلو	مل ما تحلى لها إلا أحدينا

(٦٧) يشكل خبر هذا الحب للوضوح الرئيس في دراسة شعر ابن زيدون في كتاب عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ٢ عصر الطوائف والمُرابطين، ص ١٦٦ - ١٦٧، وانظر المناقشة المفصلة في الركابي، في الأدب الأندلسي، ص ١٦١ - ٢٥١.

رفعها إلى الخلود، كان أولاً، أن أفصل شعر ابن زيدون كان في ولادة، وثانياً أن كلا السطرين شاعر من منزلة اجتماعية راقية، ملكية في حالة ولادة. وهو من أصفى على القصة ألفاً شديداً. والسفاد الكثير الذين يصفون شعر ابن زيدون في ولادة بالرفقة والحنين والمودة إنما يصفون على هذا الشعر ما غلب عليهم توقعاتهم.

ومع أن الكثير من شعر ابن زيدون يدور حول موضوع الحب، إلا أنه يخلو من الميوعة العاطفية، وهذه وحدها خطوة إلى الأمام. وفي الشعر المشوقي ثمة دوماً حظ ناعم يفصل بين العاطفة المتماسكة والميوعة، ويغلب أن يقع في الميوعة العاطفية الشعراء لأقل موهبة، بسبب عنصر الحنين الدائم في الشعر أما الشعراء الأرقى موهبة فهم يتجنبون هذا المنزلق بشكل غريزي، وهذا يصدق على ابن زيدون، حتى عندما يجهش بالبكاء. عيب الميوعة العاطفية لديه، على الرغم من المبالغات العارضة، هو نتيجة أصالة هي الموهبة وأصالة هي نبل المحتد، تحولاً بينه وبين العواطف الرخيصة. في هذه القصائد كان يكتب بموهبة العنان الأصل الذي لا يسمح للعشاة والابتذال أن يتغلغلا في شعره.

ملاحظة حول شعر الحب في الأندلس

على المرء أن يذكر أن حياة ابن زيدون، كحياة الكثيرين من الشعراء الآخرين، كان يدفعها السعي لتبرؤ مركز رفيع أو البحث الدؤوب عن المكسب المادي. لذا، مع أن قصص الحب قد رويت عن عدد قليل من الشعراء الأندلسيين، فإن الأندلس لم تُنجب شاعر حب عظيم أشبه بشعراء الحب الأمويين الكبار، تعزّد بالموضوع وكترس له جلّ موهبته. هذه نقطة تتطلب دراسة أوسع مما يسمح به هذا البحث وعيننا أن نذكر أن تاريخ الحب عند الشعوب ليس متماثلاً، ولا هو متماثل في تاريخ الشعب الواحد.

ومع ذلك، يمكن المرء أن يجد غزلاً مرهف الحساسية في الأندلس، يتوزع شعراء كثيرين في كل من الشعر الموروث وفي الموضع. وقد أورد ابن بسام وغيره أمثلة من أحل لشعر عن الرغبة والعفة، والشوق والامتناع، والحب والحرمان.

إن الموضوعات التي تقوم على مواقف القروسية والكياسة والأسلوب المهذب في الخطاب تُشكّل أساس الحب العفيف والموقف العروسي تجاه المرأة الذي عدا جزءاً من عصر النهضة الأوروبية. ويجب التأكيد هنا أن هذه المواقف ليست من أصل أندلسي صرف، بل إنها تشكل جزءاً من أدب الحب عند العرب، ذلك الأدب العني في شرق البحر المتوسط وغربه، الذي ما يزال بحاجة إلى دراسة من منظور حديث وبأدوات النقد المتقدمة، وأن يطرأ إليه لا من ناحية إنجازاته المعنوي والعمي وحسب، بل من ناحية المزج والدمج والأخلاقية العربية الإسلامية التي ينطلق عنها شعر الحب هذا. وإن الباحثين الذين يربطون بين ظهور شعر الحب العفيف في أوروبا والتج الشعري

الأندلسي قلبه يحسون صنعا لو أنهم نظروا في عموم نتائج شعر الحب العربي حيث تأسست تلك المواقف والمشاعر التي لم تزال تحمل جاذبية للعرب المعاصرين في كل مكان

يمرح الإسلام بين الشخصي والجماعي بانسجام كبير فالدين ليس محض مدرسة فردية خاصة، بل إن روح الإسلام تضمن انصهاراً متجانساً بين السعادة الشخصية والسعادة العامة، فتوفر للمؤمنين شعوراً بالانتماء إلى كيان شاسع، وتنظم أسلوب حياتهم وطريقة تعاملهم، وتبعث فيهم شعوراً متجانساً بالانتماء في عالم يجدونه كلاً متكاملًا.

والإسلام يحزر الجسد كذلك. ففي الثقافة العربية الإسلامية، لا يكون الجسد والروح بالضرورة متلاحمين في ثنائية متصارعة؛ فالنفس التي شكلها الإسلام، وهي من بعض الوجوه استمرار للنفس في العصر الجاهلي، لم تكن فريسة للإحساس المتأصل بالإثم أو لعذاب الذات وتعذيبها؛ وإن فكرة الخطيئة الأولى في المسيحية لا بد أن تبعث للقلق العميق في نفوس المؤمنين. فالإسلام بوصفه ديناً وطريقة في الحياة لا يقود إلى تشعث روحي، ولا يطيل الوقوف عند الألم المجاني والعذاب الروحي المبهم ولا ينشغل بفكرة التكفير أو بالخاوف الروحية، كما أنه لا يتشبه بالكآبة أبداً. أما الجسد فليس شراً بحد ذاته في الإسلام، بل هو في الواقع مشروع وممتع ضمن الحدود الشرعية؛ وحتى عند الصوفية ينم التقرب من الذات العليا عن طريق ارتعاشات الجسد خلال التسامي في الحب. كل ذلك يشكل الأساس الذي تقوم عليه قدرة المسلمين في الإقبال الحار على «سعة الحياة ومتعتها» وهو موقف سرعان ما يلاحظ عند الأندلسيين. إن الذي قذمه الإسلام للمؤمن هو التحرر من الشكوك المحيرة والتناقضات التي لا تقود إلا إلى حالة من الكآبة الذهنية؛ وإن حب الحياة هذا والتفاهل الخيوي معها طلاً يميزان الشعر الأندلسي بشكل واضح، مع التأكيد على صفته العربية والإسلامية.

إن التكامل بين الجسد والروح يجب ألا يرى على أنه تساهل أخلاقي من جانب الإسلام، بل اعتراف بعلاقة طبيعية حميمة بين الحب والشهوة، مع الحث على تجنب غير المشروع، من دون قتل الليل الجنسي أو تشويه الفحولة. وإن الحديث الشريف «لمشهور من أحت وأحت ثم مات فقد مات شهيداً» يعبر عن احترام كبير لعاطفة الحب. والواقع أن الامتناع أو المعقة هي الوجه الآخر للرغبة، فهي رغبة معقولة مبدئة، لكنها مشروعة في حد ذاتها، وما دامت لا تنساق إلى التهلكة فهي ليست دسة أو دنية أو محملة بالإثم. والمعقة مطلب من أعلى الصفات العربية الإسلامية، وقد شأ مفهوم المعقة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، حيث كان يعد من أهم حصايل الرجل الكامل، ثم تأكد في الإسلام، وأصبح بعد ذلك جزءاً من مبادئ الفتوة أما الحب غير المشروع، الذي تنهى عنه الأحلاقية العربية الإسلامية، فقد كان ينتشر

أحياناً، شأنه شأن شارب الخمرة، ولدينا الكثير من الساج الأدبي الذي يصعب ملذات الخمر وأحب الجسدي، يبلغ أحياناً حدَّ وصف مشاهد الخلاعة والتهتك الجنسي ولا شك أن في مثل هذه الحالات كانت «متعة الحياة» تشتت في اتساعها، ولكن في حصارة واسعة تكثر فيها المعريات لا بد من حدوث انحرافات، (وبعض السب في ذلك يعود إلى اتجاذ المحيطات والعلاقة الشرعية بالحواري). وقد أدى كل ذلك بالطبع إلى موقف «مردوح» نحو المرأة، إذ بقيت «الحرائر» معزولات شرعياً ومعلياً عن «حواري». وقد أدى ذلك أيضاً إلى تنوع كبير في تناول شعر الحب.

في مقالة محدّدة كهذه، لا يستطيع المرء مناقشة الموضوعات الكبرى إلاّ باحتصار شديد؛ ثم إن كثيراً من الشعر الأندلسي لم يصل إلينا، لذلك يبقى مجال الاختيار أمراً محدوداً. ومع ذلك، لا بد من تقديم أمثلة على أنواع شعر الحب التي عرفت في الأندلس. من أفضل تلك الأمثلة مقطوعة للشاعر القرطبي ابن بقي (المتوفى عام ٥٤٠هـ/١١٤٥م):

عاطيئه والليل يسحب ذيله	صهباء كالمسك الذكي لسايق...
حتى إذا مالت به بيئة الكرى	باعدته شيناً وكان مُعانقي
زحزحته عن أصلح تشنقه	كي لا يسام على وساد خافق ^(٦٨)

وهذه قصيدة للشاعر الأندلسي ابن فرح الجنياني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تصور فكرة العفة في أخلاق الفتوة:

وطاعة الرصاع عفت عنها	وما الشيطان فيها بالمطاع
بذت في الليل سافرة فباتت	دياجي الليل سافرة القناع
وما من لحظة إلا وفيها	إلى فتن القلوب لها دواعي
فملكت النهى جمحات شوقي	لأجري في المضاف على طباعي
وبت بها مبيت السغب بظما	فبمنعه الحكماء عن الرصاع
كذلك الروض ما فيه لثلي	سوى نظير وشم من مشاع
ولست من السوائم مهملات	فأخذ الرياض من المراعي ^(٦٩)

وقد يعبر الشاعر عن كل هذا في نفس واحد يجمع بين الخنين والرغبة واللوعة والصرح والتوقير الجمالي والرقّة المتناهية. في ما يلي قطعة جميلة من شعر أبي عبد الله محمد بن الأتار (٥٩٥ - ٦٥٩هـ/١١٩٨ - ١٢٦٠م) تصور الموقف نفسه.

Franzen, *Poems of Arab Andalusia*, p. 54.

(٦٨) انظر ترجمتها إلى الإنكليزية في:

(٦٩) مترجمة في: المصدر نفسه، ص ٢ - ٤.

حتى إذا غارت أجفائه بيئة^(٧٠) وصيرته يذ الصهباء طوع يدي
أردت نوسيده خذي، وقل له، فقال كفك عندي أفصل الوشد
فبات في حرم لا غدر يذعرة وبث ظمآن لم أصدر ولم أريد

ويكرر ابن الأثير هذا الموقف في قصائد أخرى حيث يكون المحبوب في حالة
سكر وأكثر ميلاً للمطالعة، وحيث يلجم الشاعر رغبته ويقهر دافعه، «نصيان
سلطان الحب وعبادة سلطان العفة».

وقد يكون إحسان عباس على حق في قوله إن «الشاعر حلال هذا العصر
[الربيع الهجري/المأثر الميلادي وبداية الخامس الهجري/الحادي عشر لميلادي] بدأ
يجعل من لعنة وقهر الرغبة جنساً أدبياً، دون أن يعبر [بالضرورة] عن مثل شعبي
أعلى، خلقي أصيل، ويعد ابن الأثير واحداً من هؤلاء الشعراء»^(٧١). ومع ذلك،
فلما نجد في كثير من هذه المقطوعات، التي جمعتها لنا كتب الأدب الموسومة
بخاصة، رقة وروح فتوة تجاه المحبوب، امرأة أو غلاماً، وها هو ابن الخزاز (المتوفى
عام ٤٨٠هـ/١٠٨٧م)، في تعبيره عن حب فتاة مسيحية، يحافظ على هذا الإجلال
المفعم بالركة تجاه المرأة:

ورأت جنوني من نؤيرة كأسمها نارا تفضل وكل نار ترشد
والماء أنت وما يصح لخاص والنار أنت وفي الحشا تتوقد

لا توجد ثقافة، على حد علمي، قد تفوقت على الثقافة العربية في قدرتها على
دمج الجسد بالروح في اتحاد مشروع. فالعبارة الصوفية وعبارة الحب الحسي تنظران
عادة إلى الجسد باحترام ولا شك أن الشعر العذري في العصر الأموي لم يكن رفضاً
ولا تجاوزاً للجسد، بل احترام لشرف المحبوب وسمعه الطيبة. هذه هي المسؤولية
المقدسة للحب الصادق، فأصالة تكمن في إنكار الذات وفي قدرته على العطف
والحماية.

٩ - أبو بكر محمد بن عمار

كان ابن عمار (المتوفى عام ٤٧٩هـ/١٠٨٦م) شاعراً يمثل قمة الوحدانية فقد
نشأ في بيئة متواضعة، لكنه وُهِبَ جادياً كبيراً وفصاحة وشخصية قادرة على الإقناع
والإعواء، فعدا واحداً من جماعة من المغامرين الذين راحوا يجهزون شبه الحريرة بحث
عن أمير غني يرعاه؛ فوجده في شخص المعتضد صاحب إشبيلية (الذي حكم بين

(٧٠) احتمال صيغة الذكر لا تشير إلى الذكر دقماً فمخاطبة الأنثى بصيغة الذكر كان متداولاً في
الشعر العربي القروسطي، وفي العصر الحديث استعمله كذلك أحمد شوقي في مخاطبة المرأة.

(٧١) انظر: عباس، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

٤٣٤ و ٤٦٢ هـ / ١٠٤٢ - ١٠٦٩ م) ومن بعده في شخص ابنه المعتمد (الذي حكم بين ٤٦٢ و ٤٨٤ هـ / ١٠٦٩ و ١٠٩١ م) وكان هذا الأخير هو الصديق الذي يستغيه وقد قرّبه المعتمد ومنحه أمناً ومترلة وغنى، ولما أصبح حاكماً على إشبيلية أرسل الشاعر عاملاً له على شلبة، بناء على طلبه، وقد كانت شلبة هي المدينة التي ولد فيها الشاعر وعانى فيها الفقر والمدة في شبابه. ومع ذلك، فإن المترلة التي يلعبها الشاعر لم تمنعه من حيانه راعيه في ما بعد. فما زال حتى تأمر على المعتمد فأودعه المعتمد السجن، ثم لقي ميتة مرهقة على يد الأمير نفسه.

لا شك أن ابن عمار كان شاعراً مجيداً، لكنه لم يكن من كبار الشعراء. وإذا كنا نذكر ابن هانيء وابن زيدون والمعتمد بن عباد وابن حماسة في عدد من قصائدهم الدائمة الإمتاع، فإننا لا نلاحظ شيئاً من شعر ابن عمار. لكنه، مع ذلك، يجب أن يذكر في سياق الشعر الأندلسي بوصفه شاعراً حرّز نفسه إلى حد كبير من موروث الشعر القديم وطرقه ونهجه، وهو وضع بقي متعلقاً به عدد من الشعراء بمن فيهم ابن زيدون. وربما كان أكبر أمثلة رفضه للنهج القديم يقع في قدرته الشديدة على تناول موضوعه مباشرة؛ حافظاً الزوائد كمقدمات الغزل وغيرها من الموضوعات، فهذه لا يلجأ إليها إلا قليلاً. كما أنه لم يكن كُلياً بالوصف لعابة الوصف، ففي ميدان شعري تحتل الجماليات فيه والأوصاف الخارجية الموضوعية حيزاً كبيراً، يمثل شعر ابن عمار تغييراً أساسياً. أما الأمر الثاني الذي يسترعي الانتباه في شعره فهو أنه يكاد يصور أحداث حياته تصويراً تاماً. كما يقوم شعره على أساس عقلاني، مع هدف نفسي في الغالب، ومستعملاً لغة شديدة المباشرة والوضوح يسكبها في عبارة قوية لنسج حياة الإيقاع ذات برة عالية. أما استخدامه للمجاز فلم يكن ينم عن أصالة خاصة، لكنه كان قادراً أحياناً على أن يأتي بيت مجازي طريف، مثل:

عَيَّرْتُمُونِي بِالْحَوَلِ وَإِنَّمَا شَرَفُ الْمَهْدِ أَنْ تَرُقَّ شِفَارُهُ^(٧٢)

وقد حاول ابن عمار أحياناً أن يقدم حاله الوصف كما في هذا المثال المشهور:

بِفِدْيٍ لَصَحِيفَةٍ نَاطِرِي فَمِيَاضُهَا بِبِيَاضِهِ، وَسَوَادُهَا بِسَوَادِي^(٧٣)

وأغلب شعر ابن عمار تعبير عن تجربته المباشرة مع الحكام وأصحاب السعود

(٧٢) انظر صلاح خالص، محمد بن عمار الأندلسي، دراسة أدبية تاريخية (بغداد، مطبعة الهدى،

١٩٥٧)، ص ٢٢٠

Franzen, *Poems of Arab Andalus*, p. vii.

(٧٣) انظر ترجمتها إلى الإنكليزية في:

انظر أيضاً معطوعات في وصف الليل، القمار، الحفلة المضية، اليوم الثائم، الخرشوف، القسم في خالص، المصدر نفسه، ص ١٩٥، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٦ و ٢٤٨ على التوالي

حونه، فهو لذلك مصدر يكشف عن الحياة الاجتماعية عند الطبقات العليا من المجتمع الأندلسي. وقصائده في الغزل قليلة جداً (وبعضها عن العزل بالذكر) وليس يبيح ما يعبر عن أصالة وعمق حقيقي. ولأن طموحه الوحيد في الحياة هو بلوغ السلطة فقد كان قليل الهجاء. ولعل أقذع هجاء هو ذلك الذي نظم في سجن المعتمد، يعرض فيه بالشذوذ الجسي عند المعتمد، في كلام فيه خشونة وبداءة

أرك تزوي بحب النسب
أندكر أبامنا في الضا
أعائق منك القضييب الرطيب وأرشف من فيك ماء زلالا
وأقنع منك بدون الحرام فتقسم جهدك أن لا حلالا
سأكشف عرضك شيئاً فشيئاً وأهنتك ستترك حلالاً محالاً^(٧٤)

كان في الأندلس كثير من الشعراء ممن سبقوا ابن عمار أو عاصروه، وكان شعرهم يعادل شعره أو يفوقه في الغالب، غير أن اهتمامنا به في هذه الدراسة يعود لكونه شاعراً رفض بشكل عفوي حركة الفن للفن التي كانت قائمة في الأندلس يومئذ (وهي حركة لم يلاحظها النقد في حينها ولا حتى الدراسات الحديثة عن ذلك العصر)، واختار شعر التجربة الحقيقية، إن جُل ما استهوى اللاحقين من أمراء، نقاداً ومؤرخين بالأدب، هو أنه كان إنساناً عصابياً، عاش حياة معامرة عنيفة، وكان شديد القرب من الأمراء، ثم مات ميتة شنيعة. والواقع أننا نلاحظ كيف أن الكثيرين من شعراء الأندلس ظلوا موضع اهتمام الكتاب الحديثين، لا لكونهم قد أنتجوا شعراً جيداً، بل بسبب قصص حياتهم الغريبة.

١٠ - المعتمد بن عباد

لقد أثار هذا الشاعر/الملك في عصره وما بعد عصره كثيراً من مشاعر لهيبة والإعجاب والحماس - كتب عنه معاصره الشاعر ابن اللبانة يقول

«ملك مجيد، وأديب على الحقيقة مجيد. وهما نحل به للملك لثة ولنظم جيد. أفنى الطمعة بسيفه وآد؛ وأنسى سيبه ذكر الحارث بن عباد. فاطلع أيامه في الرمان حجولاً وغرراً، ونظم معاليه في أجياها جواهر ودرراً. وشيد في كل معلوة بناء، وعمر بكل يادرة مستعربة وبادرة مستظرفة أوقاته وآناء. فعمقت به للمحامد سوق، وبسقت ثمرات إحسانه أي سوق. منع وقرى، وراش وبرى، ووصل وفرى».

ونقل المقرئ قول علي بن القطاع في كتابه *لُح لُح* عن المعتمد بن عباد
«أبدي منك الأندلس راحة، وأرحبهم ساحة، وأعظمهم سعاداً، وأرفعهم

(٧٤) حالي، المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

عماداً. ولذلك كانت حضرته تلقى الرجال، وموسم الشعراء، وقبة الأمان، ومآلف الفضلاء، حتى إنه لم يجتمع بباب أحد من ملوك عصره من أعيان الشعراء وأفاضل الأدباء ما كان يجتمع ببابه وتشتمل عليه حاشيتا جتابه.

هذه هي الصورة الرومانسية التي يرسمها مؤرخ أدبي حديث^(٧٥) لابي القاسم محمد بن عبّاد الملقّب بالمعتمد (٤٣١ - ٤٨٨ هـ/ ١٠٣٩ - ١٠٩٥ م) ابن المعتمد، ذلك الأمير القوي الواسع الشهرة الذي كان هو نفسه شاعراً وراعياً للشعراء وقد نشأ المعتمد في محيط بالغ الثروة والأبهة والجلال، وفي جو يشجّع على الإبداع الشعري والأدبي. وكما سبق القول، فإن أهم ما أبقى ذكره حية في الأذهان هو صورته المأساوية، صورة الأمير الذي كان هبوطه من علياء الثروة والمجد باعثاً لكثير من قصائد المضي، ورثاء الذات، وشكوى صروف الدهر، وتبذل الحظ الخورن. ومع بضيف إلى الصورة الرومانسية علاقته باعتماد الرميكية، وهي فتاة متواضعة الأصل، كانت تغسل ثياباً على ضفة النهر، واستطاعت إكمال بيت شعر بدأ شطره المعتمد أثناء نزهة كان يقوم بها مع ابن همار، فتزوجها المعتمد. ويبدو أنها كانت أحب زوجاته إليه، وهي التي ولدت للمعتمد أكثر أبنائه اللبّين تذكر أخبارهم الكتب التي أرخت لذلك العصر. وهي التي رافقته إلى منعه في شمال إفريقيا. كان للمعتمد زوجات وعظيمات عديدات، وقد كتب شعراً في كثير منهن، لكن علاقات زواجه من اعتماد، وما يقال عما أخذه عليها^(٧٦) من نفائس هو الذي كفل لهذه العلاقة أن تدخل التاريخ كنقطة حب^(٧٧).

لا يبدو أن المعتمد كان راسخ القدم في فروع المعرفة التي كانت متاحة في الأندلس^(٧٨). ويتضح هذا بشكل خاص عند مقارنة شعره بإنتاج ابن زيدون الواسع

(٧٥) أبو العباس أحمد بن محمد القرني، تقع الطيب من حصن الأندلس الرطب وذكر يذورها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق محمد هي الدين عبد الحميد، ١٠ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٩)، ج ٥، ص ٣٧٦. هذا الاقتباس وما يليه لابي القاسم ما أورده عبد الوهاب عزام، اعتماد بن عبّاد، الملوك الجواد الشعاع، الشاعر المرزأ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ١٢ - ١٣.

(٧٦) تجل ذلك جيداً في الحادثة المعروفة باسم يوم الطين، عندما أمر اعتماد أن يجمع المسك والكافور ماءً ويهرش على الأرض لكي تحوّل روجته وينقله في «الطين» الذي تُكوّن من هذا الخليط إرضاء لبررة اعتماد أنه تحوّل في الطين حافية القدمين. صلاح خالص، للمعتمد بن عبّاد الأشبيلي: حياته وشعره (بمّداد: شركة بغداد للطباعة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٦٢ - ٦٣.

(٧٧) يعتقد خالص فضلاً كاملاً عن علاقة المعتمد بالنساء، مع مقطع طويل من علاقته باعتماد لصدره، ص ٦٠ - ٨٣ وغيرها.

(٧٨) انظر الصدر نفسه، ص ٧٠ - ٦٣ وانظر أيضاً مثلاً تعليقات ويموند شايدلس على ذلك في Raymond P. Scheindlin, *Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn 'Abbād* (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 24-25.

المعرفة. عندما كان يافعاً أرسله أبوه حاكماً على شلبة في غرب الأندلس، بقي هناك حتى بدأت المأساة التي عكّرت حياة المعتضد: خيانة ابنه وولي عهده الأمير إسماعيل، وما أعقب ذلك من مقتل الأخير بيد والده نفسه. بعد ذلك استدعى المعتمد إلى إشبيلية لينتصب ولياً للعهد.

عندما تولّى المعتمد الحكم في إشبيلية عام ٤٦١هـ/١٠٦٩م وشع سلطانه ليشمل عدداً من المدن الأندلسية الأخرى، بما فيها قرطبة، التي استولى عليها عام ٤٦٢هـ/١٠٦٩م. وعندما تفاقمت تهديدات الإسبان كان المعتمد هو الذي استدعى يوسف بن تاشفين البربري، وعيم المرابطين في شمال إفريقيا، ليعين المسلمين في إسبانيا. إن تاريخ ما أعقب ذلك من أحداث سياسية بلغت ذروتها في تسلّم ابن تاشفين السلطة وإقامة ملك المرابطين في إسبانيا، إضافة إلى نفى المعتمد، أقوى ملوك الطوائف، إلى أعمدة في شمال إفريقيا، هي أمور جرى توثيقها في دراسات أخرى من هذا الكتاب. إن المهم في هذه الدراسة هو محاولة تقويم شعر المعتمد لمعرفة الموقع الذي يجب أن يحتله في مسار التطور الشعري في الأندلس.

نفس المعتمد قرابة ثلاث سوات في محبته في المنفى قبل أن يترك.

وعلى الرغم من فقره وفقدانه السلطان السياسي، فقد كان يزوره عدد من الشعراء الذين سبق أن أكرمهم وأحس وفادتهم. من أهمهم ابن حديس (المتوفى عام ٥٢٧هـ/١١٣٢م) ذلك الشاعر الصقلي الرقيق الشاعرية الذي حرب من الاضطراب السياسي في بلده وانتجاً إلى إسبانيا الإسلامية. ومنهم ابن اللبابة (المتوفى عام ٥٠٧هـ/١١١٣م) وكلاهما نظم قصائد مؤثرة عن نفى المعتمد.

سبق أن أشرنا في دراستنا عن الشعر الأندلسي إلى ظهور شاعر بين حين وآخر يدير ظهروه للأنماط الشعرية المعاصرة في المشرق ويكتب بلغة وأسلوب أقرب إلى موطنه. كان الغرالي واحداً من هؤلاء الشعراء، كذلك كان ابن عبد ربه في قسم كثير من شعره، وكان كلاهما يستعمل لغة مباشرة بسيطة (تكاد تكون لغة محدثة تقريباً) وعارة بالغة المتحضر. كذلك رأينا في الحديث عن شعر الرمادي، تصارع الانجذابات في الشعر الأندلسي، الذي كان يظهر أحياناً في شعر الشاعر الواحد؛ فيحيل ذلك لشاعر مرة إلى التبسيط والاقترب من الإيقاعات ونعمات الحياة في الأندلس، ومرة إلى استخدام أسلوب فخم قوي السبك وصيغ مجازية معقدة. وقد رأينا كذلك كيف أن أسلوب الأندلسي المبسط سرعان ما اعترضته ثلاث حركات مناهضة. الأولى ظهور ابن هانيء وابن دراج وآخرين يكتبون الشعر بلغة معقدة عالية لبلاغة؛ والثانية، انتشار حركة جمالية واسعة في الشعر تقوم على أوصاف خلقة مروقة شديدة لبراعة لأشياء الطبيعة ومشاهدنا واسعة صوراً سكونية خالية من العنصر الإنساني تتميز بتعصيلات دقيقة أنيقة منمقة؛ والثالثة، بروز شعراء مثل ابن زيدون الذي

استطاع أن يدمج هذا الأسلوب الجمالي المنطق مع متطلبات شعر يحاطب «الآخر» مباشرة، سواء أكان المخاطب امرأة أم حاكماً أم عبداً من الأعيان، فبدع شعراً فخماً مناسكاً رقيقاً، مليئاً بالمحسّنات والصيغ البلاغية المعقدة.

غير أن الميل إلى الشعر المبسط، الذي نجده عند المزال وابن عبد ربه وآخرين، قد تناول له الآن من جديد شعراء الجيل الذي ازدهر في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/العاشر الميلادي، مثل ابن عمار والمعتد وابن اللبابة وغيرهم. وابن عمار، كما رأينا، كان يكتب شعراً مباشراً واضحاً يصور أحداث حياته، كذلك كانت لغة المعتد الشعرية، وبخاصة في قصائده المتأخرة في أعماق، متعصبة بمشاهره الشخصية الداحية، ولعلها كانت أبسط من لغة ابن عمار وأكثر حمية، كما كانت بنيت الشعرية وحيثه للعبارة أقل تماسكاً من ابن عمار. كان أفضل شعر «معتد» من وجهة نظر فنية، قد كتبه في موضوعات مثل الحب والمنعة والخمر^(٧٩)، وذلك خلال الفترة الأسعد من حياته عموماً. ففي شعر هذه الفترة المبكرة بالدرجة الأولى أظهر المعتد قصوى براعته (وهي براعة محدودة في أحسن الأحوال) في استعمال مختلف الصيغ البلاغية^(٨٠) التي كان يستخدمها ابن زيدون ببراعة طبيعية باللغة، وفي هذه الفترة المبكرة كذلك يعكس المعتد أقوى ترسّلاته بالتقاليد الشعرية في عصره. فعلى الرغم من بعض الأمثلة الممتعة بشعر المرء أن غزليات المعتد تطابق تقاليد شعر «الحب» في أيامه، وقد أشرت إلى هذه التقاليد في حديثي عن شعر ابن زيدون^١ فنحن نرى المعتد مثلاً، على الرغم مما ملكت يمينه من النساء، دائم الشكوى من الحرمان، وصدود المرأة، أو صحتها على الأقل وهي مواقف تقليدية، غير أن الكثير من باقي شعره كان صورة مباشرة لتجربته الحقيقية، وبعض هذا الشعر من البساطة بحيث كان يستدعي بسهولة استجابات من آخرين على الوزن والنافية نفسيهما، كالمطارحة التي جرت بينه وبين ابنه الراضي، الذي لم يُعرف عنه قول الشعر. غير أن مثل هذا الشعر الحراري العقلاني لا يعدّ من أفضل شعره، وقد لا يفيد إلا كسجل تاريخي. لكن القصائد التي يُذكر بها المعتد عند قراء العربية اليوم ليست قصائده المرلية أو روضياته التي نظمها أيام عزه، بل بعض شعره البطولي والقصائد التي يرثي فيها لحاله وهو يذوي تدريجياً في سجن ابن تاشفين في أعماق. وما زال اللاحقون يذكرون بيتين جميلين من شعره البطولي يصف فيهما شجاعته:

(٧٩) مظر قصائد عدة من هذه المرحلة «ذكرى شلة» و«لغة الاحتفالات» وإلى أبي بكر بن عمار في دماء إلى شلة» وإلى «رميكية» وإلى «قوت»

(٨٠) يناقش شابلن استخدام المعتد للمحسّنات البلاغية مثل الخناس والمطابقة والتورية والمقابلة وغيرها في «نصير منه» وانظر بشكل خاص الفصل بعنوان «Relationships within the Bipartite Verse»

ما سررت قط إلى القبتنا لـ وكان من أملي الرجوع
شيم الأمل أنا منهم والأصل تتبعه الفروع

ومن بين القصائد الكثيرة التي كتبها عن مناه، تعتبر الأبيات التالية من أشدها تأثيراً، وقد نظمها يوم زارته بيتاته في عيد الفطر.

فيما مضى كنت بالأعياد مسرورا فساءك العيد في أغمات مأسورا
نرى سنائك في الأطلال جائحة يغزلن للناس ما يملكن قطعيرا...
بطان في الطين والأقدام حافية كأنها لم تطأ مسكاً وكافرا

البيت الأخير يشير إلى «يوم الطين» الذي سبق ذكره. هذا شعر رائع بسيط تلقائي، صادر عن لوعة فخرية مرة، غير أنه، شأن أغلب شعره في المضي، نادراً ما يرتفع إلى ذرى حقيقيّة من التعبير. ولا شك أننا نفتقد في هذا الشعر كبرياء الملوك، ولغرض الذات التي اعتادت على السؤدد، والعصب والحق للذين كانا من المشرق أن يصدرا عن رجل مرموق كان يوماً أميراً قوياً ملكت يمينه كثيراً من المال والجاء والبطوة، وعاش أبنة الملوك، وعبّ من الحياة حتى الثمالة. ثمّة نبرة رقيقة تسري في تصاعيف هذا الشعر. مبرة نادرة أحياناً، تعلن للعالم إسهام الشاعر ومدته، فيبدو ضعيفاً مهبط الجناح، يسطر عليه ألم عقلي وجسدي هائل، ويتدفق شعره من قلب تمتصه مأساة وطنية وشعبية. على سبيل المثال قال عندما تعرض له قوم من ملحقني أهل الكربة:

سألوا البير من الأسير وإنه بسؤالهم لأحق منهم فاعجب
لولا الحياء وعرة الخميّة طي الحشا لحكاهم في المطلب

وكان بالأحرى لهذه العزة اللخمية أن تمنعه من هذا النوع من القوم الذليل. ورغم عذبه فإننا لا نرى في هذا الشعر ما يُصوّر شرور الآخر، فالعتمد قد يُعلن حبه لابن تاشفين وهو في محبه:

وتلبّ نزوح إلى يوسف فلولوا الضلوع عليه لطارا

إنه من الواضح أن السجن قد أذله وطعن كبرياءه في الصميم، ولم يكن هكذا في بدء محبته إذ رآه على من أشار عليه بالخضوع والاستعطاف يوم حمله

فألوا الخضوع سياسة فليد منك لهم خضوع
إن يسلب القوم العبدى ملكي وتسلمي الجموع
فالقلب بين ضلوعي لم تسلم القلب الضلوع
كم زمت يوم نزالهم ألا تحضنني البدوع
ما سررت قط إلى القبتنا لـ فكان من أملي الرجوع

شيم الألى أنسا منهم والأضل تتبعه المروع

كان هذا قبل تلك القصائد المستسلمة. فمن ذرى قصائد ابن زيدون الأبيقة البهرة في حسن شعره ننزل الآن إلى واقع معرّي، ومن اللوحات السكونية عند شعراء الجمالية يواجهنا شعر مليء بالحركة ومشرح واضح المعالم يشغله الشاعر، وأصدقائه، وأسرته، حتى الأطفال منهم:

والعير لا يفهم شيئاً فما يفتح إلا لرضاع فما^(٨١)

لا بد لنا من أن نلاحظ في شعر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي في الأندلس حرفين متوازيين أحدهما منتق بلاعي رفيع الأسلوب، يسيطر على المشهد من دون منازع تقريباً قرابة قرن من الزمان؛ والآخر ندقّ طبعي، مباشر بسيط، مستقل عن الأنماط والأرياء الشعرية السائدة، يعكس محاولة تكاد تكون بائسة من جانب الشعر الأندلسي ليقف على قدميه ويدع أسلوباً أندلسياً مستقلاً. وقد يكون خبر من يمثل هذا التيار الأخير المعتمد وبعض معاصريه مثل ابن اللبابة وابن عمار من وجهة نظر نقدية، لا نرى سوى قليل من العلاقة والانسجام بين هذين النوعين من الشعر، وهذه ليست مسألة مكونات الموضوع والموقف وحسب، بل الأهم من ذلك أنها مسألة أسلوب شعري، ومستوى جمالي في الشعر، ومسألة الصدق والإخلاص وعلاقتهما بتقاليد شعرية معينة.

إن مسار هذين التيارين المتنافسين معاً في الفترة نفسها قضية مهمة في التاريخ الأدبي؛ فمع أن المرء قد يجد أحياناً، في تاريخ المرء، بصع حركات تنشط في الوقت نفسه، لكن هناك علاقة منطقية تربط بينهما. فالرومانسية مثلاً قد تنشأ في أحضان الكلاسيكية، ويمكن أن تتمايش مع الرمزية. مثل هذه العلاقات يحكمها مبدأ فني قوي معانٍ: فالإنجاء الجديد ينشأ من حاجة الفن إلى إصلاح اتجاه قائم، وخصائص جديد توازن، وأحياناً تلغي عيوب القديم، من دون أن يعيب القديم بالضرورة عن المشهد فوراً، وقد يسع المرء أن يتصور كذلك فترة ناشطة من التحديث والتغيير يبقى خلالها عدد من التقليديين الراسخين يعملون هانئين. ولكن هنا في الأندلس، في القرن الخامس لهجري/الحادي عشر الميلادي، يبدو أن شعر المعتمد البسيط الأليف المعبر عن الذات والتجربة الشخصية كان شعراً يصور زمنه، ممثلاً تعبيراً فعلياً في الحساسية الشعرية، كما كان الاتجاه الأكثر تحسناً شعراً يصور زمنه أيضاً، وقد بقي في أوج عزه، ونعيش النوعان من الشعر دون أن يحاول أحدهما أن يصحح الآخر أو يلغيه.

(٨١) نجد صوراً خوزكة كثيرة ليس فقط في مرحلته الأخيرة، بل خلال شعره جمعاً، يرى الشاعر في حركة دائمة، سواء في أيام عزه في العصر، أو في أيام بؤسه في السجن. انظر، عن سبيل المثال، قصيده «السجن في اصمات يقطب قيوده».

في هذا الصوء علينا أن ننظر إلى الشعر الأندلسي على أنه شعر ذو مسارب عديدة تطل فيه التيارات الفنية المختلفة مفتوحة تنشط معاً. فالميل نحو العبارة المبسطة والتوجه الأكثر مباشرة سوف يظهر في الشعر اللاحق، عند ابن سهل مثلاً، والأمير يوسف الثالث المرناطي (التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي) وغيره، والميل نحو الصاعه والوصف الدقيق المنق سوف يستمر ويعرف تطوراً مبدعاً حتى يبلغ دروة جديدة عند ابن خفاجة، موضوع البحث التالي.

(رجاء العودة إلى المراجع في نهاية دراستي التالية: «شعر الطبيعة في الاندلس وظهور ابن خفاجة»).

شعر الطبيعة في الأندلس وظهور ابن خفاجة(*)

سلي الخضر الجبوسي

كان انتشار موضوعات الطبيعة في الشعر الأندلسي مجال كثير من الدراسات الجزئية أو المتكاملة في تاريخ الأدب العربي؛ وثمة كثير من الاتفاق حول طبيعة هذا الشعر، وحوار ما دفع إلى تشعبه وعاءه. ولكنني أحسب أن ثمة أسئلة كثيرة م تزل تنتظر الجواب، وهو م يجب تناوله هنا إذا رغنا في تجنب تفسير يزرع إلى التباس. ولا بد من القول بـ الموضوع يستحق دراسة أكثر تفصيلاً مما يسمح به المجال في هذا البحث.

أولاً: الخصائص العامة لشعر الطبيعة في الأندلس

١ - علاقته مع النمط الرعوي

يجب أن نسأل أول الأمر إن كان بالإمكان النظر إلى هذا الشعر على أنه جزء من التراث الرعوي، الذي يتصل، بالمعنى الأوروبي، بعالم مثالي مُتخيل مهيمن عليه البساطة الريفية والسلام الكامل، حيث يكون الحب بين الرعاة والرعايات مثلاً يمتدى، يؤدي إلى حياة من النعيم يسودها سلام ووثاق، حيث يعرف الرعاة على الذي يرغبون لأغاي الرفية. عالم يُصور عادة في عصر ذهبي مضى يوم كانت الحياة في طوره اللذي لا تشوبها شائبة^(١).

(*) نام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد أولوة

() مضمون الرعوية الأوروبية لتشمل التراث الرعوية والدراما الرعوية وقد بدأ هذا الجنس الأدبي في القرن الثالث ق م مع رعايات الشاعر الإغريقي ثيوكريتوس (Theocritus) الذي كان يكتب في حدود صيفه من مدينته في صقلية، يشوق إلى البساطة الرعوية في حياة الرعاة الصعبة للناس. وقد ترسخ هذا التقليد في القرن الأول ق م عند الشاعر الروماني مرجيل (Virgil) الذي كتب بين عامي ٤٢ و ٢٧ ق م مصائد الرعايات (Eclogues) التي قللها شكل واسع شعراء وكاتب أوروبا في عصر النهضة

لكن شعر الطبيعة الوفير في الأندلس لا يتصل بهذا التراث؛ والواقع أن القليل من الشعر لعربي الكلاسيكي يكشف عن ميل وعوية. صحيح أن الشعر الجاهلي كان شديد الانشغال بعالم الحيوان والنبات في الصحراء من حوله، لكن لشاعر الجاهلي بقي على ادوام كياناً متفصلاً، يظهر في شكل حوار مع الطبيعة أو في الوقوف صدها. وكانت العلاقة علاقة صراع وعلية، وكان أفضل ما يلفه الإنسان، كما يصوره هذا الشعر، هو أن ينجع في قطع المسافات الصحراوية نحو مقصد معين. فبعد أقدم العصور كانت الصحراء متعلقة في الروح العربية الصحراء المترامية الحميلة، لصحراء المحرقة، التي لا تخضع للزمان أو الإنسان، بل تمتد إلى الأبد، حيث لا يكون الإنسان فيها سوى جرم صغير، محدود فإن، وسط امتداد لا ينتهي من الرمل الذي يولد ثم يولد من جديد تحت قدميه وهو يضرب في تلك الفلاة على الدوم، وقد أنهكه التعب، لكنه يصبر في كفاحه من أجل البقاء في وجه جفاف الصحراء وجدها. فقد كان من المستحيل على البدوي في الجاهلية أن يدمج في توحد كامل مع الصحراء، إذ كان ما يلفه من أمة معها قد حصل له من خلال أنفس التجارب. وفي استمرارية الصحراء هذه، كانت نتكشف له أحداث الحياة والحب والصراع. فاكشف البدوي وحدته وأفاقه المحدودة، كما اكتشف اللانهاية والحدود، ثم، بشكر غير واع، اكتشف الله. وعن هذا الطريق تغلغلت الصحراء إلى أعماق النفس العربية، ركزت الأسس في نظرة العرب إلى العالم، في أخلاقهم العمة، في مثلهم ومفهومهم من الفن والمكان والزمان. من أجل هذا نجد التوحيد الذي نادى به الإسلام يبقى قبولاً دون صعوبة تذكر. وكان الشعر الذي يدور حول الصحراء يعمر بعاصمة ومعنى أعمق مما تدل عليه ظواهره الخارجية. كان كل شيء متصلاً بتجربة ذات مستوى أرفع.

كان مفهوم الزمان، في شدة اتصاله بالمكان، مرتبطاً بطبيعة الحياة الصحراوية: ينابيع تنضب، مراعي يضربها الجفاف، أحبة يفارقون إذ ترحل الفئران بحثاً عن مراعي جديدة، رجولة وشجاعة تتحداها غزوات دائمة، وشجعان يموتون في المعركة دفاعاً عن شرف القبيلة. وكان الرمس لا يتحرك في مسارات دائرية، بل في دقات أحداث معاشنة منتظرة ولكن لا يمكن التنبؤ بها، تملأ الحياة محاوف دائمة وتحديات ولم تكن الحياة في الصحراء آمنة ولا هائلة.

فمر حلال ما أحسبه تطوراً لغوياً وحمالاً بالرفع، ينشأ على لرغم من انقحط البيئي والحرمان المادي - وهو تطور أتاح للمسلمين الحد أن يعتمدوا على الشعر الجاهلي في تفسير النصوص المقدسة وتكوين اللغة^(٢) - استطاع الشعر الجاهلي أن

(٢) إن عملية تفسير المعنى العملي المباشر عن طريق الكلام الشعري الإلهامي اللامباشر الذي يميز

اللغة الشعرية لا بد أن تكون قد أثرت في تأويل اللغة القاموسية والنصوص الدينية المكررة ثم تفرى ما

يعبر عن التجربة الإنسانية برمزية بارعة. واستطاع الشاعر أن يعبر عن حياته بمرور ومثل عليا، والناقة، والحصان، وحيوانات أخرى، والإنسان نفسه، ولصحراء، والرحيل، والدمع، والصيد تحولت جميعها إلى رموز ذات مدلول كبير وعدا احصاء والناقة، وهما وسيلتا السدو الرحل في الانتقال من المناطق المجردة إلى مراحب أكثر حصوية، من الرموز العليا (Archetypes)، وغدت الناقة مثلاً أعلى في الصبر الذي لا ينفد. ولدي استطاع مجابهة المصاعب المريرة في الصحراء والتعلب عليها. أما الرحلة فقد عدت رموزاً لمسيرة الإنسان الشاقة في هذه الحياة، كما غذا الصيد رمزاً لصراع الإنسان من أجل البقاء، يصور المجابهة الدائمة والطراد. ويغدو البقاء هنا رهيناً بالمدرسة على الفشل، وهذا كله يمثل رمزية في التعبير عن فلسفة وقبعة في الحياة، حيث لا مجال للأحلام بعيداً عن الواقع القاسي لهذه المواجهة الدائمة مع لصحراء. ويشكل الشعر بعضاً من صرخة احتجاج دائمة ضد هذا الوضع، يتلهمها قبول راقعي بما لا بد منه، وليس فيه عناصر رهوية على الإطلاق.

لعل أقدم مثال أعرفه في الشعر العربي الكلاسيكي الذي يعطوي عن شيء من فكرة الحنين إلى بساطة الحياة في الطبيعة هو فائدة ميسون الكلية روجة الخليفة الأموي معدوية (الذي حكم من ٤٠هـ/٦٦١م - ٦١هـ/٦٨٠م) حيث تتشوق إلى منزلها الصحراوي، بعيداً عن التعقيد والتكلف في حياة قصر معاوية في دمشق: «ليت تخفف الأرواح به/ أحب إلي من قصر منيف»^١ وقد كانت شكوى ميسون أصيلة، لا تداخلها أحلام وهمية عن حياة لا يمكن بلوغها فقد كان عصرها الذهبي قريباً منها، يمكن الوصول إليه.

في شعر لطيفة العباسي والأندلسي، غدت البساتين والأزهار والثمار والتوافير والأشجار لا محض تشبيهات مألوفة، بل موضوعات وصف مباشر ومعها أيضاً ما أبدع الإنسان من قصور وبرك وبساتين وخمائل ظليلة (أما تباريح الكروب عند ابن خلدون، بما سيأتي ذكره، فقد كانت مسألة استثنائية)، بينما كانت «هوشحات كذلك لجمع وتضم جميع المحروون من هذه الصور الطبيعية المسورة الطريفة الممتعة. وقد

^١ أترها في مهم لشمع نفسه بعد فلك؟ وهل ترى كانت إسماعيل مهم شعراء أمويين مرموقين، كالمعروفي مثلاً. للأعراف المحلية تعود فقط إلى فترة الانقطاع عن الاهتمام بالشعر في صدر الإسلام حيث تكثر النظور الطبيعي بالأعراف المحلية في سماتها الأعرق وغدت مستمرارية وإلهاماتها الرهيبه الدفعة، أم أن شيئاً من سوء المهم هذا جاء أيضاً من تجريد اللغة الشعرية عن معانيها المولدة في استخدامها كمصدر لتفسير اللغة عامة وجعل لغة الشعر المول الأول للمصنعات اللغوية؟ وهل ترى أثر ذلك أيضاً في تعب مصوص القرآن الكريم وهي التي أثرت بلغة ذات طبقات كثيرة وأفلاق لا محدودة وسعت حياة الإنسان في جميع مراحبها وأرستها وعبر كل ما جد ويحد عليها من تعب وتطور من يومها حتى آخر يوم في حياة البشر؟

توسع بعض أشعراء في استعمال المجاز فأغرقوا فيه، سواء في المشرق أو في الأندلس. لكن الشاعر كان يتعامل مع الطبيعة في ظاهرها، كجماليات تصمي بها على ما تحيط به، دون أن تكون عنصراً جوهرياً في تجربته؛ فلم تُعُدْ علاقته بالطبيعة المحصورة علاقةً تُحْدُ وضرورة. وكانت الطبيعة، عند هذا الشاعر الديني، لا وحشية ولا غمضة، بل ودوداً يمكن الوصول إليها، وكانت مؤنسة وتحت سيطرة الشاعر. وكان ما يراه الشاعر في الطبيعة عادة هو صفاتها الطبيعية نستسمة وهما، كذلك، لا وجود لعناصر دعوية حقيقية في هذا الشعر.

٢ - شعر الطبيعة المشدبة

أصبح شعر التوريات (الذي يصف الأهرار) والروصيات (الذي يصف الحدائق والمناظر الجميلة) والربيعيات (الذي يصف الربيع) يمثل نمطاً متميزاً في الشعر الأندلسي والمشرقي. ولا سيما الأول - إذ كان موضع تشجيع رسمي يتناوله الشعراء كثيراً، وبخاصة منذ نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ومع ذلك، فإن هذا النمط لم يبحثه حسب علمي مؤرخو الأدب المحققون بتلك الفترة على أنه ظاهرة فنية تستحق إمعان النظر؛ بل إنها في الواقع كانت تبدو لبعضهم لغزاً لا يُحل. وثمة إجماع تبسط في الرأي أن هذه الأوصاف قد أوحى بها جمال الأندلس بالذات، ووفرة الحدائق الغناء، والمناظر الطبيعية الممتدة في أرجاء البلاد. فهذا جودت الركابي مثلاً يفرغ من تفسير الظاهرة هذه العبارات^(٣)، ويضيف إليها توافر الفراغ ونمط الحياة انترف الخاص الذي يدعي أنه أتاح للشعراء أن ينعموا بحرية في الطبيعة، ويغمسوا [كداء] في لذائذ حياة الحب والمرح وشرب الخمر^(٤). وهذه أقوال لا يمكن الركون إليها، بالطبع. فهي تتجاهل الحروب المستمرة التي أنزلت الولايات بابلاد وتود إيهامنا أن الجميع كانوا يعيشون في رخاء كبير، وهذا صاف لواقع الحال. ثم إن الحدائق الغناء والمناظر الجميلة ليست نادرة في المصور الحديثة، لكن دقائق أوصاف الزهور والحدائق لا تستهوي الشعراء العرب المعاصرين، بل إنها لا تحظر لهم ببال من الواضح إذا أن هذه الظاهرة لا يمكن أن تكون تجربة إبداعية عفوية، بل لا بد أن لها جذوراً في تطور الشعر بوصفه فناً، وأنها مرتبطة بقضايا أدبية ونفسية لا يمكن تجاهلها. ويبدو أن عدداً من العوامل كان وراء ظهور هذا النمط ورسوخه

(٣) انظر جودت الركابي، في الأدب الأندلسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦).

ص ١٣١ - ١٣١

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣١.

أ - استمرار حُرُف أدبي

يمثل استمرار الاهتمام بالوصف امتداداً للركن الرابع من أركان الشعر الجيد^(٥). وفي المصور الوسطى كان التقاد والجمهور معاً يعدون الوصف عتاً لا يبلغه سوى المجيدين. وكان الشعراء الأمويون والعباسيون والأندلسيون يواصلون معالجة الوصف ويطورونه - وهذا مهم جداً - بعيداً عن الخصائص الجاهلية، وحسبما تطورت إليه حياتهم الخاصة. وكان الشعراء يصفون كل ما ملر لهم، يدفعهم حافظ الثموق في ذلك السط بوصفه منحنى رئيسياً من مناحي الشعر في زمانهم.

من المفيد أن نتابع تطور فن الوصف بالتفصيل منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العباسي، لكن صيق المجال لا يسمح بأكثر من عرض موجز.

لقد تطور فن الوصف دون هوادة، ولم يفقد أهميته البالغة في الواقع إلا في العصور الحديثة. وفي المصور العباسية، مع أن مشاهد الصحراء القديمة لم تختب تماماً من الشعر، خاصة في مطالع القصائد، كان من السهل على كبار الشعراء أن يتقلوا من وصف المحيط الصحراوي إلى المشهد المدني من قصور وبرك وطبيعة ناضرة. وقد بدأ ذلك مبكراً في شعر أبي نواس (١٤١ - ١٤٥هـ/ ٧٦٠م - ١٩٦ - ٢٠٠هـ/ ٨١٦م) في وصف الخمر والحانات وسكان المدن، مستعملاً كثيراً من الأساليب الباردة^(٦)، كما كانت أوصاف البحري (٢٠٥هـ/ ٨٢٢م - ٢٨٤هـ/ ٨٩٨م) الشهيرة أمثلة رفيعة على البراعة اللفظية، وهي ما نزال موضع الإعجاب في عصرنا الحاضر. فهو لم يقتصر على وصف إهوان كسرى وبركة الخليفة المتوكل، و«الكامل» قصر الخليفة المتوكل بالله، بل وصف موكب المتوكل في رابته المشهورة، وهي قصيدة رائعة بديعة، مليئة بالخيوبة والمشاعر الأصلية، متوهجة بالحركة وضجيج الزحام الذي يصاحب مسيرة منكبة في وقت كانت فيه بغداد في عزها، مكرراً لا ينف في للحضارة الإسلامية في المشرق. وكان ابن الرومي (٢٢١هـ/ ٨٢٧م - ٢٨٣هـ/ ٨٩٩م) كذلك بارعاً في وصف الحركة والمشاهد كما في مقطوعته الشهيرة في وصف طناخ يقلي «رلاية»^(٧). وفصيدته العينية التي يصف فيها الغروب تظهر شاعراً يصني على أوصافه علامة من المشاعر التي تحيل القصيدة إلى عمل في لا يُسى، ولا يهيج الخيال المصري وحسب، بل يعني المواطن كذلك ثم إن الوصف المفضل للطبيعة، وبخاصة المدنية

(٥) والثلاثة الأخرى هي المديح والهجاء والمختر أي مديح النفس أو القبيلة أو لاتبين معاً انظر أبو عبد الله محمد بن عمران المزياني، الوشوح، مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد الجبالي (القاهرة) - دار نهضة مصر، (١٩٦٥)، ص ٢٧٤.

(٦) والخمر، بالطبع، موضوع قديم، أحسن من تناوله الأعشى في الحامية والأحطل في العصر الأموي إلى جانب شعراء آخرين، لكنه هذا موضوعاً رئيسياً عند أبي نواس.

والمشذبة، قد اكتسب دفْعاً جديداً على يد ابن المعتز (٢٤٩هـ/ ٨٦١م - ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م). فقد كان ابن المعتز واحداً من أفراد الأسرة الحاكمة (نُصِبَ خليفة ليوم واحد ثم اغتيل في اليوم التالي) فلم تكن به حاجة للمديح، لذلك انصرف إلى وصف الحداث ومعايرة الخمرة واللهم، على طريقة أبي نواس، كما وصف الطبيعة المشذبة، وذلك في مثل هذه الأمثلة:

وأشجار سارنج كأن ثمارها	جقاق عقيق قد ملئ من الذُر
مطالِعُها بين الغصون كأنها	خدود عذرى في ملاحقها الخُصِر
أتت كل مستنقٍ برقاً حبيبته	فهاجت له الأحزان من حيث لا يدري ^(٧)

وفي وصف غلام، على طريقة الغزل بالذكر:

هاينك حبة خذ	في روضة من جُلنار
لفدا فزادي طائراً	واصلطاده شَرَك المذار ^(٨)

إننا نجد في هذين المثالين بداية نحو الصور بالتفصيل، وخلافاً لكثير من الأمثلة اللاحقة في المشرق، وبخاصة في الأندلس، نجد الأوصاف مشوبة بأحاسيس الشاعر، وهذا مثال مما ورد في وقت لاحق - في أوصاف الطبيعة.

أب ترى السرجس للباس يلحظنا	الحاظ ذي فرح بالعشب مسرور
كان أحداً لها في حُسن صورها	مداهنُ التبر في أوراق كافور
كان طلُ الندى لبصيرته	دمع ترفرق من أجمان مهجور ^(٩)

غير أن أغلب شعره لا يجري على هذا النسق، فمثل هذه الأشعار لا ترد في ديوانه إلا نادراً. ففي شعر الصوري (المتوفى عام ٣٣٤هـ/ ٩٥٥م) نجد نمواً لهذا الاتجاه في تصوير الطبيعة الساكنة، في أوصاف تخلو من انشغال عاطفي صايق:

زهرُ الرياض إذا هي ابتسمت	تدهو فيسرع نحوها الخلق
فستظل تسطق وهي ساكنة	أن الرياض سكوتها نطق ^(١٠)

(٧) أبو العباس عبد الله بن المعتز (الخليفة)، ديوان ابن المعتز، تحقيق ميخائيل سمعان (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩)، ص ٢٢٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١٠) أبو بكر أحمد بن محمد الصوري، ديوان الصوري، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٤٣٠. وانظر رأيته عن شهر آذار وفتح البراعم والأوراق، ص ٧٧ - ٧٩ حيث يصف كثيراً من الأرحار والورد والترجس والأفاحي والموسن والذقل واليسج والبسمين والرهور الصغراء وغيرها، إلى جانب وصف الطيور وعدد من الآلات الموسيقية. انظر سيبته في رثاء أحد السراء ■

وقد تناول شعراء الأندلس هذا الاتجاه بشكل فوري تقريباً، ثم توسعوا به حتى غداً حساً قائماً بحد ذاته.

ب - النفعية والإرهاق النفسي

كان استخدام الشعر لأغراض خارجية ونفعية ظاهرة شائعة في الشعر العربي منذ جاهلية حتى اليوم، وقد تناول الشعر في العصور الوسطى أبواب المديح والفخر والهجاء لهذا الغرض. وكان المديح الذي تطور تطوراً كبيراً في العصور الأموية والعباسية، يقصد إلى دعم هيمنة الدولة والخلعة، وإلى تثبيت السلطة التي يمارسها الأخير، وكان يُعد واحداً من الأركان الأربعة الرئيسية للشاعر الفاضل. أما الفخر فكان يعبر عن اعتزاز الشاعر بقبيلة ومآثرها في الحرب والسلام، ويؤكد نسبها ويسرد تاريخها (ومن هنا كان «الشعر ديوان العرب»)، بينما كان الهجاء يصور الجنب الآخر من المدح، وهو يُعنى في الدرجة الأولى بسياسة القبيلة ومنزلتها.

كان شعر المديح في الجاهلية يخاطب عادة الرجال الذين يستحقون المديح، دون غرض في نوال مادي يأتونه. ثم عند قيام الخلافة الأموية، اتخذ المديح مظهراً نفعياً ازداد وضوحاً في العصور اللاحقة. وغداً المديح هدفاً رئيساً لدى الشعراء، يتصل بالعطاء المادي الذي قد يبلغ قيمة عالية في بعض الأحيان، حتى تطور أخيراً إلى ما يشبه الطغوس، به موضوعات تكاد تكون محددة، ذات صيغ وقواعد مرسومة يحول الشاعر من خلالها أن يثبت إبداعه^(١١). وقد نشأت الظاهرة نفسها في الأندلس، واستمرت حتى العصر الحاضر حيث عاد هدف المديح يدور حول الأمة وأبطالها، وبخاصة أولئك المناهضين من أجل الحرية. وباستمرار المديح كمن شعري استمرت في الشعر جميع العصور الفنية التي تصاحب هذا الموضوع، بين بلاغة ونبرة عالية وإيقاعات محممة^(١٢).

^(١١) حيث يبدأ بوصف شجرة من الدزاق الأصفر في حديقة تزدهر فيها كثير من الزهور الملونة (ص ١٥٥). هذه واحدة من المحاولات المبكرة للمرج بين «الروية» والمديح. وعند الصوري كثير من أشعة النوريات والروحيات

(١١) ظهر مؤخراً عدد من الدراسات للبحث عن المديح الإسلامي انظر مثلاً Stefan Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry: A Structural Analysis Selected Texts, 3rd Century AH/9th Century AD-5th Century AH/11th Century AD*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), pp. 9-47, and Suzanne Pinckney Stetkevych, *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*, *Studies in Arabic Literature*, v 13 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1991), pp. 109-235.

(١٢) في القرن التاسع عشر كان المديح ما يزال يوجه نحو الحكام وكبار الشخصيات. انظر Salma Khadra Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1977), vol. 1, p. 29.

في الشرق، بلغ المديح في العصور الوسطى ذرى سامقة على أيدي شعراء من أمثال أبي تمام (٩١٨٨/٨٠٤ - ٩٢٣٠/٨٤٥م) والبحتري وابن الرومي والمتسي، وكان يتناول شخصيات سياسية بارزة، وبخاصة خلفاء بني العباس؛ كان مديح المتني يدور في لدرجة الأولى حول سيف الدولة، أمير حلب وشمال سوريا، إذ كان الشاعر يعظم إبه بإعجاب صادق، بسبب كرم نسبه ومآثره في الحروب مع الدولة لبيسطية ومع ذلك، لم يقتصر المديح على رجال كان الشاعر يعدهم عظماء فعلاً؛ فرى المتسي نفسه يمدح كاهوراً، حاكم مصر، الذي لم يكن بشعر نجده باحترام فعلى، لقد كان الطموح السياسي والحاجة إلى المال وراء مزاوله مديح باستمرار، وعرفت الأندلس وضعاً مشابهاً.

بعد سقوط الخلافة في الأندلس نهائياً عام ٤٢٢هـ/١٠٣١م وانقسام البلاد إلى عدد من الدويلات، عدا توسع الشعراء السعي إلى عدد من بلاطات ملوك الطوائف الذين لم يكونوا جميعاً من محبي الشعر ورعائه، مما ساعد بشكل جزئي على استمرار هذا التقليد في الشعر، الذي تأسس في عهد الخلافة^(١٣)، وذلك بإجزل العطاء للشعراء بضموا ولاءهم. وبقدرة ما كان كثير من الأمراء وكبار رجال الدولة أنفسهم شعراء، كذلك كان الكثير من الشعراء ذوي مطامح سياسية، وحكاية ابن همدان، لأساوية، التي سبق ذكرها في البحث السابق، مثال واضح على ذلك. إن مديح بعض الشعراء الأندلسيين لعدد من ملوك الطوائف، ومن بعدهم المرابطين والموحدين (الذين لم يألوا لغة الأدب العربية)، تمررها سره الصدق؛ فقد كانت تلك المديح مفروضة على الشعراء بحكم عرف مائد، وضرورة سياسية وحاجة لشاعر إلى المال. وكان المجال للهجاء والتبجح ما يرال واسماً، كما كان مديح أحد الأمراء غالباً ما يستدعي غضاب الآخر، وكان الحكام أحياناً يستخدمون الشاعر لمهاجمة أعدائهم^(١٤)، فليس من المستغرب إذن أن يحيم شعور عميق بالإرهاق يؤدي بدوره إلى نزوع طاع نحو نوع آخر من الشعر بعيد عن نفاق المديح وتفايدها المكرورة. وكان الجواب عن

(١٣) كان الحكم المنصر (الذي حكم من ٩٦١هـ/٩٦١ - ٩٧٦هـ/٩٧٦م) كثير التشجيع لتتفاة والشعر انصر إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ١، مصر: مطبعة قرطبة (بيروت: دار النهضة، ١٩٦٠)، ج ٤٣ - ٥٢. وانظر الطريقة التي كان المنصور بن أبي عامر يكوم بها الشعراء الذين يعدهم النقد من الجيدين فيجري عليهم رواتب منظمة (ص ٦٠). وقد استمر هذا التقليد في عهد ابن عبد الملك، انظر (الذي حكم من ٩٩٢هـ/١٠٠٢م - ٩٩٩هـ/١٠٠٨م) (ص ٦٢).

(١٤) مثال ذلك هجاء ابن شهيد للفقهاء بياء على أوامر آخر الخلفاء هشام المتصد الذي حكم من ٤١٧هـ/١٠٢٦م - ٤٢٢هـ/١٠٣١م. انظر: أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، حيوان ابن شهيد الأندلسي، جمه وحقله يعقوب زكي، ولجمه محمود علي مكلي، تواتنا (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٩)، ص ٨١ - ٨٢.

هذا التعب، الذي يمكن أن يطلق عليه اسم «الإرهاق النفسي» هو هذا الشعر المتميز
بمهادة والحيادية والهدوء، المنعزل تماماً عن النغمة، وعن العلاقة الدائمة - والدوية
في حالة المديح - مع الآخر.

ج - ظاهرة جمالية

ينطوي الوصف الخالص على مشكلة أساسية، فهو في افتقاره إلى التجربة العملية
يتعارض مع ما بعده كثير من المنظرين وظيفة الشعر الأساسية، أي استقصاء الرصمية
الإنسانية وتصويرها، وهو هم الشعراء في جميع الثقافات (باستثناء فترات قليلة) طوال
تاريخ الشعر. كان تصوير التجربة الإنسانية يختلف عمقاً واتساعاً، ولكن يبدو أن
الشعر يستجيب بشكل طبيعي للمشاعر والتجارب الإنسانية، وللأشعار بما هو
«إنساني» في جوهره. ولا يقتصر ذلك على تصوير تجربة الشاعر الذاتية، لأن كثيراً
من شعر التجربة الخارجية - كشعر المديح والهجاء والموضوع الوطني والشعر الرعوي
والبيوتوي، والشعر القصصي والتمثيلي - ينطوي كذلك على محتوى إنساني واضح.

يقول أورتيغا إي غاسيت (Ortega y Gasset) في معرض حديثه عن اتصال
لنفس بالتجربة الإنسانية: «بالنسبة لعالية الناس يكون ذلك هو الأساس لطبيعي
لوحيد لممكن للعمل الفني. الفن صورة للحياة، وهو الطبيعة التي تُرى من خلال
مزاج [الشاعر]، وعرض لمصائر البشر...»^(١٥). لكن تاريخ الشعر العالمي يبين
كذلك ظهور حركات جمالية صرفة، تتعد عن المنصر الإنساني الذي نحبه في الشعر
عادة، وتتمرد بتصوير العناصر الجمالية التي هي بعبارة أورتيغا أيضاً، عناصر «مراجعة
واعبائية» تخلص من النغمة ومن أي نوع من أنواع الكسب. وإن ظهور الجمالية في
أوروبا في القرن التاسع عشر مثال واضح على ذلك. ولكن المؤكد أن مثل هذه
حركات يمكن أن توجد في أنواع عديدة من الأدب العالمي، ولا شك أن التنظير
النقدي الذي افتصر على التجربة الأوروبية يشير إلى الطبيعة غير المكتملة لنظريات
لنقدية الحديثة وإلى افتقارها الكبير إلى توثيق أدق وأوسع مهادة، إذ إنها لم توجه
عنايتها إلى تحارب الشعر الإنساني عامة. فعلى سبيل المثال، إن الشعر العربي من أبرز
نماذج الشعر العالمي وأكثرها تطوراً ومعقيداً، لكنه، حتى عهد قريب، كان موضع
تجاهل أو سوء فهم من كثير من المؤرخين له سواء كانوا عرباً أو مستعربين^(١٦)، فقد

José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture (١٥)*
and Literature, 2nd ed (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), p. 24.

(١٦) مما يقع خارج حدود هذه المناقشة الدخول في الأسباب التي دعت إلى سوء الفهم المأساوي
حول تاريخ اللغة العربية والشعر العربي من جانب عدد غير قليل من الكتاب العرب، وبعض المستعربين
كذلك. والمشكلة هي تاريخ الآداب واللغة العربية أنه، باستثناء بعض كبار الكتاب مثل ج. ح. و محمد
السبيعي وإحسان عباس وغيرهم، فإن كثيراً من الكتاب العرب الذين كتبوا بشكل إيجابي عن ذلك الأدب =

تأول هؤلاء الشعر العربي بطريقة مغلوبة، وأحياناً متقوصة قد تبلغ حدّ الازدراء. يسما كان المظنون للشعر والقرن كفيّلين بأن يستفيدوا فائدة كبيرة من دراسة هذا الشعر العريق ومظاهره الفنية المدهشة.

إن لتغيرات في الشعر، جذرية كانت أو محدودة، لا تحدث دائماً بشكل راع، والتجارب الشعرية الباجحة ليست بالضرورة نتيجة تجريب مقصود أو أية معرفة سابقة بنظريات الشعر^(١٧). لا ريب أن تلك التغيرات تتأثر بالحو الثقافي، وثقافات التقاد والجمهور في عصر بعينه، وبالضرورة التي تفرضها اللحظة الاجتماعية (والسياسية)، لكن للشعر حياته الفنية الخاصة كذلك، التي تتطور بحطى متسارعة أو متباطئة، حسب الظروف، ولكنه لن يلبث حتى يمهّد السبيل لتغير فني ونظور تقني. وعلى المراقب أن يتذكر أن للشعر، كجميع أشكال الفن الأخرى، دوراته الخاصة في النمو والتطور العصري، ومدى احتماله لاستمرارية نموذج معين، أو أسلوب معين في كتابة الشعر، ولا بد أن يأتي وقت يحلّ فيه الإرهاق الجمالي، حيث تكون بعض هذه الأساليب أو المدارس قد وصل حدّ الإشباع^(١٨)، فيصبح تغيير الاتجاه ضرورة حاسمة، ويحدث هذا إما فجأة أو تدريجياً ويثمر عد بضعة أجيال من الشعراء. وكان هذا ما جرى لشعر الطبيعة الذي أخذت عنه في هذا المجال.

لا يمكن أن تكون التوريات والروصيات التي قد تقتصر أحياناً على وصف

هم في العادة من طراز قديم فهم إذ يقدمون حججاً عاطفية، أو ذهنية في المالب، حول عظمة الأدب القديم وريفة اللغة، فإنهم لا يمحطون في الإصاح وحسب، بل إن كلامهم يقع على السامع كاجمعهم انعازة من ناحية أخرى، فإن أولئك الكتاب العرب الذين هاجوا التراث الأدبي العربي، وسرد أسماهم يطول، كانوا هذه إما متحيزين أو غير دقيقين علمياً، لأن معرفتهم باللغة والثقافة العربية محدودة، وآراؤهم في كثير من الأحيان، تردده لأقوال مؤرخين غير عرب. ولكن الوضع الآن بدأ يتغير وظهر عند نقاد ومؤرخون عرب على الخلاع واسع بتاريخ أدبهم ولعنتهم وبالتراث الحديث في النقد المعالي، وأصبح الشعر الكلاسيكي يُقرأ في إطار نقدي حديث بوصفه ماحمة شعرية كبرى في تاريخ الشعر المعالي. وكذلك ظهر الاتجاه الإيجابي المتصور به في أعمال عدد من المنسرين الجدد

(١٧) استعمال دي الرمة، الشاعر الأموي (٧٧/هـ - ١٩٦ م - ١١٧/هـ - ٧٣٥ م). وربما كان أمياً للبحر الكثير في شعره، ولكن كلمات التراف في حروف العلة يعود إلى سوية الشاعر التي كانت تتحكم هربياً في ما يظم

(١٨) إن لاستمرارية شكل الشطرين في الشعر العربي غير أكثر من سبعة عشر مرة تفسيراً تميماً تحدثت به في عدد من الدراسات. انظر: Salma Khadra Jayyusi: «The Persistence of the Qasida Form», in: Stefan Sperl and C. Shackle, eds., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 2 vols (Leiden: E. J. Brill, 1996), and «Tradition and Modernity in Arabic Poetry, the Constant Challenge, the Perpetual Assertion», in: J. R. Smart, ed., *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature* (Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 1996).

لوحة ساكنة قد استهوت أجيالاً من الشعراء لأن هؤلاء كانوا مجرد شعراء سطحيين أو مقلّدين مسحها أمام ظاهرة أدبية أصيلة لا بد أن ترتبط بشيء أكبر منها. لكن الباحثين في هذا الشعر لم يحاولوا تفسير هذه الظاهرة في إطار فني. يقول إميليو غارثيا غومير (Emilio García Gómez):

«إن الشعر الأندلسي بعمامة - فيما خلا بعض الاستثناءات - فقير جداً من الناحية الفكرية فقد عاش [الشعراء] مكبلين بقيود القوالب الشكلية الجامدة، ومن ثم لم يستطيعوا أن يدخلوا على الشعر من التغيير إلا أشياء تمس المعاني - مثلهم في ذلك مثل أتراكهم من المشرقيين - فحاولوا أن يعطوا هذه المعاني صوراً جديدة عن طريق تقطيرها في أنابيب بلاعية، وأوغلوا في ذلك حتى استخرجوا منها تلك الزخارف الشعرية العربية (Arabesque) . . . كانت القصائد الأندلسية، المسقة المترفة المعقدة، خالية من أي نظام فكري، بل ومن الإحساس الإنساني في أحيان كثيرة»^(١٩).

إن هذا التعليق ليس بعيداً عما ألمناه، إذ إنه يصور سوء الفهم السائد عن الضرورات الإبداعية وراء هذا النوع من شعر الوصف. وإذا توجّهت افتراضات الركابي بوجود شعراء وهميين مغمضين في حياة مترفة بين خمر ونساء ولذائذ، توجّهت فكرة توميز بوجود شعراء فارغي العقل منهمكين في المبالغة في تجارب صور شعرية تصل حد «الزخارف العربية» المثقلة بالمحسّنات المترفة.

ما يبدر لي أنه حدث هو أن الشعراء، وقد ثقلت عليهم وطأة النغميّة، وما يتهدد بحياة من حروب خارجية أعقبتها في الداخل سنوات «الفتنة» «الخروج»، دفعت بهم إلى هذا النوع من الشعر، لا بوصفه محض هروب من الإرهاق النفسي، بل بوصفه كذلك هروباً من الإرهاق الجمالي الذي سببه تكرار أنساق المديح وغيرها من الموضوعات النغميّة. وشأت الحاجة إلى موقف من الحياد والهدوء الجديد تماماً، وإلى تحرر من أملاك السلطة وأدران السياسة، وإلى توجّه للرسم بالكلمات. والواقع أن الميل إلى هذا النوع من اللغة الشعرية المزوقة يجب ألا يمدّ تقليصاً لمعنى الشعر، بل توسيعاً للغة الشعرية وتدريباً للخيال لكي يركّز إلى حين على التمتع للمعطي، ويتصنّد المعوت المادرة، ومواصل البحث عن طرق جديدة في وصف الشيء نفسه ورده، مرجسة، مفسجة، خيلة، حديقة، عدير. . الخ. وعندما يكون القسم الأكبر من القاموس الشعري قد تكرر من لتمجيد الصورة المثلى لأرباب السلطة، حيث يتنافس مئات من الشعراء لالتقاط معنى جديد لم يسبق إليه، وعبارة طريفة لم تُكتشف، في

(١٩) إميليو غارثيا غومير، الشعر الأندلسي، بحث في خصائصه وتطوره، ترجمه حسين مؤنس عن «الإسبانية»، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ص ٢٥.

مجال محدود غير طبيعي لا يستسيغه كثير من الشعراء، يتوجب على الدقة أن تعيد اكتشاف كنوزها الذهبية، وتستخدم وسائل جديدة في التعبير، وتبحث في إمكاناتها الراهنة، وتأتي بالجديد الطريف، وإذا تاجر المالكوف والمتوقع، فلما تفتح المجال حيوية جديدة في لغة الشعر والمجاز.

كان الشعر الجاهلي يتضمن التنوع المطلوب لاستحلال القاموس الباطني المتح يومئذ استعلالاً واسعاً، كما أنه جمع في القصيدة الواحدة عدداً من الاتجاهات المتعارضة في الفن. وكانت القصيدة العربية بناء يضم أساليب شعرية متعددة لو نسق للوحدها أن يبين لكان أصبح مدرسة شعرية مستقلة مستتة، كما أنه كان يصمم تحارب إنسانية متلوثة، شخصية وجماعية، وكان، في الوقت نفسه، قد انتهى غريباً إلى العلاقة، وهي علاقة متطورة في تاريخ الشعر العربي، بين الشاعر وفنّه، أي إلى جهات الفن. إن المجال هنا لا يسمح لنا بتحليل كامل للعلاقات المختلفة التي ربطت بين تلك الاتجاهات المتعارضة في القصيدة العربية، ولكن تلخيصاً سريعاً قد يبين في تفسير ما أذهب إليه: أولاً: يأخذ عدد من النقاد على القصيدة العربية القديمة أنها تصمم عدداً غير قليل من الموضوعات، ولذا فهي لا تنمو نمواً عضوياً. غير أن القصيدة الجاهلية كانت سجلاً للتجربة الإنسانية بأكملها. وثمة محاولات نقدية استهدفت أن تخلص العلاقات الدقيقة التي تكون في القصيدة نوعاً من الوحدة. وثانياً: هناك وجود عدد من المدارس الشعرية في آن معاً. ترتبط رهيف بين الرومانسية (كما نلمس في افتتاحيات الوقوف على الأطلال وما يشيع فيها من حنين لعراق الأحبة ولزمن لا يعود) والواقعية (كما نلمس في سرد معاصر القبيدة. وفي الأقوال الحكيمية التي تضيء على الشعر أبعاداً فلسفية) وأساليب الشعر الموارية (كما نلمس في أنساق الرمرر والنماذج العليا في كثير من المقاطع التي تصف الرسوم الدارسة ومطايا الصحراء والرحلة والطراد... الخ)، وثالثاً: كانت القصيدة تجمع كذلك مفهومي كبيرين طاملاً وقف الواحد منهما في معارضة مع الآخر، وهما، أولاً: هل على الفن أن يكون في خدمة المجتمع (كما يتحدث عندما يتحدث الشاعر عن مآثر قبيلته وبلاتها في الحروب أو عندما يشيد بعرها ومكانها) وهو مفهوم يقف ضد مذهب الفن للفن الذي هو قضية جمالية خالصة (وينعكس هذا في الأوصاف الدقيقة لمرجل والمرأة المثاليين، وفي أوصاف حيوانات الصحراء وتلك المظاهر من حياة الصحراء التي تسترعي الوصف المباشر). وكان من شأن التطور الفني الرفي الذي أصاب هذه الأوصاف مع الرسم فحول الكثير منها إلى رموز ونماذج على أن القصيدة الجاهلية أصبحت مع الزمن أعمق في مدلولاتها الإنسانية، فقد كانت الصفة الأساسية في قسم الوصف في القصيدة الجاهلية، على ما يبدو، مكرسة في البدء للوصف الفني وبريئة من العنصر الإنساني والالتفات إلى الوضعية الإنسانية، أي أنها بدأت أوصاف مباشرة بسيطة لأشياء كانت عزيزة على قلب الشاعر. حينئذ، مرياه

الرجولية، قبيلته، عطيته، رحلته... الخ. ثم اكتسبت مع التكرار علاقة إما رمزية أو مباشرة مع التجربة الإنسانية لتدلّ على شيء أكبر منها يدخل في صميم معاناة الإنسان وتلقّسه لحس حياته. فأصبحت، مثلاً، الرحلة الصحراوية بمصاعبها وأخطارها رمزاً لمسيرة الإنسان الشاقّة في الحياة، وهذا مثل واحد من أمثلة عديدة أخرى. إنه من المؤسف أن ليس بين أيدينا مدوّنتات عن الشعر الجاهلي المبكّر يوم كانت هذه التقاليد أقل تطوّراً، غير أن بوسعنا أن نرى أن الأوصاف في تلك القصائد تطوّرت حتى اكتسبت العمق المعلنّ والصورة الراقية التي نجدها في ما وصل إلينا من الشعر الجاهلي وما بعده، ولا سيما شعر ذي الرمة.

لكن تطوّر فن الوصف خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي اختلف عن هذا، فقد كان يعكس صفات جمالية صرفة وهجر، في أغلب مادجه، العلاقة مع الوضعية الإنسانية (إلى أن أعاد إليها اعتبارها ابن خفاجة في بعض شعره الأعمق). لتحديد هذا الفن الجمالي الخالص يحسن أن نبدأ في النظر في ما لا تولّيه أوصاف الطبيعة هذه؛ إنها لم تكن مرتبطة عادة بسرّ الخليفة، ولا تصوّر الله كوجود قدسي أصمّ وراء وجود الطبيعة، إلا في ما ندر. كما أن الشاعر لم ينظر إلى الطبيعة كإلهة، فقد تحدّث الثورات عن الطبيعة المجرّاة حيث نظر الشاعر، كاختصاصي لتشريح، إلى أصغر أجزائها وركّز وصفه عليها، لا على عالم الطبيعة الشاسع المتزعزع الجمال، وكانت جنّ صوره أشبه بملوحات سكونية. لعلّ الروضيات كانت تعكس عالماً أكثر اتساعاً ساد فيه شيء من الحركة أحياناً، لكنها بقيت في العادة بمعزل عن أية تجربة إنسانية مهمّة. ثم إن الطبيعة في هذا الشعر لا ترتبط بنظام حلقي، بل إنها بمعزل كامل عن لأخلاق. وهي لا تثير التأملات عند الشاعر، ولا تدفع إلى آراء فلسفية في الحياة والكون، ولا تتكشف عن أي نوع من الرمز أو الفكر الأسطوري، كما أن هذا الشعر لا ينطوي على هدف تعليمي، إذ إن هدفه الوحيد الممكن، بعد وجوده بالذات، هو التفوّق على قطعة أخرى شبيهة به. وليس ثمة أثر يدشوق إلى الحياة البدائية في هذا الشعر، مع أنه منفصل عن المشاعر الاجتماعية جميعها، إلا أنه يُكتب في العادة في سياق عجائس الشرب والمتعة. ثم إننا لا نعد في هذا الشعر أي رفض لحياة المدينة، بل نجد إبرازاً لها، غير أنها حياة لا تنطوي على أي شعور بالمرع. وليس في هذا النوع من الكتابة الشعرية أي ابتهاج بالروح، بل شيء من التوهج الجمالي لا يرتبط عادة بأي فرح روحي بالجمال. المرح فيها شكلي، مرئي، خارج حدود الروح إن الذي يوجد فيها قبل كل شيء هو النظام، نظام منسّق وضح المعالم، وطبيعة أخضعت لنظام يسوده الإنسان ويضعه تحت سيطرته بالقصيدة، أو ذلك الجزء منها المخصص لهذا النوع من الوصف لا يحتاج إلى أي بُعد مشير يربطه ما هو خارج عنه، وهي لا تطمح أن تصهر بمشاعر أخرى أو تستثير مرجأ بعينه بالقصيدة أو القطعة الوصفية كيان عضوي مستقل، مكتف بذاته، يستجيب لحاجة

حماية الإدراك أن الجميل ذو أهمية مستقلة وأن الشاعر يجب أن يكون شديد الحذر متياً في عمله»^(٢٠) وقد كان الشعراء حذرين فعلاً في جهودهم الدؤوب نحو الكمال في أوصافهم. وما كان أشق ذلك من جهداً فهذا ما يقوله أبو بكر محمد ابن القوطية، وهو من شعراء القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، في وصف جورة

ومُطِيفَةٌ لِغَفِيرٍ أَحْسَنَ مَا تُرَى كَمَا انطَلَقَ الْجَفَنَانِ يَوْمًا عَلَى الْكُرَى
إِذَا فَتَحَتْهَا مَدِينَةٌ قُلَّتْ مُقَلَّةٌ أَجَدُّ بِهَا فَتَحَ الْعَبِيدُ لِنَظَرَا
وَبَاطِنُهَا مِنْ بَاطِنِ الْأَذْنِ حَلَقَةٌ ضُفُونًا إِذَا شَبَّهَتْهَا وَتَكْسُرَا^(٢١)

ومع هذا، فإن الشعراء في سعيهم نحو الكمال، لم يكتفوا بالشعراء لأوروبيين منقطعين لعبادة الجمال أو المثل الأعلى. فإن فن الوصف في العربية لم يكن مقصوراً على وصف الجميل بل كان يهدف إلى وصف الشيء وصفاً جميلاً. هذا ابن شهيد بصف البرقوق:

وَمُنْفَرٍ لِلنُّومِ مَسْكُتُهُ، إِذَا نَامَ الْمَلِكُ، بَيْنَ أَثْنَاءِ الشَّبَابِ
بَسَرِي إِلَى الْأَجْسَامِ يَتَكَ عَدُوُّ عَنْ كُلِّ جَسْمٍ صَبَغَ بِالْأُصْبِ حِجَابِ
وَبِمَغْزٍ أَرْوَافَ الْجَسَانِ وَمَا لَهْ كَفٌّ وَلَكِنْ قُوَّةٌ مِنْ أَعْدَى الْجِرَابِ
مَتَحَكِّمٍ فِي كُلِّ جَسْمٍ نَاعِمٍ مَتَدَلِّلٍ مَا بَيْنَ الْحَاظِ وَالْجَمَابِ^(٢٢)

مثل هذه الأشعار تفتقر في العادة إلى الحرارة التي توافق جميع أفعال العبادة، كما أنها لا تطوي عادة على خصائص رمزية. فهي أقرب ما تكون إلى نتاج صنعة مفيدة بشروط، واختيار قاسٍ لمهارة الشاعر وهو يحاول الوصول بها نحو الكمال.

ففي اكتشافه الذاتي، وتناوله الواهي للمادة الشعرية، وتحرره الكامل من الوضعية والنفعية وفكرة الكسب، ومن القضايا الاجتماعية والفنية، يحقق هذا الشعر شروط مذهب «الن من أجل الفن» - وقد تم ذلك كله بهدوء، دون وهي ملموس بمغزى هذه الحركة المهمة في تاريخ الشعر العربي التي كانت في أيدي الأوروبيين في القرن التاسع عشر مبعث اهتمام كبير وجدل لا يتهى.

(٢٠) انظر «Aesthetism», in: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, enlarged ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

(٢١) الترجمة الإنكليزية ولادة في: Coia Franzen, *Poems of Arab Andalusia* (San Francisco: City Lights Books, 1989).

(٢٢) ابن شهيد «الأمديسي، حيوان ابن شهيد الأمديسي، ص ٨٧، وانظر وصف «الخرشومة»

د - أثر القرآن

من المفيد كذلك أن نتلّس تأثر هذا الوصف ببعض سور القرآن الكريم . ففي سورة الرحمن ، مثلاً ، نجد أمثلة عديدة لمقاربة الحتمي بالحتي - وهو نوع من انصور يكثر في «الموريات» و«المروضيات» . ففي هذه السورة الفائقة الجمال نجد سرداً شيقاً لكثير من هبات الأرض البديعة ، تُنقل إلى فردوس العالم الآخر الذي لا مثيل له على الأرض لؤلؤ ومرجان واستبرق ، وخائل مريجة وطنافس خضر ، وزراي مبثوثة ، وفاكهة ونخل ورماء ، وحيون مضاحق ، وأغصان وارقة وأوراق راهية وجنات داكنة الخصرة ، وفوق ذلك كله غيد حسان ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنْ إِمْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ﴾ ويجب ألا يعيب عن البال أثر مثل هذه الأوصاف التي توجد بكثرة في القرآن الكريم الذي يحفظه كثير من المسلمين ، أو يحفظون جزءاً منه ، عن ظهر قلب . ومن المفارقة أن نجد أن هذه الأوصاف تقارن ، ضمناً ، بين خصوتها وجذب الصحراء ونحطها ، مما جعل وعود القرآن بحياة خصبة مورقة في الخلود تستهوي حرب الصحراء بقوة ، أكثر مما يحجم عن مقارنتها بالخصوبة والخضرة التي تزدهي بها الأندلس . فالشعراء الأندلسيون الذين كانوا يدعون هذه الأوصاف لم يكونوا متأثرين بدعوة الخضر لله وملكوته في القرآن الكريم ، ولم تكن هذه القصائد استجابات شعرية رائعة لمجانب القدرة الإلهية . ثم إن الأوصاف في سورة الرحمن تتخللها عبارات استفهام تعجبي ، كالأبي . ﴿بأي آلاء ربكما تكذبان﴾ وغير ذلك من آيات التذكير المتكررة العالية الإيقاع بجبروت الله . لكن هذه العلاقة مع القدرة الإلهية لا تتغلغل في هذا الشعر إلا في أبيات عابرة هنا وهناك . وهذا مما يشير ثانية إلى الطبيعة «الجمالية» الصرف في هذه الأوصاف .

٣ - العلاقة مع فن الزخرفة العربية

إن العلاقة التي يجدها غارثيا غوميز بين هذه الأشعار التي يغلب عليها التزييق والزخرفة انعرية أمر لا يخلو من الشدب . ولذا من المفارقة أن نجد بين شعراء القرن العشرين في إسبانيا أمثال رفائيل ألبرتي (Raphael Alberti) ولوركا (Lorca) وهما ومن معهم من أصدقاء أمادوا فائدة كبرى من ترجمات غارثيا غوميز وأبناء جيله لتلك الأشعار الأندلسية . ففي مقابلة مع نتاليا كلاماي ألبرتي (Natalia Calamai Alberti) سجده تقول :

«كان كتاب الشعر العربي الأندلسي الذي أخرج غارثيا غوميز بين عامي ١٩٢٨ و١٩٢٩ مشاة كشف بالية لي ، وكان له أثر كبير في أعمالي ، وفوق ذلك ، كان له أثر في أعمال هيدريكو غارثيا لوركا - فقد أخرج الأخير مجموعة «قصائد» بحوان ديوان غوميت (El Diván del Tamarit) وقصائد أخرى مشابهة ما كان لها أن تُكتب لولا ظهور كتاب غارثيا غوميز . لقد أصعبت كثيراً بذلك الشعر الذي لم يكن معروفاً حتى

ذلك الحين إلا في ترجمات أنجزت في القرن التاسع عشر، ثم ظهرت فجأة بمصل جهود باحث من الطراز الأول، ذي حس جديد بما يجب أن تكون عليه الترجمة، رجل هو في الحساب الأخير من أبناء جيلنا، جيل الـ ٢٧، جيل عميق الاهتمام بالشعر. لقد فتح ذلك الكتاب عيوننا على ذلك الماضي الأندلسي جمعه، وقربه إلينا بحيث جعلني في انشغال كبير بأولئك الكتاب، أولئك الكتاب الأندلسيين الذين ولدوا في إسبانيا. . . أولئك الكتاب الرائعين الذين يتلاءمون تماماً مع شعرائنا في العصر الذهبي فلو درسنا الشعر العربي الأندلسي بإمعان، بما يملأه من استعارات ودقائق أسدوية، لوجدنا أن ثمة استمراراً بينه وبين ما جاء بعده من شعر عونفورا (Góngora) وشعر سوتو دي روجاس (Soto de Rojas) وشعرنا بالذات، بعد ذلك بقرون^(٢٣).

ليس من الصعب ملاحظة العلاقة بين الرخرفة العربية وبين هذا التوكيد عن دقائق الوصف. ومع ذلك فإن العلاقة متبادلة، لأن الرخارف العربية نفسها، قد أظهرت منذ عهد مبكر اهتمام الفنان بالأنساق النباتية والزهرية، وسجد أول تلك الأمثلة على الجدران المرسجة (الموزاييك) لفية الصخرة في القدس، حيث تسجل الكتابة على الجدران تاريخ السنة ٧١هـ/٦٩١م، أي خلال عهد عبد الملك بن مروان (الذي حكم من عام ٦٥هـ/٦٨٥م - ٨٥هـ/٧٠٥م). وبعد ذلك، في عهد الوليد بن عبد الملك (الذي حكم من عام ٨٥هـ/٧٠٥م - ٩٥هـ/٧١٥م) بُني المسجد الأقصى في القدس حيث ظهر الاهتمام الفني نفسه. وفي عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (الذي حكم من عام ١٠٦هـ/٧٢٤م - ١٢٦هـ/٧٤٣م) بُني قصر المشتى جنوب مدينة عمان الحامية، حيث ظهرت من جديد تلك التشكيلات الزهرية الرشيقة. وفي القرن الثاني الهجري/ لثامن الميلادي نفسه نرى تلك التشكيلات كذلك في قصر المفجر الأموي قرب أريحا، وبعد ذلك في العهد الأموي المبكر نجد قصر الحير الغربي والحير الشرقي في سوريا^(٢٤)، واستمر هذا التقليد بعد ذلك. وقد يعزو المرء هذا الاهتمام الخاص بتصوير أشياء الحياة الساكنة إلى أن الإسلام، الذي فتح للعرب آفاقاً بيئية ما كانوا يحلمون بها في الحاهلية، قد منع كذلك التمثيل في الفن، فعمدت إمكانات

Franzen. Ibid., p. ii.

(٢٣) نذكرها كولا مراتون في المقدمة في

ومن الطريف أن نجد اهتماماً شديداً بهذا الشعر يظهر في الوقت نفسه بين الترحين الباطنين بالانكسارية وقد ظهرت مؤخراً ثلاث ترجمات لقطعات من الشعر الأندلسي، وبخاصة من مجموعته نون السبع الهجري/ الثالث عشر الميلادي هي: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات الميرزبان وغايات الميرزبان، حققه وحلق عليه محمد رضوان الداية، التراث الأندلسي، طبعة حديثه (دمشق دار طلاس للدراسة والترجمة ونشر، ١٩٨٧).

(٢٤) وقد تلطف بهذه المعلومات ناصر رباط، الأستاذ المساعد في كلية العمارة في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا والحير في العمارة الإسلامية.

الإبداع في الفنون الجميلة، باستثناء العمارة، تتركز بحكم الضرورة على الفن غير التمثيلي، فكانت الحرفة المربية (وفي الخط) من مظاهرها الكبرى. وعليها أن نتذكر أن العصر الجاهلي لم يعرف من الفنون التشكيلية ما يمكن أن يُسى عليه عرف يشكّل تحدياً لهذا الخطر. فمرب الصحراء في الجاهلية، وأغلبهم دُحُل، كدت لعتهم وأشعارهم قد تطورت إلى درجة القدرة على التعبير عن اتساع كبير في الوعي الإنساني والتجربة لوحودية والنموذج المبدع، ولكن لم يكن لديهم تراث من الفنون التشكيلية في تلك العصور ما قبل الإسلام، لأنه لم تكن لديهم الوسائل المادية لتطوير أي من تلك الفنون. فالرسم والنحت لا يمكن ممارستهما إلا في بيئة توفر المادة الأساسية لتلك الممارسة، إلى جانب حياة مستقرة تضمن الحفاظ على تلك الفنون. وبناء على ذلك استطاع عرب الجاهلية أن ينجزوا بالكلمات ما كان سواهم من سكان بيئات أخرى خليفين أن يدعوه بالنحت والرسم.

ثانياً: ظهور ابن خفاجة

١ - ملاحظات أولى

يمثل ظهور أبي إسحاق إبراهيم بن خفاجة (٤٥١هـ/١٠٥٨م - ٥٣٣هـ/١١٣٨م) انعطافاً جديدة في الشعر الأندلسي. وينظر مؤرخو الأدب عادة إلى التغيير الذي أوجده في هذا الشعر في إطار معالجته للطبيعة، بينما يراه آخرون في إطار موقفه الخاص من العالم، وهو موقف بطوي على مشاعر غاية في العمق والرهافة تجاه المشكلات الوجودية، وبخاصة مشكلات الشباب والشيفوخة، والحياة والموت. ولا ريب أن هذا الموقف الوجودي، إلى جانب معالجته للطبيعة في قصائده الأكثر حذافة، يكشف عن ذهن أصيل ثر هميئ؛ لكن موقع ابن خفاجة من الأصالة لشعرية لا يقف عند هذا الحد، بل يشمل كذلك، وبطريقة شديدة الخصوصية، قصايا اللغة والأسلوب، والمردات وبنية الجملة. وبعض قصائده في الواقع يكشف عن تطور لموي مهم شديد الوضوح.

ولد ابن خفاجة في شُقر قرب بلنسية حيث عاش معظم حياته. وكان موطنه مشهوراً بحصبه وجمال حضراته^(٢٥)، وقد ساعده ذلك على الإفادة كثير من التجربة

(٢٥) يصف الحميري (من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي) جزيرة شُقر بأنها، كثرة النجر والتمر والمياه والسكان، فيها المساجد والخانات والأسواق، يحيطها النهر ولا يمكن الوصول إليها في الشتاء إلا بالنسمن. انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحميري، صفة جزيرة الأندلس، مقتطفة من كتاب الروص للمطار في خير الأقطار، صححها ونشرها وحقق حواشيها [لاثي بررفصال (القاهرة) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧]، ص ١٠٢ - ١٠٤.

الطويلة في شعر الطبيعة في المشرق وفي الأندلس، وهي تطويعها والتوسع فيها إلى مستوى لم يسبق بها بلوغه قط. وقد أصاب ابن خفاجة خطأ وقرأ من التعليم، وكان على جانب من الشراء، وغير معني كما يبدو بمسالك السياسة، فلم تكن له حاجة لمُدح الحكام ليبلغ نوالاً أو منزلة. غير أن شعره يتضمن في الواقع مدائح قليلة لبعض المشاهير، وبخاصة الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين، وبعض أفراد أسرته، الذين مدحهم بسبب حبائلهم الشخصية، وليس سعيًا وراء مكسب مادي، إذ كان يمدح المرابطين مدحاً بمشاعر الغبطة الصادقة، لأن المرابطين قد أنقذوا الأندلس من الفوضى التي انتشرت في عهد ملوك الطوائف، وما شاع فيها من أحقاد وخلفاء وحروب خارجية، ولأنهم استردوا بلنسية وما حولها من أيدي الإسبان، وبذلك استعادوا للشاعر موطنه. ففي عهد الاحتلال الإسباني لتلك المنطقة عرف ابن خفاجة مرارة النروج عن موطنه، إذ هرب إلى شمال إفريقيا، حيث راح يندب غربته، ويعبر عن حبه لشديد إلى الأندلس^(٢٦). وحلاف ذلك كانت حياته هادئة عمومًا، وقد بقي دون زواج، لكنه كان ينعم بكثير من الصداقات على ما يبدو. وعندما بلغ الرابعة ولستين جمع أشعره وكتب لها مقدمة طريفة، مع تعليقات في مقدمة بعض القصائد. وقد عثر ما يزيد على ثمانين سنة، وهو ما أدى به إلى قلق بالغ في أحريبات أيامه، إذ راح يشهد حلقة أصدقائه في تناقص دائم:

وقد دُرِّسَتْ أجسامهم وديارهم فلم أرَ إلا أقبُراً وبها
وحسبي شجواً أن أرى الدلزل بلفماً خلاء وأشلاء الصديق نرباً^(٢٧)

ولفترة في أواسط العمر توقف كلياً عن كتابة الشعر، نتيجة لحالة ذهنية خاصة على ما يبدو، ولم يعد إلى كتابة الشعر إلا ليمدح ابن تاشفين.

لا بد للناقد أن يرى، في ابن خفاجة، شخصيتين شعريتين متميزتين، كلتاهما أصيلة، ومبدعة بشكل معاصر. وكأنه كان يحمل في إهابه نفسيين شاعريين ناشطين: تنطلق الأولى وراءها إلى عصر مختلف، وتنشوف الثانية إلى زمن وراء زمان، وكان لتفادي عند هذا الشاعر ينوّهج بنار الشعر قلدر ما يتألق المجدد؛ أسلوبه، واحتيازه لقاموسه الشعري وثبة الجمل والتراكيب الإيقاعية يختلف نسبة لأي من الشعراء كان يكتب فقد كانت هناك أولاً علاقته الحميمة مع الأسلوب البدوي لموروث، الذي كتب فيه عدداً من القصائد المرصعة بأسماء الأماكن في بلاد العرب، وبإشارات إلى

(٢٦) انظر المقطوعتين في: أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠)، ص ٣٦٤ و ١٣٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

عالم الحيوان والنبات فيها^(٢٨)، معتبراً بذلك عن حنين واسخ لطريقة في الحياة (بجدها بعد ذلك أيضاً في شعر كبار المتصوفة) وإلى ثقافة ومكان بعيدين لن يتاح له معرفتهما ألدأ، ولكنه، مثل ملايين العرب والمسلمين عبر القرون، سوف يشعر بالانتماء والحنين إليهما (عن طريق الشعر الموروث بالدرجة الأولى). ورغم التقليد الذي يبدو على هذا القسم من شعره فهو يظل نتاج شاعر فحل، يتوهج بشعور صادق وسيولة في الإيقاع. وهو شعر يجسد كذلك نبرة حنين مألوفة، يكاد يخلو منها تماماً شعره الآخر، بما في ذلك القصائد التي تعالج المشكلات الوجودية والتي تندب موت الأصدقاء ونولي الشب^(٢٩).

وبما أن ابن حماجة قد كتب هذا النوع من الشعر فإن هذا يعني أن لغته وصوره لم تكن دائماً نظيرة جديدة أو أن أسلوبه دائماً أصيل. والحق أنه لم يكن مجدداً دائماً حتى في بعض قصائده الأكثر حداثة، حيث يستخدم كثيراً من المفردات والصور المألوفة لدينا عند شعراء المشرق والأندلس من أهل المدرسة الحديثة، ولكنه في بعض قصائده يظهر موقفاً ثورياً تجاه اللغة، مستخدماً مفردات ذات أصالة كبرى. أم في بنية الجملة، فهو إذ يشع في كثير من شعره «النظام المألوف» في التراكيب، نجده في بعض قصائده الأكثر أصالة يكشف عن اختلاف بارز، وهو اختلاف يميز خطة حاسمة في الشعر الأندلسي، ويكشف عن أن هذا الشعر كان عن استعداد لتغيير جذري في اللغة وبنية الجملة على السواء. ولو أن هذه التغيرات قد وجدت سببها إلى الكتابة الشعرية في الأندلس لكان ربما نشأ فيه أسلوب أندلسي متميز.

لا بد للمؤرخ الأدبي أن يؤكد على هذا المظهر في شعر ابن حماجة وهو مظهر لم يلتفت إليه نقاد كثيرون، ذلك أن التغير الذي أتحدث عنه يمثل مرحلة حاسمة في التطور الشعري ولا يمكن تجاوزها في بحث غايته الأولى تبيان كيفية تطور الفن الشعري في الأندلس في مظاهره اللغوية والمجازية، وهي المحك في كل تغير شعري في أي لغة^(٣٠).

(٢٨) مستفادة من شعر الشريف الرضي ومهيار الفيلسي بشكل خاص كما يقول الشاعر في مقدمة المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩) ثمة عدد من القصائد بهذا الأسلوب. انظر الأمثلة التي يقدمها بالأسلوب العربي القديم، في المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٦، وانظر القيمة، ص ١٧٢ - ١٧٦، وهي مريخ من هذا الأسلوب ومن ذوق الشاعر الخاص، إلى جانب أمثلة أخرى.

(٣٠) في محاولة ترجمة بعض القصائد الأندلسية وجدنا أن الأسلوب المتكلف هو أصعب الأساليب للترجمة، فالتكلف لا التعقيد المبدع هو الذي يصدم عملية التأويل المعنوي إذ لا بد من توضيح المعنى في ذهن المترجم على الأقل حتى يتم النجاح في نقله إلى لغة أخرى. أما التعقيد فهو، إذا كان إبداعياً، يطبع للترجمة جيداً، والأسلوب المعقد موجود بوفرة في الشعر الأندلسي وفي الشعر العربي الحديث ولم تصعب ترجمته.

٢ - اللغة وبنية الجملة

عند تناول اللغة أولاً، يمكننا أن نرى أن ابن خفاجة قد استعمل اللغة استعمالاً جديداً وذلك في عدد من الوجوه. فهو يختار مفرداته أحياناً من مخزون طواه السيد، أو يختار جموعاً نادرة، أو يستخدم كلمات بشكل جديد يشير الدهشة فوراً عند القارئ، وأحياناً يحث كلمات جديدة أو يستعمل كلمات عربية جرى عليها تحريف في الأندلس^(٣١)، وحتى عند اختياره الكلمات المألوفة فهو غالباً ما يفضل ما كان دافئاً مفعماً بالحس وطبقات المعنى، بحيث إن هذه الكلمات كثيراً ما تحمل تأكيداً أكبر وحرارة أكثر وعطفة أعمق. وهو في هذا اللجال يكون عادة منتبهاً إلى أهمية «نسيج» الكلمة وجرسها وهو ما يرتبط عن كثب بالمعنى والشعور^(٣٢).

وما يسترعي الأنباه قدرة الشاعر الدائمة على استعارة الكلمات من حقل دلالي إلى آخر. وهذا بالطبع مبدأ شعري أساسي، وبخاصة في ما يتعلق بالكلمات التي تعالج موضوعات الحب، لكن ابن خفاجة مُكثر بشكل خاص في استعمال مثل هذه الأساليب. فهو غالباً ما يستعير مثلاً من مفردات المعارك ليصف موضوعات أخرى^(٣٣)، أو من مفردات تتعلق بالحس البشري ليصف بها الطبيعة^(٣٤). لكن هذا

(٣١) مثال ذلك استعمال كلمة «غميم» بدل «حمام»، في «المصدر نفسه» ص ٢٢٩ وهذا من باب الإيالة الذي عُرف في الأندلس، واستعمال الجمع النادر «أفراح» بدل «مناجح»، ص ٢١٣.

(٣٢) مثال ذلك استعمال «يُهمجم» بمعنى «يلعن» أو «ينثر» (في وصف أخبار موت تامل الشاعر بشكل مقطع)، أو «تُلخِخ» بمعنى «تجلد» (في ذكر الموت الذي يضرب جذوره على الدوام)، وثمة مثال بارز آخر في استعماله كلمة «قلص» بمعنى «تراجع» أو «نصّر» والليل قد ولّى بقلص بُرقعه في «المصدر نفسه» ص ٧٤، وأصبح أن يُلصق بيل ليل» (ص ٤٧)، «رأى وريح العجر قد قلصت/ دهل حمام بات جبروراً» (ص ٢٤٧)، وأما زُب ذيل للشباب سُخِبَتْ/ وما كنت أدري أنه سُلُصَّص» (ص ٢٧٨). وهذه الكلمة ليست مأخوذة عند الشعراء الآخرين، وهي التي تشير إلى حماسية هذا الشاعر تجاه التأثير الدائم الذي يتهدد الحياة. ومن الطريف جداً أن نجد أحياناً يحاول محث كلمات جديدة من أسماء قائمة مثل «مُغْنِبِر» من «عبر» أي معطر برائحة العبر، ومثل «مُضْتَدِل» من «صدل» أي يعوج برائحة حشب لصدل. مثل هذا النوع من التمزج كان يوجو في لوائح رؤية بن المحاج (المتوفى عام ١١٤٥/ ٧٦٢م) في لشرق الأموي الذي كان يحث كثيراً من الكلمات بالطريقة المذكورة لتلائم أغراضه. انظر

Salma Khadra Jayyusi, «Umayyad Verse» in: *The Cambridge History of Arabic Literature* (Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1983), vol. 1 *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, p. 418.

(٣٣) تم بحث هذه الموضوعات بإسهاب في «Magda M. al-Nowaihi, *A Literary Analysis of Ibn Khafajah's Diwan* (Leiden: E. J. Brill, [in Press]).

(٣٤) لندتوسج في هذا، انظر «Johann Christoph Bürgel, «Man, Nature and Cosmos: Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafajah» *Journal of Arabic Literature*, vol. 14 (1983), pp. 34-38.

التحويل والتلاعب بالكلمات ينم دائماً عن الصور والاهتمامات التي تكمن في دهر الشاعر، بحيث يسع المرء تعلم الكثير عن ابن خفاجة من دراسة قاموسه الشعري. والكلمة عنده دافئة حسية، مهروسة بالألغة البشرية، صريحة وإعنية بمعنى الحياة حول شاعر في بلد مرقتة الحروب، شاعر ملأته الطبيعة بالروع والروعة، فهو دائم الدهشة والحيرة تجاه جمالها وديمومتها إزاء تقلب البشر وفنائهم.

أما بخصوص معالجته لبنية الجملة، فهو يغامر أحياناً بترتيب الكلمات لتشكيل عبارات ومجلاً غير مألوفة التركيب في بنى الشعر الموروث^(٣٥). إن نوع الظاهرة الثورية في بنية تعابيره يحدث في الشعر بين آونة وأخرى، وإذا تلففها شعراء آخرون أمكن أن تؤدي إلى تعبير جذري في الفن الشعري. لكن ابن خفاجة، مع كل ما كان له من نبوغ، لم يقدر له أن يكون فعالاً في إحداث ثورة دائمة في الشعر الأندلسي؛ هذا لا يعني أن ابن خفاجة لم يجد من يحاكي بعض خصائصه الأسلوبية، إذ إن أسلوبه قد يُعرف بالأسلوب الخفاجي، إلا أنها اقتصر على محاكاة طريقته في معالجة الطبيعة كمشهد خارجي والتفرل بها كمنبع لجمال بصري تعشقه العين كما في هذه الأبيات التي حافظت عن شهرتها وجاذبيتها إل أيامنا هذه:

لِلْهَرِّ نَهْرٌ، سَالٌ فِي بَطْحَاءٍ،	أَشَقَى وَرُوداً مِنْ لَى الْحَسَنَاءِ
مُتَّعِطٌ مِثْلَ السُّلُوبِ، كَأَنَّهُ،	وَالزَّهْرُ يَكُفُّهُ، نَجْرٌ سَمَاءِ
قَدْ رَقَّ، حَتَّى ظَنَّ قُرْصاً مُفْرَهاً	مِنْ بَضِيٍّ، فِي بُرْدَةٍ خَضْرَاءِ
وَعَدَّتْ تَحَنُّنٌ بِهِ الْمُضَوْنُ، كَأَنهَا	قَدَّتْ يَحْفَ بِحُفْلَةٍ زُرْقَاءِ
وَلَمَطاً عَطِيبٌ فِيهِ مُدَامَةٌ	صَفْرَاءُ، تُغْصِبُ أَيْدِيَّ الْبُلْدَاءِ
وَالرَّيْحُ تُغَبِّتُ بِالْعُضْوِي، وَقَدْ جَزَى	فَذَبَّ الْأَصِيلُ عَلَى الْجَبِينِ الْمَدَى

أما تلك الخصائص المبتغية الوجودية في شعره هي معالجته للطبيعة وكذلك خصائصه اللغوية والتعبيرية المعقدة التي تعتبر أساسية في إحداث تغيير شعري حاسم، فإن الأندلسيين لم يمثلوها قط

(٣٥) مثل «أشقى للحنس لوعة غصنا أي كالغصن» في ابن خفاجة، المصدر نفسه، ص ١٢١، وانظر أمثلة أخرى في الديوان، كما في حائيه (ص ١٣٨) و«دمعي جرية مطر توالى/ وجسمي هرة صمن يراح» (ص ١٠٠) و«أنوم من رُحمة قلبي/ وأفتك من نصله طرقة». ومن المسائل الأسلوبية الملحوظة عدمه أدوات المعطف المألوفة في العربية حتى في الأزمنة الحديثة مثل ما ورد في رايته (ص ١٢٢ - ١٢٣) ومن أحسن الأمثلة حل استعماله الكلمات بشكل جديد، وكذلك علاقات الكلمات بعضها ببعضها الآخر، وبينة الحسنة، ما سجله في «أبيات الحقة الأخيرة من لايته» (ص ٢٦٤) حيث نجد فمجمع الشاعر في فيود الشكاسة والطرف الربط يسهل، والشاعر قد «لوى العنان عن الإطالة» وقد «عاد المحول به» فهو «ظلّ نجفة السقام بحيل» الخ. هذه الأبيات فيها تعمد وتكلف حقاً، لكنها تظهر جرأة الشاعر في استخدام المفردات والعبارات.

إن حماق هذه الممارسة في الامتداد إلى جذور الشعر الأندلسي تعود، في نظري، إلى عدة عوامل أولاً، إلى الأوضاع السياسية المضطربة في أيامه، لا شك في ذلك، وثانياً إلى أن هذا الجانب التجريبي عند ابن خفاجة لم يكن العنصر السائد في أسلوبه؛ والأهم من ذلك، ثالثاً، هو حذر الأندلسيين وخوفهم من الإفراط في المغامرة اللعوبة، أو بلوغ حرية مطلقة بعيدة عن الثقافة الأم في المشرق، التي كانوا يطلبون لديها الغذاء الدائم (على الرغم من ميل عدد من الشعراء الأندلسيين واستقاد ومورخي أدب، ممن ذكرتهم في بحثي الآخر في هذا الكتاب للناس مع إنجازات المشرق)^(٣٦).

٣ - الوسائل البلاغية

لا مجال هنا للتوسع في طريقة استخدام ابن خفاجة للوسائل البلاغية المختلفة التي كان يرخر بها الشعر الأندلسي في القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي والقرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي؛ فمثل هذه الدراسة قد تطول وتتفرع. لمثله في ذلك مثل غيره من شعراء عصره والعصور السابقة، حيث يميز ابن زيدون في هذا المجال كان ابن خفاجة، وبخاصة أيام شبابه، شديد الولع باستخدام المحسنات البلاغية^(٣٧)، فهو إذ يستخدم هذه الصيغ البلاغية المختلفة، وهي نتاج جهود امرئ خلى البال، نجده أحياناً شديد التفرد والتجديد، وأحياناً شديد التقصد والتعقيد النازل. وليست المقطوعات القصيرة عند هذا الشاعر وحدها هي التي تكشف عن ابتكار وصرامة جادة في استخدام الصيغ البلاغية، بل إن بعض قصائده الطوال تزخر بتلك الصيغ أيضاً. ومع ذلك، وعلى الرغم من جميع التقصد والطبيعة التزيينية لهذه الوسائل البلاغية، فإنها تخلف وراءها شيئاً فنياً «شعرياً» أصيلاً في عدد من القصائد، شيئاً لا ينفصل أبداً عما هو فني حيوي أصيل. وعند الشاعر تعطش دائم للجمال والحياة، وقلق أبدي حول طيعة الحياة المحدودة، وهذا يضيء على شعره، بشكل دائم تقريباً، بعداً أشد عمقاً.

الطباق والمفارقة

إن استخدام الطباق بشكل متكرر، وهو إحدى الصيغ البلاغية التي يستخدمها

(٣٦) الواقع أن ابن خفاجة كان محط هجوم ناقد أندلسي معاصر له لم يسنخ أسلوبه، مرة الشاعر على الهجوم بقوله إن الأساليب الشعرية تختلف حسب موضوع القصيدة (وهو جواب غير شافٍ، ولكن الشعراء لا يدركون دائماً قيمة التغييرات التي يحدثونها)، انظر: المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢ من مقدمة الشاعر.

(٣٧) لقد أوردت ماجدة النويحي تحليلاً مفصلاً حول استعمال ابن خفاجة الصيغ البلاغية، في

إن حاجة بكثرة، يمكن، إذا استغلها عقل شعري بارع، أن تؤدي، بحكم طبيعة الطاق، إلى استعمال أفصل لصيغ المفارقة. كان ابن خفاجة يرى كل شيء في إطار نقيضه، واستخدام المفارقة يمثل واحداً من أمتح العناصر وأعمقها في شعره. وفي حدود التعريف الضيق، تعني المفارقة قولاً يبدو غير صحيح في ظاهره، لكنه قول مصيب إذا أمعن النظر فيه. لكن المفارقة لا يشترط فيها أن تكون لفظية أو منطوية؛ فاستعمالها الأكثر حذقة قد تناول الوضع الناجم عن تمثّل الشاعر للتناقض الكامن أبداً في التجربة الإنسانية. ويستخدم ابن خفاجة المفارقة في شكلها اللفظي والمعنوي ويتوسع كبير أحياناً. عليا إذن أن نرى في ابن خفاجة شاعراً ذا تركيب نفسي بالغ الحساسية، ونظرة حدسية إلى العالم، يعي في مرارة ما تنطوي عليه الحياة لبشرية من تناقضات. وقد كان في الواقع رجلاً ذا طبيعة تدرك التناقض بشكل تلقائي، لأنه كان يستطيع أن يرى على الفور جميع مظاهر الوجودية الإنسانية فلا ينجس، في أفضل أشعاره، في التعبير عن هذه النظرة المتناقضة بتوسع لفظي كبير. وعندما كان يتأمل تجربة أو مشهداً كان يرى على الفور: السار والماء، العطش والرّي، الظلام والنور، الليل والنهار، الفرح والحزن، الحب والوحدة، الشباب والشيوخوخة، الموت والحياة.

ويدور الكثير من مفارقاته اللفظية حول طباق السار والماء. وقد أشار كثير من الباحثين إلى كثرة استعماله صورة «السار»، ولكن يجب أن نلاحظ كذلك كثرة وضعه هذه لصورة قبال صورة البرودة أو الماء. وهذه في الواقع مотив رئيسي ملازم في أعماله. فهو يقول في وصف نارنجة:

ونجلى بها للماء والسار صورة تروق فطرني حيث يفرق بخرق^(٣٨)

وهذا مثال جيد آخر على المفارقة اللفظية الصرف عنده:

رأيت جفون الريح والليل إثميذا ثقلب من حر الجدى أعيناً ومدا
وبالجمر في أكسافها من رعدة كأن بحامي الجمر ثبذة برداً^(٣٩)

والأكثر من ذلك طراقة المفارقات المعنوية عنده، فهو يقول في مقطوعة قصيرة:

صح أنهوى منك، ولكنني أعجب من بين لنا يُقدّر

(٣٨) من قافية قصيرة، في: ابن خفاجة، المصدر نفسه ص ٧٠، وانظر أيضاً أربع قافيات أخرى قصيرة (ص ٧٦، البيت الثاني ص ١١٥، البيت الرابع ص ١٢٣، البيت الخامس، ص ٣٥٥، البيت الأول) وانظر أيضاً ص ١٢٤، البيت الرابع من القافية حيث يصف النار في فؤاده [ملوحه] ولأردان الحفيلة من كثرة البكاء، وثمة أمثلة مشابهة كثيرة.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

كأنسنا في فلسك دائس، فأنت تخفى، وأنا أظهر^(٤٠)

وهذه أبيات تصوّر انشعلاً عاطفياً دقيقاً يجمع مشاعر النقيضين:

طورٌ مريب وتارة غزل
إد، اعتبرت حشيتُ شكا فيكي
أبكي الخطايا وأندب الدما
أو انتحت راحة دنا فجنى
كأنسي عُصن مائة خضل
تشنيه ربح الصبا هنا وهنا^(٤١)

وهذا مثال يرفع مستوى أعلى في المفارقة المعوية واللفظية معاً

هذا عراب دُجّاك ينقب فارجر
وشتف من نطع الجوم على السرى
وعباب ليلك قد تلاطم فاعبر
والنف في ورق الظلام الأخضر
والبس رداء السيف وهو مطرّز
صفو الخبابة من العجاج الأكر^(٤٢)

هذا مقترّب جديد تماماً، لا يضارعه في الحكمة سوى شعر المتصوفة في أحسن أمثله. فالمفارقات جزء لا يتجزأ من نظرة الشاعر الماورايطيعة، ومن ذهنه الذي يهوي بطبعه على المفارقة، القادر على «أن يوسع بشكل كبير، أو يعدل بشكل مدهل، بطريقة من الطرق، ما ألما من معومات وما بلغنا من فهم»^(٤٣).

٤ - الاستعارة

كان من سوء حظ ابن خفاجة أنه وُلد في عصر المحسنات البدئية. وهو في الواقع قد برع فيها، ولكن عندما تُرَكَّر قطعة شعرية على المحسنات فإن ذلك يؤدي إلى «لنين» مما هو «شعري» أصيل أو التحميم عليه (كما في غير ذلك من الشعر الأندلسي أو «شرقى» الذي ينكمى على المحسنات البلاغية) أو أنه يُعْشَى على العاطفة وتأجيج الحالة الشعرية (ولو أن ذلك في شعر ابن خفاجة أقل منه عند غيره). ثم إن استعماله للمحسنات كثيراً ما حوّل اهتمام النقاد عن الانتباه لإبطاعه الدقيق للاستعارة، فإِنَّ خفاجة يكثر من التركيز على الاستعارة معوّضاً بذلك عن التكثف الذي يتجسّم في استعماله للمحسنات المعتمدة، فهو يستعمل الكلمة الشعرية ويتناول الفكرة ناولاً حسباً من خلال الصور الباطنة بالحياة. هذا الجانب من شعره يستحق في الواقع مجاًلاً

(٤٠) أبو اسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر،

دار بيروت، ١٩٦١)، ص ١١٥ (والقطة غير موجودة في طبعة الاسكندرية)

(٤١) ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، طبعة الاسكندرية، ص ١٢٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٤٣) «Paradox» in: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*.

(٤٣) انظر

أكثر بكثير مما يسمح به هذا البحث، لأن ابن خفاجة شاعر نادراً ما كان يلجأ إلى التفسير المباشر^(٤٤)، بل كان يعبر عن كل شيء تقريباً بالتمثيل المجاري فقد كان يستخدم أنواعاً كثيرة من الصور: بصرية، حركية، شمعية، عضوية، وسمعية، بحيث إن المرء عندما يفرغ من قراءة شعره يمتلئ ذهنه باللون والرائحة والصوت والأشكال والحركة. فعندما يصف معركة، يستطيع المرء أن يرى القتال حائراً، والغبار والدخان يعلو فوق أرواحها، والفرسان يهجمون، والسيوف تقطع وتبرق، وتضرب الرقاب بدقة بسرعة البرق، والرماح تنفضف، والدروع تتمرق، وكؤوس التماسية تدور على الجميع، وحيولاً من كل لون تتهرق غبار المعركة ودخانها من تحت فرسانها الهائجين أي حماس أسير - وأي دقة - تتطلبها إشادة مثل هذه المفصائد^(٤٥) هذا وصف سيف في معركة:

ومرهف كلسان النار مُنْصَلِبٌ	يشفي من النار أو يسمي من العار
تخالُّ شُعلةً برقي منه طائفة	في عارض من عجاج الحبل مَوَارٍ
يمضي فيهبوي وراء النقع ملتهباً	كما تصوب يجري كوكب سار
يغشى فُتُحْرَقُ نار فيه موقدة	نحني ويغرق ماء فوقه جدار ^(٤٦)

وإلى جانب الكثير من صور المعارك، يستخدم ابن خفاجة كثيراً من الصور الحركية الأخرى ذات الطبيعة الباشطة: غيوم تلقي بنفسها على الأرض، ماء يتدفق، مطر يهطل، حيوانات تقتل وتهاجم المسافرين - ولا يوجد سوى القليل مما يشبه ذلك في الشعر الأندلسي.

أما قدرة ابن خفاجة على وصف الاضطراب والعنف وسبك الدماء فيعادلها في شعره صور أكثر هدوءاً، تكاد تكون حية:

قد أسكّرت حمز الصبي صطف	فماد في بُرديه غمورا
وأرسل اللحظة مكسورة	من ترف والخطو مقصورة ^(٤٧)

(٤٤) وهو ما يستعمله في مقطوعته البائية من الزهد، في: ابن حاجة، المصدر نفسه، ص ٢١٣
٢١٤، وهي ميمية جميلة حول غرله في أمة صغيرة له تسمى غفراء، وقد بلغ الحادية والخمسين (ص ٨١)
وهذه المقطوعة لا تخفى من صور لكنه يستعمل استعارات مألوفة بسيطة. ويشذ عن ذلك الشطر الثاني من البيت الثامن، حيث يجيء ترتيب الجملة غير مأكوف

(٤٥) انظر المصدر نفسه، القافية، ص ٢٥٢، وتلاحظ أرواح الخيول المختلفة انظر أيضاً أوصاف القتال في الحاشية، ص ٢٥١ - ٢٥٢ والرائية في وصف السيف.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧١، وهذا مثال جيد على استعمال بنية جديدة في الجملة

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

وهذا البيت:

عشرت سدبل السكر فيه عشيةً وللريح في موج الخبيج عشار^(٤٨)

وتكثر في شعر ابن حفاجة صور العطش والشرب، كما في هذا المثال.

فكساة يشرب نفسي وكسدت أشرب خبذه^(٤٩)

وبعض صور ابن حفاجة تنقص الاستكثار. ويجب ألا يعيب عن البال أنه قد كان حتماً ثمة صراع دائم في قدرة الشاعر الإبداعية بين مفهوم الصورة عند شعراء عصره، وبخاصة أولئك الذين كانوا يتبعون الاتجاه الجمالي في الوصف الدقيق، فيأتون بصور صلبة، ملموسة، واضحة، لا ترتبط بالعاطفة، وبين ميله لطبيعي الخاص للإبداع صور لا تصدر عن خيال صوري مبدع وتحتاج الوصوح وحسب، بل تصدر كذلك عن القلب الذي يجتهد الشاعر في أن يوحد فيه العالمين الخارجي والداخلي، وهي عملية مكنته من تصوير التجربة الوجودية المعقدة. وكان التوتر الذي حلّفه هذا الصراع كبيراً، قاد إلى نتائج متضاربة، لكنه أدى كذلك إلى إبداع الشاعر لصور براقّة، يزينها خيال لشاعر الخصاص ورؤياه. كان كثير من تلك الصور غنية بالظلال العاطفية، ومع أنه استعمل بعض الصور لغرض جمالي محض، وبعضها بالأسلوب التقليدي، إلا أنه أظهر شجاعة كبرى إذ كسب للشعر مجالات في التجربة لم تكن مكتشفة حتى ذلك الحين، مازجاً بين الجمالية الرائعة والحالات النفسية والعاطفية المعقدة. وإن شعر ابن حفاجة أقرب الشعر الأندلسي إلى ما يدعوه ر. أ. فوكس (R. A. Foakes) بعبارة «الشعر الشامل» الذي يعرض التجربة برمتها، معقدة غنيّة بالتناقضات. لقد رأينا بعض استعرائاته الباضرة (الباضة بالحياة في ما مر بنا من أمثلة، ويجد المرء كثيراً من الصور الجديدة الأصيلة في شعره: «فبدا الصبح ملجماً بالثرى/ وجرى البرق مسرجاً بالهلال»، أو: «كان نومي ضل عن ناظري/ مبات دمي سائلاً سائلاً...» الخ. والأمثلة لا حصر لها. هذا شعر يخلو من التجريدات، حتى عندما تدور الفصيدة حول فكرة مجردة. فحب الطبيعة، وهو لا ريب جزء من الموقف العام في الأندلس، ولكنه في الوقت نفسه تجربة شخصية، شديدة الخصوصية أحياناً، استحدثها ابن حفاجة ليؤدي غرضاً متعدد المناحي في علاقة الشاعر مع الفن ومع العالم. ولا شك أنه كان لدى هذا الشاعر ميل إلى الطبيعة المرعبة: فصورة الغيوم والجبال وهياح البحر والضباب والأجرام السماوية تكثر في شعره وقد نقول إنها تساهم في تجربة الحياة عند الشاعر.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٥

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٤

٥ - ابن خفاجة والطبيعة

اشتهر ابن خفاجة في الأدب العربي بأنه شاعر طبيعة بالدرجة الأولى، وثمة الكثير من كتب بالعربية ولغات أخرى عن علاقته بها. هذه العلاقة معقدة، ولكن يمكن حصرها في صنفين رئيسين: أولهما الوصف من أجل الوصف (الجمالية) الذي يستعمل أحياناً في تصوير مجالس الشرب والحب والمشاهد الجميلة؛ وثانيهما رؤية الطبيعة كائناً سامياً، موضوع مواصل وإيجاد، همساتها تشير في الشاعر أفكاراً ماوراءطبيعية عن الخلود والنهاية، والدوام والتغير، ومشاعر متضاربة إما عن أسمى هميق لصعف الإنسان على هذه الأرض، أو عن إيمان ثابت بصبره وتجلده ومقاومته. وهذا بالطبع، موضوع قديم في الشعر العربي.

١ - جوانب جمالية

لا يمثل ابن خفاجة استمرار التيار الجمالي في الأندلس وحسب، بل أنه يرسخه بقوة، ويبرهن بذلك أنه، على الرغم من ظروف الاضطراب التاريخي الحادة التي عصفت بحواضرها، فإن ثقافة الصفوة هذه قد استمرت دون انقطاع مدة أطول مما ينتظر لهذا النوع من التجربة النفسية أن تستمر. إنه لأمر بالغ الأهمية في تاريخ الفن والجمالية أن نجد هذه الحركة في هذا الوقت المبكر من تاريخ الشعر، لأن الشعر والفن في العصور الوسطى كانا يُسخران بالدرجة الأولى لخدمة الأمراء ولدهن، أو القبيلة. وقد بدت هذه الحركة، كما سبق القول، كأنها تطور غير ودي نحو بلوغ أسلوب في كتابة الشعر أشبه بمذهب الفن للفن نحو ازدهار نمط شعري لا يتصل بالأخلاق أو المجتمع أو السياسة. لنظر مثلاً في هذا الوصف لرجل أسود يسبح في بركة ماء (رقم ٢٩٩ في طبعة سيد غازي):

وأسود يسبح في بركة لا تكتم الحمباء ههنا
كأن في شكلها مقلنة زرقاء والأسود إسماها

وفي وقت كان شعراء الأندلس فيه يبرعون في وصف الصور السكونية (وهو فن مستقل بذاته) كان ابن خفاجة، كما في الأمثلة السابقة، يظهر براعة كبيرة في تقديم صور عريضة لأشياء متحركة، ويبدعها تنبض بالحياة. وفي كثير من أشعاره في الوصف، الخالص نجد الصور السكونية التي ميزت الشعر الشرقي ولأندلسي في هذا الجنس تتحول إلى صور حركية ذات حيوية كبيرة. ورغم غياب صوت الشاعر فيها، فإن الشعر يبقى مفعماً بشعور فياض.

لقد قورن ابن خفاجة بالصنوبري الشرقي (المتوفى عام ٣٢٤هـ/٩٣٩م) في هذا المجال من الوصف الخالص. وهي مقارنة مجحفة لما لابن خفاجة من تموى مطلق على الشاعر السوري.

ب - التواصل مع الطبيعة

ليس شعر الوصف المحض هو ما تقوم عليه شهرة ابن خفاجة بأنه أعظم شعراء الطبيعة في العربية، بل اتشعاله الشخصي المهورس بالطبيعة. هذا الانشغال قد أكسبه لقب «الحناد» (أي المشغول بالحدائق والجنان). كانت أوصافه البهيجة للطبيعة كإطار لحلقات النهو ولشرب والحب أوصافاً غنية، وطريقة أحياناً، بما فيها من رهور ونبات وشجر وجبل وأجرام سماوية ومياه وحيوانات شتى (وبخاصة الحصان، إلى جانب الكلب والأرنب والدئب). هذه كان الشاعر يصفها وصفاً بارعاً. وقد يصورها وصفاً جمالياً صريحاً قد يجيء في بعض التجارب، رغم براعة الشاعر فيه، مجهداً متكلماً. غير أن ابن خفاجة كان يستعملها في أغلب تجاربه كدلالات رئيسية تشير إلى علاقة حميمة مع الطبيعة التي كانت تبدو عندئذ كأيها تمكس حياة الشاعر وتتلأم مع مرآجه. والحق أن ابن خفاجة، في كثير من قصائده، كان يضيف صفة إنسانية على الطبيعة بحيث لا تغدو محض مشهد يبهج العين، بل كياناً قادراً على التواصل مع الشاعر، مع أحاسيسه ومزاجه. يصف ج. ك. بيرغل (J. C. Bürgel) اثنين من خصائص شعر ابن خفاجة: أنسته للطبيعة وبرازته لعالم الطبيعة الشاسع (Macrocosm) ولتفاصيله الصغيرة المستقلة (Microcosm) ويتم هذا باستعمال الشاعر للمقارنات الكونية، أو بوصف طواهر كونية أو جوية بعد أن يضيف عليها صفة إنسانية^(٥٠)

ج - الطبيعة المستقرة والإنسان الصغير

على الرغم من كثرة قصائده الموجهة إلى أصدقائه، من المهم أن ندرك أن ابن خفاجة كان إنساناً وحدانياً، مشغولاً بنوع خاص من التأمل الشخصي والحاجة الروحية التي لا يشترك معه فيها سوى الطبيعة. لكن قضية التواصل مع الطبيعة لم يلتفت إليها كثيرون، ولو أن الباحث الروسي ب. ي. شدفار (B. Y. Shudfar) يرى أن ابن خفاجة يمثل «خلاصة ما وصل إليه الشعر الأندلسي جميعاً مؤكداً أن الشاعر قد ارتفع إلى مستوى فلسفي في التعبير»^(٥١) هذه النقطة الأخيرة، التي تتعلق بما أريد وصفه بعبارة «الظرة الماورايطيمية» عند ابن خفاجة هي النقطة الجوهرية في أعمال الشاعر، التي تميزه عن غيره من شعراء الطسعة في المشرق والأندلس. إنها تجعل من أعماله تجربة ذات أبعاد

(٥٠) الأقياس من المصدر نفسه، ص ٣٣، ولكنه يحس الرجوع إلى الفقرة كلها.

(٥١) كما أورد: Bürgel, «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the

Poetry of Ibn Khafāja» p. 32.

شفار، *Andalusian Literature, Kratkiy ocherk* (Moscow, 1970), p. 135.

نظر أيضاً حاس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٢٠٧، حيث يتكلم عن تميز الشاعر في استيعاب المؤثرات الخارجية المتعددة التي كانت متاحة للشعراء في زمانه.

مريدة، تصم أعمق الخصائص الوجودية في الوجودية الإنسانية. ويذكر إحسان عباس
باحتصار بعض ما يميز الشاعر من خصائص، كتعلقه الشديد بالشباب وحوه ابائس
من موت واحساسه الحادة بالصراع بينه وبين [مرور] الزمن^(٥٢).

ومن الطريف أن نلاحظ كيف يجمع ابن حنّاجة هذه الخصائص جميعاً دفعة
واحدة، ولكن علينا أن نلاحظ كذلك وجود قوتين فاعلتين في قدرته الإبداعية.
هأولاً لدينا ما هو قائم في الأندلس من تراث شعر الطبيعة، بما فيه من أوصاف
جمالية للطبيعة المثالية، وهو أمر لعله نما وتطور بسبب اهتمام الأندلسيين الشديد
بتظيم الحدائق بوصفها علامة التمدن والغنى والجاه (لم يكن في الشعر الأندلسي
المبكر ما يدل على انتشار هذا الاهتمام). ولا ريب أن ابن حنّاجة قد تأثر كثيراً بهذا
العنصر الأندلسي، فمع أنه قد أعاد كثيراً من بعض شعراء المشرق، كالصوري، إلا
أن هذا الجنس الشعري في الأندلس لم يكن شائعاً وحسب، بل إنه كان قد غدا محكاً
للمملكة الشعرية، ولم يرغب الشعراء في إعماله دليلك على ذلك كثرة الشعراء الذين
كتبوا في هذا الباب (ومع أن كثيراً من الشعر الأندلسي، كما نعلم، قد صاع في لغة
الاضطرابات الداخلية والخارجية، فإن بعضاً منه قد حفظته لنا كتب الأدب
والدواوين) مما يشير إلى الضغط الخفي الذي لا بد أن الشاعر الأندلسي قد وقع تحته.
ثم، إلى جانب هذا، كان عند ابن حنّاجة ميل رئيسي إلى رؤية الطبيعة كمصدر
تواصل روحي. ولا يمكن المرء أن يفصل بين الاثنين، وربما كان الأمر الأول قد
أثار الآخر بشحن وعي هذا الشاعر الحساس بالطبيعة، الموضوع الرئيسي الذي استقله
إلى أقصى الحدود.

إن قصائد ابن حنّاجة الرئيسية التي تطوي على عنصر ماوراطبيعي هي تلك
التي تصف الجبل والليل والقمر، ولو أن هدداً آخر منها يصور هذا الانشغال
الأساسي ولكن بطريقة أقل وضوحاً. وإذا استطاع هذا الشاعر أن يرى في الطبيعة
تناسقاً عاماً يوحدها مع الإنسان وغيره من الكائنات، فيخلق وفقاً دائماً مع عقل
الشاعر وروحه، فإنه كان، في الوقت نفسه، يشعر بالبور الشاسع الذي يفصل
الشاعر عما في مظاهر الطبيعة الكسرى من استقرار ومساءة. ولعل أحسن مثال على
ذلك بانيته في وصف الجبل، وتوردها في آخر هذا البحث. فالجبل الراسخ قد أبرز
ضعف الشاعر وعجزه وملاءة رعباً. في هذه القصيدة يجعل الشاعر الجبل يتكلم
فيحدث عن تاريخه الطويل مع الجنس البشري، وهو حديث يؤكد رسوخ الجبل
ومساعته، فيبرز بذلك محدودية الإنسان والشاعر نفسه. إن الشجاعة التي يستحضرها
الشاعر في نهاية القصيدة تكرر رؤيا شعرية عربية قديمة، تتصل بالجاهلية وبالعصر
الأموي (رؤيا شديدة الرمزية، خاصة عند الشاعر الأموي ذي الرمة) وهي موتيف

(٥٢) عباس، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

الصبر والتحمل عند الإنسان والحيوان في وجه الصحراء الشاسعة الخادعة. لكن المهم في هذه القصيدة ليس ما يرد في آخرها من إعلان عن الإيمان، بل طبيعة الشاعر المسترحشة المتوخدة؛ فهو إنسان صليل يسري في الليل (وفي سري الليل رمزية بارزة) عند سمع جبل هائل. ثمة صوت يائس في هذه القصيدة، يعاود الظهور دوماً في قصائد أخرى. هي قصيدة كتبها عن الليل، نجد الشاعر دائم السؤى في الليل لبهيم (ليل «فاحم السواد» أشبه مجاح الغراب)، يقطع قماراً مرعبة لا تنتهي، الحى الوحيد في هذا الظلام الدامس، لا يجد ما يركبه سوى الريح، وأفعى رحلة الليل لا تموت، وجثة الصباح لا تظال ولا تزار. وتنتهي هذه القصيدة أيضاً بشرة شجاعة، لكنها غتلمة. إذ ينأى الشاعر محتضاً سيفه، الصديق الحميم الذي لا يخون، وهو اعتراف صمني بالخطر الدائم الذي يرافق الحياة. وفي قصيدة ثالثة عن القمر، نلمس وعياً أقل مما نجده في القصيدتين السابقتين بالمخاطر التي تتهدد الحياة، لكن القصيدة تكشف عن إحساس كبير بتلك الحياة، إذ يخاطب الشاعر القمر في تعبير وجوهه ومنازله:

قمر من ناقص خوراً ومكتمل كوراً، ومن مُرثقٍ طوراً، ومنحدِر
والناس من مُعرض يلهى، ومُلتَمِ برهى، ومن ذاهل ينسى، ومُدْكر
يلهو بساحات أقوام تحدُّنا، وقد قضاوا، فمضوا، إذ عل الأثر^(٥٣)

إن الخطر موضوع رئيس في عدد من القصائد، خطر يترصد بالشاعر أو بالكائنات حية الأخرى، لكنه يشير فيه عزمًا على التغلب. وحتى في قصيدة الذئب التي تبدو مباشرة واضحة، نجد الموقف المزدوج. فالذئب «الخزون» قد يرمز فعلاً إلى الخطر الدائم الذي يواجه الحياة، لكن الشاعر، وهو يقطع ليلاً مظلماً لا نجوم فيه، ولا يلتصق فيه سوى شجاعته وعين الذئب، يحس بالثقة في قوته، على الرغم من ذلك^(٥٤).

د - الإنسان في مواجهة مصيره

ربما كان أكبر مظهر مأساوي في تجربة ابن خضاعة إحساسه بمرور الزمن ودبول

(٥٣) حول قصائد من الجبل والليل والقمر، انظر: ابن خضاعة، ديوان ابن خضاعة، ص ٢١٥

٢١٧، ١٣١ - ١٣٣ و ١٣٠ - ١٣١ على التوالي.

(٥٤) انظر صدر نصر، اللامية حول لقائه لقى، ص ١١٩ - ١٢١، وإحاطة التي تصف كيداً

شرماً يهاجم أرباً (ص ١٤٧)، وانظر ص ١٨٠ حول وصف الذئب الذي «سرى حجب أستار الدحي ينكر» وقد لفته بكفه صرصر» والذئب رمز مألوف للحياة، وكان موضوع عدد من القصائد العربية قارب تارون لأحطل والفردوق للموضوع بشكل ومرتبط بالحالة الذهنية عند الشاعر، وذلك في

Jayyusi, «Umayyad Verse», pp. 403-404 (Al-Akhtal), and pp. 398-399 (Al-Farazdaq).

قارب ابن شهيد، ديوان ابن شهيد الأنطلي، ص ١١٩.

الشباب، وتولي ومن الحب والجمال، والشرب ومجالس اللهو. وما أشد ما يعبر عنه من حزن بقدم الشيخوخة، بما فيها من دواعي وآلام فإذا كانت الشيخوخة تأتي بالحكمة لعقل، فهي أيضاً تشعل نار الأسى في القواد. وشعوره اندائم بالحنين إلى الشباب وقهره من الشيب لا يعودان إلى أن الشيخوخة تعني نهاية المتع وحسب، بل لأن الشاعر كان يرى الموت يحوم في الأفق. والتعبير عن الحزن بذهاب الشباب موضوع قديم دائم في الشعر العربي، حيث نرى فيه كثيراً من القصائد التي تدب وقرى القوى الجسدية وظهور الشيب، لكن حساسية ابن خفاجة من سمط آخر؛ فتجربته تنطوي على عذاب عميق صادق، وشعره عن الموضوع فيه مسحة من رعب، الرعب من الموت والفساد. يؤكد إحسان عباس هذا الخوف من الموت، الذي يكاد يكون مرضياً عند الشاعر. فعسب رواية الضبي كان ابن خفاجة يخرج إلى ضواحي شفر وحيداً، وعندما يبلغ هوة بين جبلين يقف ويصرخ «إبراهيم، ثمت!» ويقوم على ذلك حتى يسقط معشياً عليه^(٥٥). وشعوره الدائم بعدم الأمان في وجه حتمية الموت كان يحيم عليه، حتى عندما كان ما يزال قادراً على التمتع بمسرّات الحياة - إذ كيف للمرء أن يتمتع بها، أو يحس بالأمان «ومعنى تجور العابرين إلى الموت»؟^(٥٦).

وقد يكون من الطريف عقد مقارنة بين موقف ابن خفاجة المأساوي تجاه الشباب والشيخوخة والموت مع موقف بعض شعراء المشرق مثل المصري (توفي وعمره ٨٤ سنة) وأبي العتاهية (توفي وعمره ٨٠ سنة) وقد عاش كلاهما طويلاً من العمر يكفي أن يشعر فيه بهجوم الشيخوخة وقدم الموت. وموقف هذين الشعراء، وأحدهما منشكك يميل إلى السخرية والآخر زاهد، قد يصور هروفاً بارزة عن موقف ابن خفاجة الذي لم يستطع قط أن يتقبل أكثر العوامل حساً في مصير الإنسان.



٦ - ملاحظات ختامية

يمكن أن يكتب الكثير عن هذا الشاعر العجيب حقاً، لو كان المجال يسمح. ففي شعر ابن خفاجة ثمة إدراك حسي لا للتجربة وحدها، بل للمعركة كذلك، لأن بعض أشعاره هي نتيجة لموقف تأملي، لمعركة نشأت عن تجربته مستفدة ولدت من حالته الذهنية، فبناها وتفاعل معها. في مثل هذه الأوضاع تتحول الأفكار عده إلى تجربة وجودية، ويتم إدراكها شعرياً والتعبير عنها بلغه وصور حسية. ومع ذلك، تتحكم في هذا صرمة هبة تحافظ على فضاء المصيدة المكتفي بداته، وتذت عنه الميوعة

(٥٥) انظر عباس، تاريخ الأدب الأنطلي، ص ٢٠٥.

(٥٦) ابن خفاجة، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

العاطمية والمشاعر الفجة. وقد مر بنا كيف يبلغ هذا الشاعر الدروة في علاقته بالطبيعة، وكيف يتجاوز شعر الطبيعة في الأندلس، في وجوه عديدة. ومن الطريف كذلك أن نرى أن كثيراً من قصائد ابن خفاجة تمتلك وحدة عضوية أو موضوعية على الأقل.

إذا لم يكن شعر ابن خفاجة دينياً بشكل مباشر، فإنه كان في أفضل أمثله، متيافيزيقياً أحياناً، ذا حساسية بالغة العمق والحدة بالعالم، بالمجهول، بسر عناصر الكون، بسلطان الأجرام السماوية، بأسرار الفصول، وجمال الطبيعة المرعب. وأخيراً، من شعره تعبير عن فكر متأمل وغوصٍ حثيث في أعماق النفس:

غبري من يستند من أنيهِ ما نال من ساقٍ ومن كأسه
وشأن مثل أن يرى خالياً بنفسه يبحث عن نفسه^(٥٧)

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

ملحق

قصيدة «الجيل» لابن خفاجة

بغيتك هل تدري، أهوى الجانب،
لما لحث في أولى المشارق كوكباً،
وحيداً تهادي القياقي، فأجثلي
ولا جاز إلا من حسام مصمم،
ولا أنسى إلا أن أصابك، ساعة،
وليل، إذا ما قلت قد باء، فاقضي،
سحبك الذهاجي فيه شدة ذوائب،
فمزقت جيب الليل عن شخص أطلس
رايت به قطعاً من الفجر أغبشاً،
وأرغن طماح الذوائب، سادح،
يصد مهب الريح عن كل وجه،
وفور، هل ظهر الفلاة، كاتبة،
يلوك عليه الغيم سود غمام،
أصغث إليه، وهو أخرس صامت،
وقال: ألا تم كنت ملجأ قاتل،

تُحِبُّ بزحلي، أم ظهور الشجائب؟^(١)
فاشرفت، حتى جئت أخرى المعارب
وجوه المنايا، في قناع القياهي^(٢)
ولا داز إلا في فتود الركائب^(٣)
تغور الأماني في وجوه المطالب
تكشف عن عهد من الطن كاذب
لأعتيق الآمال بيض ثرايب
تطلع وضاع المضاحك فليب^(٤)
تأمل عن نجم، توفد، ثاقب
يطاول أهناء السماء بفارب^(٥)
وتزحم، ليلاً، شهبة بالناكب
طوال الليالي، مكر في العواقب
لها، من وميض البرق، حمز ذوائب^(٦)
فحدتني ليل السرى بالمعجائب
وموطن أوا، تبثل، ثائب^(٧)

(١) هوى الجانب، وراح الجنوب الهرجاء، الجانب، واحدها شجة - الناقة الكريمة

(٢) تهادي القياقي: تهديني واحدة إلى أخرى، أجتلي: أنظر المياهي: الظلمات، واحده غيب

(٣) المصمم: المقضي، فتود: احتشد الرجال.

(٤) الأطلس الدثب الأمعط وضاح، أسفر، المضاحك، واحدها مضحك الشجر قاصد

هاسي

(٥) الأرض - الجيل الطويل، المعارب، الظهور.

(٦) ينوث، يعصبه.

(٧) بتل: تسك.

وكم مَرَبٍّ من مُدْلِجٍ ومُؤَوَّبٍ،
ولا طَمَ، من نُكَبِ الرِّيحِ، مَعاطِفِي،
لَمَّا كَانَ إِلَّا أَنَّ طَوْتَهُمْ يَدُ الرَّدَى،
فَمَا خَفَقَ أَيْكِي عَيْنَ رَجْفَةٍ أَضْلَعُ؛
وما عِيْضُ السُّلُوَانِ قَمْعِي، وَإِنَّمَا
مَعْنَى مَتَى أَبْقَى، وَيُظْفَرُ صَاحِبٌ،
وَحَتَّى مَتَى أَرَعَى النُّكَوَاتِ سَاهِرًا،
فَرُحْمَاكَ يَا مَوْلَايَ، وَصَوَّةَ ضَارِعٍ،
فَأَسْتَقْسِي، مِنْ وَعْظِهِ، كُلَّ عِبْرَةٍ،
فَسَلَّ بِمَا أَبْكِي، وَسَرَى بِمَا شَجَا،
وَقُلْتُ، وَقَدْ نَكَبْتُ عَنْهُ لَطِيبَةً.

وقال بَظِلِّي من مَطْطِي ورايِبِ^(٨)
وزاخَمَ، من خُضِرِ البحارِ، عَوَارِي
وطارَتْ بهم رِيحُ النُّوى والتَّوَائِبِ
ولا تَوُخَّ وَزَقِي غَيْرَ صَرَحَةٍ مَادِبِ
تَزَقَّتْ قُمُوعِي فِي فِرَاقِ الضَّوَاخِبِ
أَوْدَعُ مَنَّهُ رَاحِلًا غَمِيرَ آيِبِ؟
فَمَنْ طَالِمَ، أُخْرَى اللَّيَالِي، وَعَارِبِ؟
يَمُدُّ إِلَى نَعْمَاكَ رَاخَةً رَاغِبِ
يَتَرَجِّمُهَا عَنْهُ لِسَانُ الشَّجَارِبِ
وكان، على عهد السُّرى، خَيْرُ صَاحِبِ^(٩)
سَلامٍ، فَلَمَّا مِنْ مُقِيمٍ وَذَائِبِ^(١٠)

(٨) المدلج، المسافر في الليل، المؤوب، الراجع، قال، نام الفيلولة

(٩) سَرَى: أبعد الهموم.

(١٠) الطية: السفر.

المراجع

هذه المراجع تغطي دراستي ضمن هذا المؤلف، الدراسة الأخرى بعنوان: الشعر
الأندلسي: العصر الذهبي.

١ - العربية

كتب

ابن بسام، أبو الحسن علي، الفخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق لطفي
عبد البديع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. طوق الحمامة في الألفة والألف. تحقيق إحسان
عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

_____. تحقيق صلاح الدين القاسمي. تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر،
١٩٨٢.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد
عبد الله عنان. القاهرة، ١٣١٩هـ.

ابن حمادة، أبو اسحاق ابراهيم. ديوان ابن خفاجة. تحقيق السيد مصطفى غازي. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠.

———. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦١.

ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبد الله. الذكوى الالفية لابن زيدون الرباط، ١٩٧٥ ج ٢.

———. ديوان. شرح وتحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر، ١٩٦٤.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. رليات المبرزين وغايات المميزين. حققه وعلق عليه محمد رضوان النداية. دمشق: دار طلاس للدراسة والترجمة والنشر، ١٩٨٧. (التراث الأندلسي)

ابن سهل الإسرائيلي، أبو اسحاق ابراهيم. ديوان ابن سهل الإسرائيلي. تحقيق م. قيع. تونس: منشورات جامعة تونس، ١٩٨٥.

ابن شهيد الأندلسي، أبو حامد أحمد بن عبد الملك. ديوان ابن شهيد الأندلسي. جمعه وحققه يعقوب زكي، راجعه محمود علي مكّي. القاهرة: دار الكاتب العربي، [١٩٦٩]. (تراثنا)

ابن العربي، محيي الدين أبو بكر محمد بن علي. ترجمان الأشواق. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦١.

ابن المعتز، أبو العباس عبد الله (الخليفة). ديوان ابن المعتز. تحقيق ميخائيل نعمان. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩.

ابن هائم الأندلسي، أبو القاسم محمد بن هائم بن محمد. ديوان ابن هائم الأندلسي. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٤.

أبو الحسن، ابراهيم علي. تاريخ الأدب العربي في الأندلس. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٦.

أدهم، علي. المعتمد بن عباد. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د.ت.].

جبير، عبد الرحمن. ابن خفاجة الأندلسي. بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٠.

حجاجي، حمدان. حياة وأثار الشاعر الأندلسي ابن خفاجة. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤.

الحسيبي، فاسم. الشعر الأندلسي في القرن التاسع للهجري، موضوعاته وخصائصه. بيروت: الرباط: الدار المالية للكتاب، ١٩٨٦.

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. جذوة القبس في ذكر ولاية الأندلس: أسماء

رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر. قام بتصحيحه وتحقيقه
محمد بن توفيت الطنجي. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢]
(من تراث الأندلس؛ ١)

خميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب
الروض المطار في خبر الأقطار. صححها ونشرها وعلق حواشيها إ. لافي
بروفيسال القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧

خالص، صلاح. اشيلية في القرن الخامس الهجري. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥.

— محمد بن عمار الأندلسي. دراسة أدبية تاريخية. بغداد: مطبعة الهدى، ١٩٥٧.
— المعتمد بن عباد الإشبيلي: حياته وشعره. بغداد: شركة بغداد للطباعة والنشر،
١٩٥٨.

اندقاق، عمار. ملامح الشعر الأندلسي. بيروت: دار الشرق، ١٩٧٥.
ديوان الصوري. تحقيق م. س. جاسم وس. ه. شكر. بغداد: دار الرشيد للنشر،
١٩٨١.

الرحيم، مفداد. النوريات في الشعر الأندلسي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦.
الركبي، جودت. في الأدب الأندلسي. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
الصنوبري، أبو بكر أحمد بن محمد. ديوان للصنوبري. تحقيق إحسان عباس. بيروت:
دار الثقافة، ١٩٧٠.

عباس، إحسان. تاريخ الأدب الأندلسي.

ج ١: عصر سيادة قرطبة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠.

ج ٢: عصر الطوائف والمرابطين. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢.
عزام، عبد الرهمن. المعتمد بن عباد، الملك لجواد الشجاع، الشاعر المرزا. القاهرة:
دار المعارف، ١٩٥٩.

غارثيا غوميز، إميليو. الشعر الأندلسي: بحث في خصائصه وتطوره. ترجمه حسين
مؤنس عن الأساية. ط ٢. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

الفتح بن حادن، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله. مطمح الأنفس ومسرح
الناس في ملح أهل الأندلس. القاهرة، ١٣٢٥هـ.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفع الطبيب من خصص الأندلس الطبيب وذكر
وزيرها لسان الدين بن الخطيب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد [القاهرة
المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٩]. ١٠ ج.

بيكل، أ. ر. (جامع ومحقق). مختارات من الشعر الأندلسي. بيروت. دار العلم
للملايين، ١٩٤٩.

ميكل، أحمد. الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة. ط ٢. القاهرة: مكتبة
الشباب، ١٩٦٢.

دوريات

الحيوسي، سلمى الخضراء. «وحدة الرؤيا والموقف في الثقافة العربية». القضايا
المعاصرة (بيروت): السنة ٦، العدد ٤، آب/أغسطس ١٩٧٩.

٢ - الأجنبية

Books

Ibn al-'Arabī, Muḥyī'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī. *The Tarjumān al-Ashwāq, a Collection of Mystical Odes* Edited from three manuscripts, with a literal version of the text and an abridged translation of the author's commentary thereon, by Reynold A. Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911. (Oriental Translation Fund, New Series, vol. xx)

Ibn Hazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ahmad. *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck - Rung about Love and Lovers*. Translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D.K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl. Paris: Paul Geuthner, 1931.

Jayyusi, Salma Khadra. *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Leiden: E. J. Brill, 1977. 2 vols.

———. «Umayyad Verse.» in: *The Cambridge History of Arabic Literature* Cambridge, London; New York: Cambridge University Press, 1983.

Vol. 1: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*.

Lévi-Provençal, Evariste. *La Civilisation arabe en Espagne, vue générale*. Le Caire: [Les Presses de l'institut français d'archéologie orientale du Caire], 1938.

———. *L'Espagne musulmane au X^{ème} siècle. Institutions et vie sociale*. Paris: Larose, 1932.

Monroe, James T (comp.). *Hispano-Arabic Poetry A Student Anthology* Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Al-Nowaihi, Magda M. *A Literary Analysis of Ibn Khafājah's Dīwān* Leiden: E. J. Brill, [in Press].

Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Genève: Slatkine Reprints, 1974.

Palencia, Angel Gonzales. *Historia de la Literatura Árabe-Española*

Barcelona; Buenos Aires: Biblioteca de Iniciación Cultural, 1928.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937.

Scheindlin, Raymond P. *Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn 'Abbād*. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Sperl, Stefan. *Mannerism in Arabic Poetry: A Structural Analysis of Selected Texts. 3rd Century AH/9th Century AD-5th Century AH/11th Century AD*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989 (Cambridge Studies in Islamic Civilization)

Stetkevych, Suzanne Pinckney. *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1991. (Studies in Arabic Literature; v. 13)

Periodicals

Bürgel, J. C. «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 14, 1983.

Sperl, Stefan. «Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 8, 1977.

الزجل والموشح: الشعر الأندلسي والتراث الرومانسي

جيمس ت. مونرو (*)

منذ أن ظهرت كتابات العالم الإيطالي غياماريا باربييري (Grammaria Barbieri) عام ١٩٨١^(١)، مازت قرون أربعة تردد فيها القول بوجود جذور عربية في الشعر

(*) جيمس ت. مونرو (James T. Monroe) أستاذ اللغة العربية والأدب المقارن في جامعات كاليفورنيا وهارفرد وسان دييغو.
قدم بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة

لقد تم عرض المضمون الأساسي لهذه الدراسة مرتين الأولى في ٢٠ نيسان/أبريل ١٩٩٠ إذ شكلت الخطاب الرئيس لـ المنتدى الحادي عشر حول المصور الوسطي المنعقد في جامعة بيموث، نيوجامبشير، والثانية في ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠ في قسم الأدب المقارن والدراسات الإسبانية في جامعة كاليفورنيا، ديمس.

يشير كاتب المقال جيمس مونرو في هوامشه إلى مصادر أجنبية أثبتتها كما وردت في الأصل، لا بغير مترجمة إلى العربية أساساً، وبوسع القارئ العربي الرجوع إليها في لغاتها الأجنبية إذ رغب في ذلك. أما النصوص العربية والأشعار فقد أثبتتها من أصولها العربية، كما هو منتظر لكن مونرو، وهو أستاذ في جامعة كاليفورنيا، يشير إلى ترجمات نصوص من العربية من صنفه، وجدت كثيراً منها غير دقيقة، وبخاصة في ترجمة الشعر، كما وجدت في بعض ترجمات النصوص العربية النقدية إساءة فهم، يبدو لي من جهل بدقائق العبارة العربية، إذ لم أقل من قصد في تحريف النص ليدعم ما ذهب إليه الكاتب من آراء صحيحة، تخالف كل المعروف عن نشأة الموشح ومولد الزجل، إذ يقول إن الزجل بالعامية نشأ أولاً، تميذاً للأغاني العامية الرومانسية «المضامنة الآن» ثم نشأ الموشح بالعربية الفصيحة، تطوراً عن العامية العربية وبما أن بعض الكفر ليس بكافراً فقد نقلت كلام مونرو إلى العربية كما ورد في النص، وأصبحت ملاحظات مختصرة قدر استطاع بين قوسين مرتعبين []. لعل هذا المقال يحرك بعض المتأدبين العرب من أصحاب الدعاب للرد عليه بالنصوص «غير المضامنة». ويبدو أن «علماء العرب المتحضرين» يدعون أن «سليوب» براهه بأدعائه لهم، بعد أن سبوا «العلماء» و«الحلابة الطحينة» فاقمعوا أهل نيويورك أنها من تراث أبناء إبراهيم وأب العلم الشعبي عند ذوتهم من المعاصرين [الترجمة.

• Giovanni Maria Barbieri, *Dell'origine della poesia rimata; opera di Grammaria* (١)

أبروفنسي (Provençal)، كما تردّ إنكار ذلك القول. وهي هذه الأيام نجد أنفسنا على قمة موجة أخرى من الحماس للنظرية العربية^(٢). لكن الموروث الأدبي، والصور لمنية والبلاغة في الشعر العربي تبعد بشكل متميز عما يوجد في الشعر الروماني لقروسطي في وجوه عديدة حاسمة، من أجل ذلك، سيجد القائلون بالأصول العربية أنفسهم واقفين على أرض أشد صلابة إذا استطاعوا تفسير وجوه الخلاف، إلى جانب وجوه التشابه، بين هذين التراثين.

والذي أريد قوله أن لا شك بأن شعر الحب البروفنسي وبعض شعر الحب العربي، لا جميعه، يشتركان في بعض الوجوه، وأشدّها بروراً تصوير المحبوب سيّدة بعيدة هصبة أصل، تُحاطب غالباً بصيغة المذكر، وعلى الشاعر أن يخدمها بإخلاص، ولكن بلا أمل في وصال. وفي الشعر العربي لا يمكن القول إن هذا التراث من أصل وثني، أي سابق على الإسلام بل إنه قد تطوّر سريعاً بعد ظهور الإسلام، وكان أبرز من يمثله شعراء البدو من المذهب القذري، الذين تعارف الباحثون على أنهم ازدهروا في شبه الجزيرة العربية في أوائل العهد الأموي^(٣). وتوضح الأفكار والمفردات القرآنية التي يستعملها هؤلاء الشعراء أن العلاقة بين محبّ مخلص وسيّدة واحدة، تُدر عليه أن يحبّها إلى الأبد، هي علاقة أوجدتها ديانة التوحيد الجديدة التي أنزلت على النبي وفيها يُخفّض المرء على عبادة إله واحد، وله جراء ذلك وعدّ بحياة أبدية بعد الموت، وهو أمر لم يكن معروفاً عند العرب أيام الوثنية. وبعد ذلك، نجد شعراء لاندلس يشبهون هذا النوع من الخدمة إما بعبادة العقل، كما تصفه الأفلاطونية المحدثة، أو بعبادة الله نفسه، وذلك بشكل جريء صريح:

Barbieri, Modeness, pub. ora per la prima volta e con annotazioni illustrata dal cav ab. «
Girolamo Tiraboschi (Modena: Società Tipografica, 1790)

(٢) انظر بصورة خاصة: Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship* (Manchester [UK]: Manchester University Press, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977); Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987); Abū'l-Hasan Ali Ibn Mūsā Ibn Saʿīd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalus and Beyond = Rāyāt al-maharizīn wa-ghayāt al-mumayyizīn*, translated by James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner (Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989).

(٣) لكن دراسة الشعر العفري تثير التساؤل المهم إن كان ذلك الشعر فعلاً قد صدر من يدٍ عرب لا يعرفون القراءة والكتابة، كما يدعي التراثيون العرب، أم أنه من تأليف شعراء العهد الأموي من سكان المدن الذين يدعمهم الحبر إلى الإغلاء من شأن ماضيهم الصحراوي. وأنا شخصياً أميل إلى الرأي الأخير، وأرى أن دراسة مجموع ذلك الشعر تؤدي إلى فهم أفضل إذا وضع إلى جانب الشعر الرعوي الأوروبي

عديمنا دليلاً في حلوتك شاهداً نقيس عليه، غير أنك مرئي
ولولا وقوع العين في الكون لم نقل سوى أنك العقل الرفيع الحقيقي^(٤)

لم تعتقد بعدكم إلا الوفاء لكم وأياً، ولم نتقلد غيره ديساً^(٥)

وفي حالات أخرى، يكون «التأليه الأدبي» للسيدة، ولو أنه أقل وضوحاً، في الأمثلة السابقة، في شكل وصف دقيق يقع في المركز من قصيدة تقام على نظام الإنشاء الدائري^(٦) ومع ذلك، فإن الصور المألوفة في هذه الأوصاف شديدة الاختلاف عما يوجد في شعر الرومانس^(٧). فالسيدة العربية توصف عادة بأنها ذات حصر نحيل كالقصيب، يرد بين وركبين واسعين مثل كثنبي رمل؛ وفي سمها أستان كالآكي، ورسائها مسكر كالخمرة الصرف؛ ووجهها يشبه بالشمس أو بالبر ويكشف عن عينين ناعستين كعيني عزال، لكنهما تطلقان سهاماً قاسية تخرق فؤاد المحب فتصيبه بهرح قاتل؛ ومثل ذلك غير قليل في شعر الحب في الديوان الأندلسي. وعند بعض الشعراء، تطلق هذه السهام، وهي أهلبها، من القوس الذي هو حاجبها. ويصبر الشاعر على نصيبه، ويصغر بأنه لا يلوم السيدة على ما تسببه له من ألم، ولو أدى ذلك به إلى الجنون أو الموت. ولا يبقى منه في هذا العالم سوى جسد باحس برأه الشوق حتى ما هاد يرى، ولا يحس له وجود إلا عندما تصدر الحسرات من بين أردية لا تنطوي على جسد. وحسب تقليد نشأ في بغداد العباسية، ثم ذاع استعماله في الأندلس، لم تُعد الإشارة إلى السيدة بوساطة اسم مستعار لإخفاء هويتها الحقيقية، بل صدر لمحب يرمو بأنه يرفض الكشف عن اسمها بالمرّة:

[يفسولون: بالله سم الذي نفس حبه عنك طيب الوسن]

(٤) ابن حرم، قرطبة، ٢٨٨١هـ/٩٩٤م - ٤٥٦هـ/١٠٦٤م. النص العربي والمترجم في:

James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), pp. 172-173, C, II, 5-6.

(٥) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤هـ/١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في المصدر

نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩، ٤٩.

(٦) انظر حول ذلك موية ابن زيدون في: المصدر نفسه، ص ١٨٠ - ١٨٢. وحول «توشع»، انظر:

James T. Monroe, «The Structure of an Arabic *Mawāshiḥ* with a Bilingual *Kharja*,» *Edebiyat*, vol. 1, no. 1 (1976), pp. 113-123.

James T. Monroe, «Wanton Poets and Would-Be Paleographers: انظر (Prolegomena to Ibn Quzmān's *Zajal* No. 10)» *La Corónica*, vol. 16 (1987), pp. 1 - 42.

(٧) للحصول على دراسة متكاملة تصنف الموضوعات الشعرية المشتركة في الشعر العربي الهجائي،

Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^e éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953).

وهيهات، دون الذي حاولوا ذهب العقول وخوض ابن^(٨)

لسا نسميك إجلالاً وتكرمة وقدرك للعلي عن ذاك يُعنيا^(٩)

ولكن في الشعر الپروفتسي، لا يكون المحب في العادة قد التقى قط بالسيدة التي يعبدها، وهي بدورها ليست على علم بمشاعره نحوها، أو حتى بوجوده في عالم الأحياء، بينما شعر الحب العربي هو شعر فراق بالأساس؛ ففي الماضي كان العشاق يلتقون في الواقع ويستمتعون بشرات الحب؛ لكن الشاعر اليوم، وقد افتقر عليه أعداؤه، لم يعد قادراً على نيل الرصال الذي بقي يحن إليه.

فالآن أخذ ما كنا لعهدكم، صلوتم، وبقيا نحن عشاقا^(١٠)

ومع ذلك، يبقى الشاعر آملاً أن تلين السيدة ذات يوم وتسمح وصالها من جديد؛ إن لم يكن في هذه الدنيا، ففي الآخرة:

لو كان وفي المنى في جمعا بكم لكان من أكرم الأيام أخلاقا^(١١)

إن كان قد عز في الدنيا اللقاء بكم في موقف الحشر نلتقاكم وتنقونا^(١٢)

ثم إن هذا يصف ما نريد قوله، لأن قسماً كبيراً من شعر الحب في العربية يدور حول العزل بالفلمان. فكما هو الأمر في التراث الإغريقي، يكون المحبوب هنا كذلك شاباً أمزجاً، ومن المتعارف عليه أن العلاقة بين الغلام والمحب الذي يكبره سنّاً تنتهي عندما يصل الغلام سن البلوغ وتظهر لحيته:

وناصع اللون عجبدي يكاد يستمطر الجهاما
ضاق يميل المذار دزعا كالأهر لا يعرف للجهاما
منكس الرأس إذ رأي كابة واكتسى احتشاما

(٨) ابن حزم، قرطبة، ٣٨٤/٩٩٤م - ٤٥٦/١٠٦٤م. النص العربي والمترجم في:

Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, pp. 173-174, F 1 7

(٩) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤/١٠٠٣م - ٤٦٣/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في المصدر

نفسه، ص ١٨١ - ١٨٢، L 33.

(١٠) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤/١٠٠٣م - ٤٦٣/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في

Arthur John Arberry, ed., *Arabic Poetry: A Primer for Students* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1965), pp. 116-117, L 15.

(١١) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤/١٠٠٣م - ٤٦٣/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في المصدر

نفسه، ص ١١٦ - ١١٧، L 10.

(١٢) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤/١٠٠٣م - ٤٦٣/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في

Monroe, comp., *Ibid.*, p. 184, n. 37

وظلن أن العذار تما يُزيل عن جسمي السقاما
وما أرى عارضيه إلا حائلاً قلّدت خماماً^(١٣)

يمكن مقدرة هذه العاطفة بما يوجد في أبيات للشاعر الإغريقي ستراتون السارديسي (Straton of Sardes) (حوال ١١٧ - ١٣٨ م):

ألم تكن بالأمس حبيباً، ولم تكن نحلم قط بظهور هذه اللحية؟ كيف بررت هذه الآفة اللعينة، لتغطي بالشعر كل الذي كان جليلاً بالأمس؟ يا للسموات! يا لها من أعجوبة! بالأمس كنت ترويلوس واليوم كيف غدت نيرايا؟^(١٤)

يقوم شعر الحب الأندلسي على المجازات الذهبية؛ وهي تشبه ما ألفناه في الديوان الإغريقي وفي الشعر الفصلي من عصر الانبيات، إذ يستخدم الشاعر صوراً مألوفاً وجدها في تراث دنيوي متروك. وهكذا نجد الشاعر الأندلسي ابن زيدون (٣٩٤ - ٤٦٣ هـ / ١٠٠٣ - ١٠٧١ م) يفيد من الصورة التقليدية في وصف وجه السيدة، الذي يكون في العادة متبرأ كالشمس أو كالبدن، فيقول:

حالت لفقدكم أيامنا، فعدت سوداً، وكانت بكم بيضاً ليالينا^(١٥)

وفي وصف غلام يشرب من كأس خمر، نجد الأمير الأموي مروان بن عبد الرحمن القرطبي (ت ٣٩٩ هـ / ١٠٠٩ م) يقول:

وكان الكأس في أنفلي شفق أصبح يعملو فلما
طلعت شمساً وقوة مغرباً ويد الساقى المحيى مشرقاً
وإذا ما غربت في فيه تركت في الخد منه شفقاً^(١٦)

(١٣) ابن رشيق القيرواني، ميسرة، ٨٣٩٠/١٠٠٠ م - ٨٤٥٦/١٠٦٤ م النص العربي في:

Abū'l-Hasan 'Alī Ibn Mūsā Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, edited and translated by Emilio García Gómez (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942), reprinted (1978), p. 102, no. (286).

أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، وايات للبرزين وغايات للمهزين، تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية، ١٩٧٣)، ص ١٣٨. الترجمة الإنكليزية في:

Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond - Rāyāt al-mubāriza wa-ghāyāt al-muḥāyyiza*, p. 67, no. (65).

Straton, «Moussa Paddak», in: *The Greek Anthology*, translated by W. R. Paton, (١٤)

Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), vol. 4, book 12, p. 379, no. (191).

(١٥) النص العربي والمترجم في: Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student*

Anthology, pp. 180-181, I. 14.

(١٦) النص العربي والمترجم في: المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧، II. 15-17.

ويقول ابن زيدون في وصف خصر سيدة ناعلة:

إِذَا تَأَرَّذَ نَدَتْهُ رَفَاهِيَّةٌ تَوَمُّ الْمُقَوِّدِ وَأَدْفَتْهُ الْبُرَى لَبِإُ^(١٧)

وحول المواضع التي تُصيب المحب فيها سهام لحاظ الحبيبة يقول الأعمى التُّطيلي (ت ١١٢٦/٨٥٢٠م) وهو المولود في تُطَيْلَه كما يدلُّ اسمه، لكنه قصي أكثر حبه في مرسية وإشبيلية:

مَا حَالُ الْقُلُوبِ وَفِي خَمَضِ الْحَمُونِ عِيُونُ ظُلُمَاةٍ أَمَصَى بِسَهَامِ الْمَوْنِ؟
فَبِئْسَ الْخَسَوَاجِبُ سَهَاماً عِيَاهُ كَبُوتِي كَابِبُ قَدْ خَطَّهِنَّ إِلَهُ^(١٨)

يعطوي الشعر البروفنسي على نظام اجتماعي اقطاعي، وإذا صدقنا ما ذهب إليه أندرياس كابلانوس (Andreas Capellanus) المهوروس بالفبورد الطبقية، فإن محب القصور^(١٩) بين عاشق وسيدته لا يصح إلا عندما تكون مرتبة أدنى من مرتبتها^(٢٠). ففي لنظام الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن المجتمع يتبع نظام الاقطاع، كما لم تكن هناك أرستقراطية بالولادة. وكما يظهر لنا من حكم الماليك في مصر، حتى العبيد كان لهم أمل أن يُصبحوا ملوكاً. وفي «باب الطاعة» من رسالة في العشق بعنوان طوق الحمامة ألهاها ابن حزم القرطبي نقراً بوضوح:

«وقد علمنا أن المحبوب ليس كمؤاً ولا نظيراً فيُقَارَضُ بأداه... فقد نرى الإنسان يتكَلَّفُ بأَمْتِه التي يملك رَفْهًا، ولا يحول حائل بينه وبين لتعذِّي عبيها، فكيف الانتصاف منها»^(٢١).

(١٧) النص العربي والمترجم في: المصدر نفسه، ص ١٨٢، J. 26.

(١٨) لنص للمربي والمترجم في: James T. Monroe, «Two New Bilingual *Khayari* (Arabic and Romance) in Hispano-Arabic Manuscripts», *Hispanic Review*, vol. 42 (1974), pp. 251-253.

(١٩) [محب القصور] هكذا أرى ترجمة Courtly love وليس كما شاع من عبارة أحبها غير دقيقة مثل «الحب العفيف» أو «المُدْرِي»... فالصفة مشتقة من court أي القصر أو البلاط، بجذرها اللاتيني وما تفرع عنه في لغات أوروبا أخرى. ولا أحب أن «الحب» موضع الدراسة عفيفاً ولا عذرياً عندما يشأ في «القصور».

(٢٠) Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love (De Amore)*, edited and translated by John Jay Parry (New York: Columbia University Press, 1941).

(٢١) النص العربي في: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، حقه مصره ومهرس له حسن كامل الصيرفي؛ قدم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التحدرية الكبرى، ١٩٦٤)، ص ٣٤. (ترجمتي)

[وفي ترجمة مورو تحريفه يعبّر للمعنى اذ يقول: فوغلباً ترى الإنسان لا لمحبه العفة التي يملك رفقها. انظر أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)].

في مثل هذا المجتمع الذي عرف الإمام، يغلب أن يبت الشاعر شكواه إلى المحبوب الذي قد يكون أمة أو غلاماً راقصاً أو أميرة من أرومة ملكية وبالقابل يمكن الملوك أن يوجهوا قصائد حب القصور إلى جوليتهم وإمائهم. وفي هذا المعنى نجد ابن حروف القرطبي (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٥م) يصف غلاماً راقصاً بالتعابير التالية:

وَمُسَوِّعَ الْحُرُكَاتِ يَلْعَبُ بِالشَّهَى	لَيْسَ الْمُحَاسِنُ عِنْدَ حُلَعِ لِسَاهِ
مُتَأَوِّدَ كَالْقُصْنِ بَيْنَ رِيَايِهِ	مُتَلَاعِبٌ كَالظُّهِيِّ عِنْدَ كِنَايِهِ
بِالْعَقْرِ يَلْعَبُ مُقْبِلاً أَوْ مُدْبِراً	كَالدَّهْرِ يَلْعَبُ كَيْفَ شَاءَ بِنَايِهِ
وَيَهْجُمُ لِلْقُدَمَى مِنْهُ رَأْسَهُ	كَالسَّيْفِ هُجْمَ ذُبَابِهِ لِرِجَايِهِ ^(٢٢)

وعلى النقيض من ذلك، يشير ابن زيدون إلى سيّدته، الأميرة ولادة بنت المستكفي آخر خلفاء قرطبة، كما يلي:

مَا ضُرَّ أَنْ لَمْ يَكُنْ أَكْفَاهُ شِعْراً وَفِي الْمَوْدَةِ كَابٍ مِنْ تَكْفِينَا؟^(٢٣)

ونجد الأمير الحَكَم بن هشام القرطبي (حكم بين ١٨٠ - ٢١٦هـ / ٧٩٦ - ٨٢٢م) الذي عُرف عهده بالقسوة، يغدو أسير حب خب من جواريه أعرض عنه ورفض مقابله، فراح يبت هذه الشكوى:

قُصِبَ مِنَ الْبَانِ مَا نَسْتُ فَوْقَ كُتُبَانِ	وَلَيْنَ هُنِي وَقَدْ أُرْمَعَنْ هَجْرَانِ
مَلِكْنِي مَلِكاً ذَلَّتْ عِزَاتُهُ	لِلْحَبِّ ذُلٌّ أَسِيرَ مَوْثِي هَانِ
مَنْ لِي بِمُفْتَصِّبَاتِ الرُّوحِ مِنْ بَدَنِ	عُصْنَتِي فِي الْهَوَى عِزِّي وَسُلْطَانِ...

ظَلَّ مِنْ قُرْبِ حُبِّهِ مَمْلُوكَا وَلَقَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ مُلِكَا

(٢٢) ابن العربي في، *Ibn Sa'id al-Maghribi, El Libro de las banderas de los campeones*, p. 49, no. (124);

ابن سعيد المغربي، رايات المبرزين وخلايات المميزين، ص ٨٠. الترجمة الانكليزية هي: *Ibn Sa'id al-Maghribi, The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond - Rāyāt al-mabrūzīn wa-ghāyāt al-mamāyīzīn*, p. 200, no. (189).

انظر أيضاً، Cola Franzen, *Poems of Arab Andalusia* (San Francisco: City Lights Books, 1989), p. 81

ويوجد أيضاً ترجمة أكثر حداً لـ رايات المبرزين وخلايات المميزين، على أنها انعقب في التأثير في العالم المتحدث بالإنكليزية، ولعل السبب يعود إلى نوعية القراءات الميكنتورية الثقيلة المستخدمة فيها. انظر Arthur John Arberry, tr., *Moorish Poetry, a Translation of «The Penmans», an Anthology Compiled in 1243 by the Andalusian Ibn Sa'id* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953)

(٢٣) ابن العربي والمترجم في، *Monroe, comp., Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, pp. 82-183, l. 29.

إِنْ سَكَى أَوْ شَكَا الْهَوَى زَيْدٌ ظُلماً
تَرْكُتُهُ جَادِرُ الْقَصْرِ ضَبّاً
يَجْعَلُ الْخَذَّ وَاضِعاً فَوْقَ ثَرْبٍ
هَكَدَ يَحْسُنُ التَّفَلُّلَ لِلْحَزْ

وَبِعَاداً يُدْقِي جِهَاماً وَشَيْكاً
مُسْتَهَاماً عَلَى الصَّعِيدِ ثَرِيكاً
لِلَّذِي يَرْتَضِي الْخَرِيرَ أَرِيكاً
إِذَا كَانَ فِي الْهَوَى مَمْلُوكاً^(٢٤)

وليس الحب الذي تعنى به شعراء الأندلس علاقة لا تبلغ الوصول فهي علاقة تصور أحياناً سيطرة على الرغبة الجسدية، المؤلة على الرغم من ذلك، كما نجد في مقطوعة لأبي همر أحمد بن فرح الجيتاني (ت ٣٦٦هـ/٩٧٦م):

وطائفة الوصول غففت عنها
بذت في الليل سافرة فباتت
فملكك التهي جمعات شوقي
وبت بها مبيت السقي يظما
كذلك الروض ما فيه ليلي
ولست من السوائم مهتلات

وما الشيطان فيها بأطاع
دياجي الليل سافرة القناع
لأجري في الغفاف على طباهي
فيمتعه الكمام عن الرضع
سوى نظير وثم من متع
فلأخذ الرياض من الراهي^(٢٥)

ويعبر عن عاطفة مماثلة صفوان بن إدريس الموصلي (٥٦٠ - ٥٩٨هـ/١١٦٥ - ١٢٠٢م):

يا حسنه، والحسن بعض صفاته
بدر، لو أن البدر قيل له اقترخ
وإذا هلال الأفق قابل شخصه
والحال ينقط في صفيحة خده
ضاجعته والليل يندى تحته
وتمتمته ضم البخيل لخاله

والشعر مفسود على حركاته
أملأ لقال أكون في حالاته
أبصرته كالشكل في مرآته
ما خط فيها الصدغ من نورائه
نارين من نفسي ومن وجناته
أحتر عليه من جميع جهاته

(٢٤) النص العربي في أ. د. بيكل، جامع ومحقق، مختارات من الشعر الأندلسي (بيروت: دار المعلم للملايين، ١٩٤٩)، ص ١٢، رقم (٢) الترجمة الإنكليزية في: Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, MD: [J. H. Furst Company], 1946), pp. 20-21.

(٢٥) النص العربي في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, pp. 72-73, no. (204);

ابن سعيد مغربي، وأيات للبرزين وخبايا المعيزين، ص ١٠٤. الترجمة الإنكليزية في: a. Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond* = *Rāyās al-mubārizīn wa-ghāyāt al-mu'ayyizīn*, p. 187, no. (176).

Franzen, *Poems of Arab Andalusia*, pp. 3-4.

انظر أيضاً

أوثقتني في ساعدي لآته ظبي أخاف عليه من قلتاته
وأبى عفاقي أن أقبل نغره والقلبت مطوي على ثمراته
ماعجب للتهب الجوائح غلة يشكو الظما والماء في لهواته^(٢٦)

وفي أمثله أخرى يبلغ الشوق الوصال، باللجوء إلى الحيلة أحياناً، كما في مقطوعة لابن شهيد القرطبي (٣٨٢ - ٤٢٦هـ / ٩٩٢ - ١٠٣٤م).

ولما قلّد من سكره ونام ونامت عيون العسن
دنوت إليه على قربه فؤ رفيت هوى ما التمن
أدب إليه دبيب الكرى وأسمو إليه سمو النقس
أقبل منه بياض الطللا وأرشف منه سواد اللقس
فبت به ليلتي ناعماً إلى أن تبسم ثغر القلس^(٢٧)

وأخيراً، يجب ألا يعيب من البال أن شعر الحب في الأندلس يعتمد على تراث أدبي طويل يمتد في العمق إلى القرن الخامس الميلادي في جزيرة العرب قبل الإسلام، في أقل تقدير. ولو فرضنا أن شعراء إقليم بروقتس كانوا يعرفون من العربية الفصحى ما يكفي لفهم المعنى الظاهر في أية قصيدة، يكون من الصعب الاعتقاد أنهم كانوا على دراية كافية بذلك التراث الأدبي الذي يقوم عليه الشعر الأندلسي بحيث يستطيعون التعرف على الإشارات الكثيرة إلى ذلك التراث. ولتوضيح هذه النقطة، لننظر في استعارة ترشح فيها ابن الحجاج من أهل لورقا (Lorca) (برز في القرن السادس الهجري/ لثاني عشر الميلادي) حيث يصف اللحظة التي تبدأ فيها لحية الغلام بالظهور، فتشير بذلك إلى نهاية حب الشاعر له:

ما كنت إلا البدر ليلة ثمو حتى قطت لك ليلة يمتحي

(٢٦) ابن سعيّد المغربي، *El Libro de las banderas de los campeones*، ص ٧٩، رقم (٢٢٥).

Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions. An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubārizāt wa-ghāyāt al-mumayyizāt*, p. 202, no. (191).

(٢٧) ابن سعيّد المغربي، *El Libro de las banderas de los campeones*، ص ٤٢-٤٣، رقم (٩٨).

Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions. An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubārizāt wa-ghāyāt al-mumayyizāt*, p. 138, no. (177).

Franzen, *ibid.*, pp. 21-22.

انظر أيضاً

لاخ العداء فقلت وجه نازح إن ابن ثاية مؤذن بفراق^(٢٨)

ولا يمكن استيعاب المغزى الكامل لهذا المقطع من دون معرفة عميقة بالشعر الجاهلي، حيث يكون الغراب طائر شؤم. فتعيق الغراب ينذر بحلول فصل الجفاف. عندما يصغر انقائيل الطوية إلى الرحيل عن بعضها لوعي إيلها في مواضع أكثر بعداً عن مرابعها في موسم الأمطار. وهكذا يكون الغراب في الشعر العربي بدير فراق، لأن وصوله يشير إلى قرب رحيل المحبوبة مع قبيلتها، تاركة وراءها الشاعر المتيم يندب فقدانها.

إن هذا العرض الموجز لبعض المظاهر الكبرى والموضوعات البارزة في شعر الحب الأندلسي يشير بعض الأسئلة التي تحمل القائلين بالتأثير العربي في الشعر الهروثنسي على تقديم أجوبة شافية عما قيل أن نتقدم آراءهم من مجال العرضيات إلى مجال الحقائق الثابتة. كما يقدم هذا العرض كذلك أمثلة من محتوى ذلك الشعر ليكون مقدمة لا بد منها لدراسة مشكلات الشكل، التي تكون العلاقة فيها بين الشعر العربي والرومانسي مسألة مختلفة تماماً.

لننتقل الآن إلى ناحية فنية أخرى من الحديث. وهنا يندو من الضروري تقديم نظرية أخرى أكثر حداثة، تتزايد أسسها في الحقائق وثقافاً يوماً بعد يوم، ألا وهي «جذور الرومانسية في شعر المقطع الأندلسي». فعندما أشار صموئيل شتيرن (Samuel Stern) في مقالة رائدة نشرها قبل أربعة عقود إلى وجود بعض الأشعار الهسبانية - عبرية تنتمي إلى نمط الموشحة، وتنتهي بكلمات تجري على اللهجة الأيبيرية - الرومانسية «العتيقة المعروفة باسم المستعربة»^(٢٩)، وعندما ازداد هذا المظهر وضوحاً في الموشحات الأندلسية بعد عدة سنوات في أبحاث إميليو غارثيا غوميز (Emilio

(٢٨) ابن سحر العربي في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, p. 80, no. (228).

ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، ص ١١٢، الترجمة الإنكليزية في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions. An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond* = *Rāyāt al-mubārāt wa-ghāyāt al-mumayyizat*, p. 64, no. (62).

(٢٩) Samuel Miklos Stern, «Les Vers fins en espagnol dans les muwāḥḥahs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwāḥḥah et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozarabe"», *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 299-346.

[لقد «طُهر» مونزو وأمثلة طويلة بهذه المقالة «الرائدة» لأسباب «عرقية» يدعمها صحت العلماء العرب، والدليل على «ريادتها» أن شتيرن يسمي «اللهجة الأيبيرية» - الرومانسية العتيقة باسم لم يعرف قبل دخول العرب إلى الأندلس عام ٧١١ م. «المستعربة» صفة لاحقة جداً، يعرّفها كل مطلع عن تاريخ الأندلس]

Garcia Gómez^(٣٠) حدث ثورة في معرفتنا بعدد من الآداب، لم يكن مؤلفو تلك الأسحاث يتوقعوا آثارها الهائلة؛ وبعض تلك الآثار ما يزال غير مقبول في بعض الحلقات العلمية. وحالاً لما يتردد عن وجود احتلاط وتقارب في إقبيم بروفس، مما لا يوجد ما يدعمه من الوثائق حتى اليوم، فإننا هنا أمام دليل جذاب من لمصوص. وهكذا، عند الحديث عن الجذور الأيبيرية الرومانسية لشعر الملقطع الأندلسي، لا أجد من غير الاصناف أن نتذكر المثل التركي «الكلاب تنبح، لكن الفأفة تسيّر» فسفر في بعض ما يدعم أو يناهض هذه النظرية.

من المعروف لدى المختصين في هذا الحقل أن الشعر العربي القديم، الذي تعود جذوره إلى تراث شعوي سابق على الإسلام، يقوم على نسق من الارتجال، الذي اردهر في شبه الجزيرة العربية^(٣١)، إنما يعتمد على نظام الورد الكني، كما هو الحال في اشعر الإعرابي واللاتبي. ويحتوي هذا النظام على سنة عشر بحراً كن أول من وضعها ووضع قوانينها العروضي الفروسطي الخليل بن أحمد المراميدي (ت ١٧٥هـ/ ٧٩١م)^(٣٢). ثم إن هذا الشعر يتكون من أبيات تتفاوت عدداً، وتجرى جميعها على الوزن نفسه في القصيدة الواحدة، وينقسم البيت فيها إلى شطرين، يكون الشطر الأول غير مقفى عادة، بينما يلتزم الشطر الثاني قافية تتكرر في نهاية كل بيت من أبيات القصيدة. وعلى النقيض من ذلك، تخبرنا مراجع عربية قروسطية مشهورة أن نوعين من أشكال الشعر العربي قد ظهرا في الأندلس: الزجل والموشحة^(٣٣). وبعد

Emilio García Gómez, «Veinticuatro siglos romances en muwallabas árabes», (٣٠)

Al-Andalus, vol. 17 (1952), pp. 57-127

(٣١) حول طبيعة صيغ التعبير الشعبي للشعر الجمالي، انظر تطبيقات نظرية باري بورد من قبل.

James T. Monroe, «Oral Composition in Pre-Islamic Poetry», *Journal of Arabic Literature*, vol. 3 (1972), pp. 1-53, and Michael Zwerler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978)

Gotthold Weil, *Grundriss und System der altarabischen Metren* (Wiesbaden: مطبعة

Otto Harrassowitz, 1958). and «Arūd» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-), pp. 667-677.

(٣٣) حول الموشحة انظر أبو الحسن علي بن يسام، الذخيرة في غنائق أهل الجزيرة، تحقيق إحسان

عيسى، ج ٨، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٤٦٩؛ أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد لمري، المختطف من أواخر الطوف، تقديم وتحقيق ودراسه سيد حنفي حنين (القاهرة: مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٢٥٥؛ أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سالم اللك، دار الطول في حمل الموشحات، عني بتحقيق وشهر جوده الركابي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٩).

Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*: و ٤٠ - ٣٩،

«An Introduction to History», translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 vols (New York:

ذلك شاع هذان الشكلان من الشعر حتى امتدا إلى المشرق من شمال أفريقيا إلى قلب العالم الإسلامي حيث ما زالا مستعملين.

لقد كن هذان النوعان من التجديد الأندلسي موضع دراسة متكررة، بالنسبة إلى بعضهما، وذلك عند النقاد المحدثين^(٣٤)، كما كان الأمر عند القدماء لعرب في العصور الوسطى^(٣٥). وقد أدى ذلك إلى أن تُطلق عليهما بعض الباحثين اسم «الجنسين الشقيقتين»^(٣٦). وكان وراء تلك التسمية عدة أسباب مقعة: فكلاهما شكل مقطعي، وكلاهما متقاربان من حيث البنية. وفي كليهما عناصر من مفردات محكية بدرجات متفاوتة وثلاثاً، يمثل كلا الشكلين ابتعاداً محترماً عن قواعد العروض العربية الموروثة. ورابعاً، ثمة العديد من أصحاب الموشحات ممن نظم في الزجل، والعكس صحيح كذلك، وحامساً، تحتوي الموشحات أحياناً على مقاطع مأخوذة من الزجل مباشرة، ويوجد العكس من ذلك أيضاً.

من وجهة نظر لغوية، يتألف الزجل جميعاً من العربية المحكية بلهجة الأندلس وتنتشر فيه أحياناً مفردات وعبارات بلغة الرومانس الهسبانية. وعلى النقيض من ذلك الموشح الذي يكون بالعربية الفصحى، باستثناء الجزء الأخير منه، الذي يكون عادة بلغة عامية، عربية أو رومانسية، أو بمزيج من الاثنين^(٣٧).

ويمكن لتفريق بين الجنسين من حيث البنية: ففي الزجل يكون البدء دائماً

Boulogne Foundation, 1958), vol. 3, p. 440.

وحول الزجل، انظر ابن سعيد المغربي، المقتطف من أواخر الطرف، ص ٢٦٣ انظر أيضاً Wilhelm Hoenerbach, *Die Vulgararabische Poetik Al-Kutub al-ʿAṭī al-Ḥadī Wal-Muraḥḥaṣ al-Gāli des Saʿīyaddīn Hili* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1956), p. 16.

وللمزيد حول هذين الطرازين الشعريين، انظر Averroës, *Il Commento medio de Averroës alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pub. in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio* (Pisa: Successori Le Monnier, Presso l'editore e traduttore, 1872), vol. 1, pp. 2-3.

(٣٤) انظر مثلاً عبد الحميد الأهواني، الزجل في الأندلس (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٧) Emilio García Gómez, *Todo Ben Quazidā*, 3 vols. (Madrid: Gredos, 1972), and Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974).

(٣٥) انظر ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه ١ Ibn Khaldūn, *Ibid.*, vol. 3, pp. 440-455, and Averroës, *Ibid.*

(٣٦) Stern, *Ibid.*, p. 12.

(٣٧) [من مجموع ٤٤٨ موشحة معروقة كاملة ومناقشة توجد ٤٢ خروجة أعجمية فقط - أي حوالي ٩ يلائه انظر سيد غازي، ديوان الموشحات الأندلسية، ٢ مج (الاسكتلندية منشأة المعارف، ١٩٧٩)]

بالمطلع، وهو يتكون عادة من بيتين بحرف روي واحد (أ - أ) ويأتي بعدهم عدد غير محدد من المقاطع. يتكون المقطع منها من ثلاثة أبيات في العادة (لا دون ذلك) وتدعى هذه المقاطع «أعصاناً» تلتزم قافية واحدة في المعصن الواحد، تتغير في الفصص اللاحق (ب ب ب / ج ج ح / د د د . . .) ثم يأتي الجزء الأخير من الزجل ليلتزم قافية المطلع (أ) لكنه يقدم نصف عدد أبيات المطلع وقوافيه تماماً. ويدعى هذا الجزء باسم «المركز». ثم إن هذه الأغصان جميعها متناظرة، ولو أنها قد تتبع وزن مختلفاً عن وزن المراكز وتكون هذه المراكز بدورها متناظرة في العادة. وهكذا يكون أهر أمثلة الرجل يتبع نظاماً من القوافي على شكل أ - ب ب ب أ - (ب) ج ج ح أ (ب) د د د أ (ب) . . . (ومنه تطوير وتعقيد لاحق بسبب إصافة القوافي الداخلية)^(٣٨).

ونظم الموشح الأساس بنسبه ما يوجد في الزجل، إلا أن المراكز تكرر جميع الأبيات والقوافي الموجودة في المطلع. أ - ب ب ب أ (ب) ج ج ح أ (ب) . . . الخ^(٣٩). وهناك ثلاثة فروع أخرى: (١) حوالي ثلث الموشحات الأندلسية الباقية تعتقر إلى المطلع. (٢) يتكون العدد الأكبر من الموشحات من خمسة مقاطع وحسب، بينما تكون الأرجال أكثر طولاً. (٣) الجزء الأخير، المركز، يدعى باسم الخرجة، ويكون بالعمية عادة، ويكون مستعاراً من خرجة أخرى في الغالب، من زجل آخر أو موشحة أخرى. وثمة ما يريد الأمور تعقيداً في وجود شكل هجين، يقع جميعه بالعمية المربية، مثل الزجل نفسه، كما سبق وصفا، لكنه يحتوي على مراكز تكرر جميع الأبيات والقوافي الموجودة في المطلع، كما يوجد في الموشحة. وهذا الشكل الذي أتبع شتيرن في تسميته «الزجل شبيه الموشح»، خلافاً «للرجل الصرف»^(٤٠) يشترك مع الموشحة في كونه قد يجيء دون مطلع، ويطلب أن ينتهي بخرجة مستعارة، وهو في العادة يتكون من خمسة مقاطع. ومن حيث البنية، يكون هذا الشكل الهجين موشحة، لكنه من الناحية اللغوية زجل. وحقيقة أن الرجل يقع جميعه بالعمية، بينما تكون العمية في خرجة الموشح وحسب، وأن بنية الرجل الصرف أبسط من بنية الموشحة تؤدي بنا إلى القول إن شكل الرجل أسبق الأسبق، وإن الموشحة شكل لاحق، هي محاكاة تشتمل بمراد من المعركة اللغوية الأدبية.

ومع ذلك، تراجعا في هذه المرحلة مشكلة توثيق ذات خطر، إذ يجبرنا شكل

(٣٨) وبعض أمثلة الزجل فيها مقطع مطلع أ - ب .

Stern, Ibid., pp. 19-26.

(٣٩) لمزيد من أمثلة نظام القوافي، انظر .

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠، بناء على الطبيعة الهجائية لهذا النمط من الشعر، يسهل على المرء

تسميته باسم «الموشح شبيه الرجل».

واضح أحد العلماء العرب من العصر الوسيط أن الموشحة قد «اخترعت» في أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وأن أول من «اخترعها» محمد بن محمود لقبري من شعراء بلاط الأمير القرطبي عبد الله [المرواني] (الذي حكم بين ٢٧٥ و٣٠١هـ/٨٨٨ و٩١٢م)^(٤١). لكن أشعار محمد ومن جاء بعده مباشرة قد صاعت^(٤٢)، بحيث لا يوجد لدينا سوى نصوص تعود إلى بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وأقدمها من نظم عبادة بن ماء السماء (ت ٤١٨هـ/١٠٢٧م)^(٤٣) وحلاف ذلك، إذ لمسا بعلم من اختراع الرجل^(٤٤)، نرى أن أقدم ما وصنا من الأرجال، حتى عهد قريب، يعود إلى ابن قرمان (ت ٥٥٥هـ/١١٦٠م).

وهذا يعني أن نصوص الزجل قد ظهرت حوالي قرنين من الزمان بعد اختراع الموشحة، وأقل من قرن بعد أقدم ما لدينا من الموشحات^(٤٥). وبالتالي تسلسل وضعي من تفكير، وجد كثير من الباحثين أن الرجل مشتق من الموشحة، وراحوا يبحثون عن تفسير لموقعهم يقول إن الجماهير قد تناولت ذلك الجنس الأدبي الرفيع وأحالتة إلى «ذوق ثقافي أدنى» وأكثر شعبية^(٤٦). لكن مثل هذه الفرضية تتجاهل مسألة مهمة: هي أن ابن قرمان ومن جاء بعده مباشرة لم يكموا شعراء شعبيين لمحض أنهم كانوا يؤلمون أشعارهم بالعامية. فالواقع أنهم جميعاً شعراء من أصحاب المعارف الواسعة، لا يقلون علماً عن مؤلفي الموشحات، وكما مر بنا، يعلب أن نجد الشاعر نفسه يتخطى الحد المعاصل بين هذا الجنس الأدبي وذلك. وقد ترك لنا ابن قرمان نفسه موشحة واحدة من نظمه^(٤٧). كما أن أرجال ابن قرمان لم تكن موجهة لعامة الناس. بل إن

(٤١) ابن هشام، المدحورة في هاشم أهل الجزيرة، ص ١٦٩. وفي المقدمة نجد ابن خلدون يتبع ابن سعيد القبري فيقول خطأ إن اسم خترع هذا الجنس الشعري هو مقدم بن معاذ القبري. انظر

Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 3, p. 440, and

ابن سعيد المغربي، المنتظم من أواخر الطوف، ص ٢٥٥. انظر أيضاً: عبد الميرز الأهوازي، كتاب المنتظم من أواخر الطوف لابن سعيد، الأندلس، السنة ١٢ (١٩٤٨)، ص ١٩ - ٣٣

(٤٢) وكانت قد نلاشت في عهد ابن خلدون، بل ربما قبله. انظر: Ibn Khaldūn, *Ibid.*, vol. 3, p. 441

(٤٣) توجد موشحات لعبادة في غازي، ديوان الموشحات الأندلسية، مج ١، ص ٥ - ١٠

(٤٤) لا بين الخليلي من الذي اختراع الزجل، مما يشير إلى أن المخرع لم يكن معروفاً. انظر حول ذلك: Hoenerbach, *Die Vulgararabische Poetik Al-Kutub al-ʿĀṣi al-Halī Wal-Murāḥḥa al-Gāli des Saʿīyaddīn Hillī*, p. 16.

(٤٥) من الواضح أن الأرجال كانت موجودة منذ زمن طويل قبل أن تكون

(٤٦) وهذا بشكل عام رأي الأهوازي وغلوثيا حوميز وشيرون.

(٤٧) الشعر العربي والترجمة الإسبانية، في: García Gómez, *Todo Ben Quzmān*, vol. 2, pp. 904-907

أعلب تلك الأرجال كانت مدائح تخاطب رعاة الأدب من أصحاب العلم والمال، بينما كانت قصائد الحب التي نظمها، إذ يغلب أن تنطوي على موضوعات شعبية، تكشف في الوقت نفسه عن معرفة عميقة بالموضوعات العربية التقليدية القديمة وبالتاريخ الأدبي.

وثمة مسألة أخرى هي أن بنية الرجل الأندلسي تتشابه بشكل ملحوظ مع أقدم نمط مدنية وانتشاراً شائع من الشعر الرجلي بلغة الرومانس، وبخاصة نمط ريجييس (Zéjeles) لقشتالي، ونمط فيرلايس (Virelars) الفرنسي، وكانتيغاس (Cantigas) الغاليسي، وباللاته (Ballate) الإيطالي، ودانساز (Dansas) البروفنسي^(٤٨) وبالقبيل، ليس في الشعر العربي القديم ما يتناظر بشكل دقيق أو مقنع ما نجد في أمثلة الزجل^(٤٩). من أجل ذلك، يحق لنا الظن أنه من الممكن أن الرجل الأندلسي قد اقتبس شكلاً عروضياً سابقاً من جنس شعري بلغة الرومانس كان شائعاً في غرب رومانيا عندما فتح العرب شبه الجزيرة الأيبيرية.

وفي الآونة الأخيرة، كان هذا الظن المشروع تماماً موضع جدل عنيف. يغلب عليه حوز في المعرفة ويُعدّ عن الاعتدال، من جانب عدد من العلماء الذين كانوا، في أحسن الأحوال، على حق في إصرارهم أن الأشكال الرومانسية المزعومة التي تشبه الزجل الأندلسي يعود تاريخها جميعاً إلى ما بعد أزجال ابن قرمان^(٥٠). وهب يشأ

(٤٨) تنظيم العلاقة بين الزجل العربي وهذه الأنواع من الرجل بلغة الرومانس، انظر

Vicente Beltrán Pardo, «De zéjeles y dansas: Orígenes y formación de la estrofa con vuelta,» *Revista de Filología Española*, vol. 64 (1984), pp. 239-266.

(٤٩) يكن «المسقط» الذي كثر الحديث عنه بوصفه أساس الأشكال المقطعية الأندلسية نوع مختلف تماماً، لا علاقة له بهذه الظاهرة، كما سألين في دراسة لاحقة.

(٥٠) انظر بصورة خاصة T. J. Gorton, «The Metres of Ibn Qutayb: A "Classical" Approach,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 6 (1975), pp. 1-29; Alan Jones, «Romance Scansion and the Muwashshah: An Emperor's New Clothes?» *Journal of Arabic Literature*, vol. 11 (1980), pp. 36-55; «Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of Kharja Studies,» *La Corónica*, vol. 10 (1981-1982), pp. 38-53; «Eppur si muove,» *La Corónica*, vol. 12 (1983-1984), pp. 45-70 and *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwāṣṣah Poetry. A Palaeographic Analysis* (London: Ithaca Press, 1988); J. D. Latham: «New Light on the Scansion of an Old Andalusian Muwashshah,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 27 (1982), pp. 61-75 and «The Prosody of an Andalusian Muwashshah Reexamined,» in *Arabian and Islamic Studies. Presented to R. B. Serjeant*, edited by R. L. Bidwell and G. R. Smith (London; New York: Longman, 1983), pp. 86-99, and David Semah, «Quantity and Syllabic Parity in the Hispano-Arabic Muwashshah,» *Arabica*, vol. 31 (1984), pp. 80-107.

بالله لهذا ميل إلى تجاهل وجود عناصر رومانسية في تلك المقطوعات الشعرية العربية أو التقليل من شأنها.

الاحتمال الذي يسمى هؤلاء الباحثون إلى توكيده أن الزجل الرومانسي يمكن أن يكون مشتقاً من شبيهه العربي الأندلسي، لا العكس. وحسب هذه الفرضية، نعود أدراجنا إلى المسألة الخلافية حول الأصول العربية للشعر الغنائي بلغة الرومانس

في العرض السابق، حاولنا أن نقدم بشكل موجز قدر الإمكان نتائج الأبحاث العلمية التي انتهت إلى مراجع هائلة عن الموضوع. وكما هو الحال في جميع أنواع التحصيل، يدرك المرء تماماً أن طمس ظلال المعاني قد يؤدي إلى تبسيط مفرط. ولكن لم يكن من التوفيق بُعد، لأغراض الموضوع. ويفرز العرض السابق ثلاث مسائل مهمة: الأولى، من ظهر قبل الآخر: الزجل أم الموشحة؟ والثانية، من أثر في الآخر. شعر المقطع الرومانسي أم العربي؟ والثالثة أين حدث التقارب الشديد في إقليم

ي يجب في الواقع حرارة في الحدل حولها أكثر مما يلقي الزيد من الصور، فارن. Garcia Gómez, *Todo Ben Quzmán*; Federico Corriente: *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980), «The Metres of the Muwāṣṣaḥ, an Andalusian Adaptation of 'Arūd: A Bridging Hypothesis», *Journal of Arabic Literature*, vol. 13 (1982), pp. 76-82, and «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y 'arūd», *Sefarad*, vol. 46 (1986), pp. 124-132, Muhammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Quzmán, *El Cancionero hispanoárabe* (Madrid: Editora Nacional, 1984); 2nd ed., *Cancionero andalusí*, edición de Federico Corriente, *Poesía Hispánica*, 146 (Madrid: Hipérion, 1989); Federico Corriente, *Poesía astrofica (cájetes y/o muwāṣṣaḥat) atribuida al místico granadino Al-Sūṭarī (siglo XII d.C.)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988); Uri Haxen, «Harḡas in Hebrew Muwāṣṣaḥas (A Plea for "A Third Approach")», *Al-Qanṣara*, vol. 3 (1982), pp. 473-482; James T. Monroe: «*Pedir peras al olmo? On Medieval Arabs and Modern Arabists*», *La Corónica*, vol. 10 (1981-1982), pp. 121-147; «Poetic Quotation in the *Muwaṣṣaḥa* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song», *La Corónica*, vol. 14, no. 2 (1986), pp. 230-250; «A Sounding Brass and Tinkling Cymbal: Al-Hallī in Andalus (Two Notes on the *Muwaṣṣaḥa*)», *La Corónica*, vol. 15 (1987), pp. 252-258 and «Wanton Poets and Would-Be Paleographers (Prolegomena to Ibn Quzmán's *Zajal No. 10*)», Samuel G. Armistead: «Speed or Bacon? Further Meditations on Professor Alan Jones' "Sunbeams"», *La Corónica*, vol. 10 (1981-1982), pp. 148-155 and James T. Monroe, «Beached Whales and Roaring Mice. Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry», *La Corónica*, vol. 13 (1985), pp. 206-242, and Yusef Yahalom, «Aportaciones a la prosodia de la moaxaja a la luz de la literatura hebrea», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 34, no. 2 (1985), pp. 6-25.

زيد من الاطلاع حول هذه المناظرة، انظر: Samuel G. Armistead, «A Brief History of *Kharja*», *Hispania*, vol. 70 (1987), pp. 8-15, and Susan L. Einbinder, «The Current Debate on the Muwashshah», *Prooftexts*, vol. 9 (1989), pp. 161-171.

بروفس أم في شبه الجزيرة الأيبيرية؟ ومن الطبيعي أن يذهب أصحاب النظرية العربية إلى القول بأسفة الموشحة، التي يرون أنها مشتقة من الشعر العربي القديم. ويضيفون أن الموشحة بعد اختراعها في القالب القديم غدت في أيدي العامة رجلاً باللعنة العامة، التي ما لبثت أن دخلت عليها بعض مقدرات الرومانس. وما يزال هؤلاء الباحثون، حتى عهد قريب، يملكون تواريف موثقة تدعم ما ذهبوا إليه.

وعلى النقيض من ذلك، نجد القائلين بالنظرية الرومانسية لا يملكون وثائق قديمة بما يكفي لدعم آرائهم، مما اضطرهم إلى افتراض وجود شعر ضائفي شعبي بلغة الرومانس أخذت عنه الموشحة عن طريق الترجمة المحكية أو العامة. وهم يؤكدون أن الزجل نشأ عن الموشحة بطريقة الانتشار الشعبي نفسها التي اقترحها حصومهم، حيث يبدو أن الجانبين المتعارضين لا يتفقان إلا في هذه المسألة. وفي كلتا النظريتين لكثير مما يتطلب التفسير، وبخاصة تلك المسألة المحيرة حول الوزن، الذي ترى فيه جماعة محصن توسع في نظام الكم العربي القديم، بينما ترى الجماعة الأخرى أنه اقتباس من العربية من عروض النثر المقطعي في لغة الرومانس.

إن مشكلة الأوزان تتطلب دراسة أوسع، وهي من التعقيد بحيث يصعب تناولها فنياً وتفصيلياً في هذا المجال، وهي تشكل موضوعاً سوف أعود إليه في مناسبة أخرى. ولكتف بالقول هنا إن بعض الموشحات والأزجال تجري من الأوزان العربية القديمة، بينما نجد الغالبية العظمى منها تقوم على أجزاء من تلك الأوزان أو هي تحويرات عنها، متخذة بذلك إيقاع نثر بارز لا عهد للتراث العربي القديم به. وفي هذا المجال يكون الفرق بين شكل القصيدة ذات الروي الواحد وبين الشكل المقطعي لعربي غير مختلف عن الفرق بين الشعر اللاتيني القديم القائم على الوزن الكمي وبين الشعر اللاتيني القروسطي القائم على النثر. وإضافة إلى ذلك، حيث توجد أوزان خيلية مجرودة أو مخورة، يوجد إلى جانبها في جميع الأحوال أشكال مألوفة من الشعر الأيبيري - الرومانسي ذي الطابع الشعبي، تضارعا في الإيقاع ونظم القوافي وعدد المقاطع في البيت الواحد. وثمة صفة مميزة أخرى في شعر المقطع الأندلسي هي مزج الأوزان، مقترنة في هذا من التراث الهسباني - الرومانسي دون التراث العربي.

في دراسة قمت بها مؤخراً مع الأستاذ سامويل ج. أرمستيد (Samuel G. Armistead) اقترحنا بعض الأسباب الجديدة الملحة التي تدفع إلى القول إن الموشحة مشتقة من جرس من الزجل الشعبي الحقيقي القديم المظوم بالعربية المحكية والرومانس معاً، هو ليوم مفقود، لكنه كان موجوداً شفاهاً^(٥١). وقد عرصت المريد عما يدعم

Armistead and Monroe, «Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks (٥١) on Hispano-Arabic Sirophic Poetry».

هذه لاقتراح، مما يقوم على الدليل الداخلي، وذلك هي دراسة لاحقة^(٥٢) ومما يأسس أعرض هذه الدراسة فإن موجز جدلاً كما يلي. من الخصائص التي تميز «موشحة» أن كل قصيدة شعر يجب أن تنتهي بخرجة تتألف عادة بالعامة العربية أو الرومانس وهذا المعنى تتألف الخرجة مع ما يسبقها موضوعاً ولغة. ولم يبلغ من قتل مطر عربي متوسطي مشهور بأن اخترع الموشحة في أواخر القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي كان «يقنطط» اللغظ العربي العامي^(٥٣) والرومانس ويسميه المركز [أي الخرجة] ويقيم عليه الموشحة^(٥٤). ولكننا نستطيع أن نبين، بعدما نوافرت الأمثلة، أن كثيراً من هذه الخرجات هي نصوص فعلية اقتطفها الوشاح من مطلع قصيدة سابقة كان يمارسها الشاعر وينقل تركيبتها. لذا يوجد لدينا دليل صلب أن الخرجة نواة شعرية مستقلة بُني عليها «موشح». وقد أشرتُ كذلك إلى أن الخرجة في قصيدة لاحقة إذ تجري بالعامة عادة، ويفضل أن تكون مستعارة من مطلع قصيدة سابقة، فنحن أمام ظاهرة تكون فيها الخرجات، على قدر ما يوجد في الأمثلة الموثقة، مطالع من أرجال سابقة ويمكن إثبات ذلك منذ اللحظة التي تظهر فيها النصوص، ويمكن القول كذلك إن العمية نفسها ربما كانت تجري خلال الفترة غير الموثقة، التي قد ترجع إلى العهد الذي اخترعت فيه الموشحة. ومهما يكن من أمر، فإن الموشحة، منذ سرورها في ضوء الترخيع، كانت تقوم على الرجل تحديداً، وليس العكس من ذلك.

إضافة إلى ذلك، من الصعب أن نجد تفسيراً منطقياً لظاهرة الاستعارة الفريدة هذه ما لم نأخذ بعين الاعتبار عاملاً آخر لم يكن موضع اهتمام كاتب حتى عهد قريب، وهو أن الموشحات والأزجال لم تكن أشعاراً مقصودة بالأساس للقراءة أو الإلقاء. بل يمكن أن نبين أنها، خلافاً للشعر العربي القديم، ومثل نظائرها الرومانسية المرحومة، كانت من الأغاني بالأساس. وهذا المعنى، نجد ابن رشد في تعليقه على كتاب الشعر لأرسطو، في حدود العام ١١٧٤م، يفاش فقرة يميز أرسطو فيها بين ثلاثة أنواع من التمثيل الغني الإيقاع واللغة والنغم ويشير أرسطو إلى أن هذه الأنواع يمكن أن تستخدم منفصلة أو مجتمعة. ولكي يفسر هذه النقطة لقراء العرب، يذم ابن رشد إلى مثال من الأدب العربي: «وهذه قد توجد كل واحد منها مفرداً عن صاحبه - مثل وجود النغم في المراسيم، والورن في الرفص، والمحاكاة في اللغظ - أعني الأدويل المحيطة غير الموروتة. وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها - مثل ما يوجد عديداً في أنوع الذي يسمى الموشحات والأزجال، وهي الأشعار التي استبسطها في

Monroe. «Poetic Quotation in the *Muwashshat* and Its Implications. *Andalusian* (٥٢, Strophic Poetry as Song).

(٥٣) يحرف مورو في هذا النص في ترجمته.

(٥٤) ابن بسام، الذخيرة في علم أهل الجزيرة، ج ١، ص ٤٦٩.

هد اللسان أهل هذه الخزيرة. فإن أشعار العرب ليس فيها لحنٌ وإنما هي إما الوردُ فقط وإما الوزن والمحاكاة معاً فيها»^(٥٥).

وهي معرض التعليل على أرسطو، يقدم ابن رشد تفريقاً مهماً: خلافاً للشعر العربي القديم (أشعار العرب) التي تفتقر إلى اللحن (ولو أننا قد نصيب أنها ربما كانت هي الغالب تنشد بمصاحبة الموسيقى) فإن الموشحات والأرجال هي أعان بالأساس؛ مُلَمَّحاً بأنها كانت تؤلف عادة طبقاً لألحان موجودة من قبل.

إضافة إلى ذلك، فإن هذه الأغاني المقطعية كانت تؤلف لتغنى في جوقة كالآتي. يبدأ المعنى بإنشاد المطلع وحده، ثم تكرر الجوقة. ثم يغني المقطع الأول ينتهي بقافية تشبه قافية المطلع. وهذا يشير إلى الجوقة أن تعيد غناء المطلع. فإذا فرغت الجوقة من ذلك يشرع المعنى بإنشاد المقطع الثاني، وهكذا^(٥٦). ولدينا ما يكفي من الأدلة القروسطية والحدیثية، الداخلية والخارجية، بالعربية والعبرية والرومانسية، على هذه الطريقة في الأداء، التي فصلت فيها القول في دراسة أخرى^(٥٧)، وهي طريقة ما تزال متبعة حتى اليوم في إنشاد الزجل الشمال أفريقي^(٥٨). والواقع أن فهم وضعية الأداء تساعد في تفسير نظام القوافي في هذا الجنس من الشعر، وهو نظام يحير خارج سياق العناء.

ويتبع ذلك القول إن وظيفة الخرجة في الموشحة لا تقتصر على لائحة الشعرية، بل هي وظيفة لحنية كذلك بمعنى عملي جداً، لأنها تشير إلى المنشدين اللاحقين، في ثقافة تفتقر إلى نظام في التسجيل اللحي، إلى العمة الصحيحة التي يجب أن يغنى بها نصٌ معين. يضاف إلى ذلك أنه، بوجه عام، يجب أن يحتوي المصنع على تبين من الشعر على الأقل، أو شطرين، يتوافقان مع فاصلين من الموسيقى، وبوسعنا افتراض تفسير تكويني لفرق البنيوي بين الزجل والموشحة: إذا كان النمط لأكثر شيوعاً من مطلع الزجل بحيث يمتد على بيتين، كما هو الحال؛ وإذا كان الوشاح يقصد إلى مثل هذا الزجل؛ وإذا بدأ باستعارة مطلع، كما نعرف أنه يحدث غالباً، فإن الموشحة التي

(٥٥) ابن العربي في: Averroës, *Il Commento medio de Averroës alla Poetica di Aristotele*, part 1, p. 3.

السرحة الإنكليزية هي: Charles E. Butterworth, *Averroës' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), pp. 63-64.

[أرسطو، كتاب الشعر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٥٧]

(٥٦) Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, pp. 1-6.

(٥٧) James I. Munroe, «The Tune or the Words? (Singing Hispano-Arabic Strophic Poetry)», *Al-Qanṣara*, vol. 8 (1987), pp. 265-317.

(٥٨) انظر عباس بن عبد الله الجراوي، «الزجل في المغرب الأقصى» (الرباط: مكتبة العال،

١٩٧٠)

يضعها على الخرجة المستعارة يجب أن تكرر نظام قوافي الخرجة في المراكز السابقة، بل هي مطلوبة بالذات، ولا عقدت الموشحة تناظر القوافي فيها (أي أ، ب ب أ [أ]، ح ح أ [أ]، دد أ [أ] ه ه أ [أ]، و و أ [أ])^(٥٩).

وهكذا يمكن تفسير الفرق بين بنية الموشح والزجل إذا افترضنا أن الرجل ليس شفيق الموشح بل والده. وتكون النتيجة أن أسبقية الزجل على الموشحة في الرسم تغدو عاملاً ذا أهمية حاسمة في فهمنا هذه الظاهرة في شموليتها

في دراستين نشرتهما مؤخراً، أوردت أدلة وثائقية تدعم هذا الرأي^(٦٠). يتحدث ابن قزمان (ت ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) عن أسلافه في نظم الزجل، ويعود بهم إلى قرن سابق من عهده، وثمة رجل منها يعود إلى أحد أولئك الرجال. كما توجد أيضاً أشعار بالعبرية تجري على بنية الرجل في مجموعة أشعار ابن جبيرون (حوالي ٤١١ - ٤٤٩هـ/ ١٠٢٠ - ١٠٥٧م).

وثمة مخطوطة عربية تم نسخها عام ٤٤٠ - ٤٤١هـ/ ١٠٤٩م، ولا بد أن يكون أصلها أقدم بكثير، لأن ما بين أيدينا ترجمة عن نص لاتيني يعود إلى الفترة الفيزيقوطية، تحتوي على مقتطفات من القانون الكنسي لتوضع بين أيدي المستعربين، يرد فيها:

«لا يسمح لرجال الدين حضور جلسات الأزجال في الأعراس وحفلات الشرب، بل يجب أن يغادروا قبل بدء هذه الفعاليات من موسيقى ورقص وينسحبوا من المكان»^(٦١).

كما توجد رسالة حول تنظيم الأسواق في الأندلس كتبها عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م عُثِبَ اسمه ابن عبد الرؤوف، تقدم لنا معلومات إضافية:

«إن الذين يطوفون بالأسواق مشددين الأزجال والأرياد [٩] وغير ذلك من ضروب الغناء محظور عليهم ذلك عندما يدعى الناس إلى الجهاد أو إلى الحج. ولكن

(٥٩) لا أدري إن كان ما يورده موررو صحيحاً

James T. Monroe: «Ibn Quzmán on Tró: A zéjel de juglaría in Arab Spain?» n. (٦٠) Joseph V. Ricapito, ed., *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman* (Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1988), pp. 45-56 and «Which Came First, the Zéjel or the *Muwassáha*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry», *Oral Tradition*, vol. 4, nos. 1-2 (1989), pp. 38-64.

Monroe. «Which Came First, the Zéjel or the *Muwassáha*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry», pp. 45-46.

[إذا] كانوا يدعون الناس إلى المشاركة [في هذه الأفعال] بشكل مناسب فلا صرر في ذلك^(٦٢)

من هذه المعلومات يغدو واضحاً أن الزجل كان شكلاً قديماً جداً في شبه الجزيرة الإيبيرية، وأن أصوله كانت شفوية وشعبية، وأنه كان موجوداً قبل اختراع الموشحة بقرنين من الزمان على الأقل.

وفي هذه المرحلة يغدو من الضروري اقتطاف قفزة شهيرة للكاتب الأندلسي ابن بشام (الذي كان يكتب في حدود عام ٤٩٩ - ٥٠٢ هـ / ١١٠٦ - ١١٠٩ م). يقدم النص وصفاً للموشحة وكذلك تسلسلاً زمنياً لتطورها:

«وكانت ضعة التوشيح التي نبح أهل الأندلس طريقتها، ووصعوا حقيقتها، غير مرموقة البرود ولا منظومة المقود، فأقام عبادة هذا منادها، وقوم قبلها وبنادها، فكأنها لم تسمع في الأندلس إلا منه، ولا أبجذت إلا عنه، واشتهر بها اشتهاً غلب على ذاته وذهب بكثير من حسناته وهي أوزان كثر استعمال أهل الأندلس لها في الغزل والسيب، تُشقُّ على سماعها مصونات الجيوب [يترجمها مونرو: انصدوراً بل القلوب. وأول من صنع أوزان [يترجمها مونرو: إيقاعات] هذه الموشحات بألفها واخترع طريقتها - في ما يلحق - محمد بن محمود القبري الضريير. وكان يصنعها على أشطار الأشعر، غير أن أكثرها على الأعارض المهمة، غير المتعمدة [يترجمها مونرو إلى: الأوزان المزعومة، غير الموجودة] يأخذ اللفظ العامي والعجمي ويسميها المركز [يترجمها مونرو: أي المخرجة] ويضع عليه الموشحة دون تضمين فيها ولا أخصان [يترجمها مونرو إلى: دون أية قوافٍ داخلية في المركز أو في الأخصان]. وقيل إن ابن عبد ربه صاحب كتاب العقد أول من سبق إلى هذا النوع من الموشحات عندنا، ثم نشأ يوسف بن هارون الرمادي فكان أول من أكثر فيها من التضمين في المركز. يضمن كل موقف يقف عليه في المركز خاصة فاستمر على ذلك شعراء عصرنا كمكرم ابن سعيد وأبي الحسن ثم نشأ عبادة هذا فأحدث التضمير. وذلك أنه اعتمد مواضع الوقف في الأخصان بضمنها، كما اعتمد الرمادي مواضع الوقف في المركز. وأوران هذه الموشحات خارجة من غرض هذا الديوان، إذ أكثرها على غير أعارض أشعار العرب. وقد أنثت من شعر عبادة في هذا الفصل ومن سائر كلامه ما يدل على تقدمه وإقدامه^(٦٣).

كان ابن بشام عالماً صليحاً، واسع الاطلاع على فنون الشعر العربي في تراث

(٦٢) تمت معاجة ذلك في الفصل نفسه، من ٤٦ - ٤٨.

(٦٣) انظر العربي وكذلك الترجمة المذكورة لهذا النص الغامض واللتبس عالياً، تمت مناقشتهم

وتعبرهما بغويماً في Armistead and Monroe, «Beached Whales and Roaring Mice: Additional

Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry», pp. 212-234.

المعصر الوسيط، وعند النظر من داخل ذلك التراث لا تبدو عذرتي في وصف الموشحة تلك العبارة المشوشة التي يظنها بعض القراء المحدثين. فالموشحة في عبارته توصف من حيث أصلها وتطورها التاريخي، ومن حيث تشابهها واختلافها مع المستوى الذي حددته قواعد الشعر العربي القديم. وفي هذا الصدد، من المفيد أن نتذكر في ما يتعلق بالحالة الأخيرة أن واحداً من أشهر التعريفات للشعر العربي القديم هو ما أورده قدامة بن جعفر البغدادي (ت بعد ٣٢٠هـ/٩٣٢م) بأن «الشعر كلام موزون مقفى، يعيد معنى»^(٦٤) وهذا التعريف، مع ما يتبعه من تحليل يورده قدامة، يميز أربعة عناصر رئيسة في الشعر القديم: الوزن والقافية والكلام والمعنى.

ومن منظور هذه المقاييس الأربعة يزاد وصف ابن بسام للموشحة وضوحاً: فمن حيث الوزن، يجبرنا ابن بسام أن هذه الأشعار وإن لم تكن من الأوزان الخليلية، إلا أن فيها نوعاً من «الإيقاع»، وهو ما يشبه الأوزان المقترصة، غير المستعملة فعلاً في الشعر العربي. وإذا يضيف ابن بسام أن تلك الأشعار كانت تقوم على مركز عامي يستعبره الشاعر، فإنه يقدم سبباً مقنعاً لتفسير هذا الابتعاد الغريب عن الأوزان الخليلية. أما بخصوص القافية فإن صاحباً يذكر المركز والغصن، مشيراً بذلك إلى أن الموشحة كانت مقطعية في طورها الأول، مبنياً ما يميزها من تنوع في القوافي، وهو ما نجده في الأمثلة اللاحقة. وعلى النقيض من ذلك، فقد تطورت القافية الداخلية بالتدرج، ولم تكن موجودة أول الأمر^(٦٥). ثم صارت تظهر على المراكز، وبعد ذلك على الأغصان. وعندما يأتي الحديث عن الكلام فإن ابن بسام يؤكد على الفرق الكبير في هذا المجال بين الشعر القديم والموشحة، مشيراً إلى المركز أو الخرجة في الموشحة التي تسمى بالعربية العامة والرومانس، مضيفاً أن هذا العنصر العامي مستعار، وهو ما يقيم الشاعر عليه شعره. وفي الحديث عن المعنى أو المحتوى، يؤكد ابن بسام على أن الموشحة كانت تستخدم أساساً في شعر الحب.

وفي حديثه عن الموشحة عموماً، يقول ابن بسام إنها ليست من أجناس الشعر الشعبي، وإنما كانت اختراعاً قديمه إلى الأدب العربي شاعر صليح في المعرفة. ولكن، بما أن الموشحة كانت تقوم على جنس شعبي، أي الرجل، فلا بد أنها كانت تشبه ذلك المثل الذي تقوم عليه، وتختلف عنه كذلك. ويضيف المؤلف قوله إن هذا الاختراع قد تم في الأندلس، وعلى يد شاعر أندلسي، وأن شعراء الأندلس اللاحقين قد حسنوا فيه، وأن أهل الأندلس قد طوروا فيه كثيراً. ومن حيث إن هذا الجنس

S. A. Bonebakker, *The Little Nephew of Qudāma b. Gā'far al-Kātib al-Baḡdādī* (٦٤) (Leiden. E. J. Brill, 1956), pp. 9/2.

(٦٥) لما لا يمكن القول إن الموشح مشتق من «السطح»

الحديد يقوم على مراكز تجري على عامية عربية وعلى لفظ رومانسي، فإذن النص معروض الحديث يوحي كذلك بأن أنساق الوزن الكمي والبنية المقطعية في الموشحات المبكرة كانت تعديلات قصد منها تطويع العروض العربي والتفطيع إلى ما يوجد في الشعر الشعبي العربي والرومانسي. وبما أن هذين النوعين من الشعر الشعبي لا يقومان على النظام الكمي فقد أدى ذلك حتماً إلى اضطرابات في النظام الخليلي إلى درجة لم يعد معها من الممكن أن نجد كثيراً من النظم في هذا الشعر عن أنه يقوم على النظام الخليلي. ويشير هذا المقطع من كلام ابن بسام كذلك أن أحد الأنواع المبكرة من الموشحة كان يتألف من أشطار وكان الأول منها غير مقفى. وهذه الناحية بيّنة بوضوح في نمط شائع من الزجل الرومانسي والعربي. ويؤكد ابن بسام بعد ذلك أن القوام الداخلي قد أصبحت لاحقاً إلى هذا الشكل من الموشحة، في المراكز أولاً ثم في الأغصان بعد ذلك. ومن المؤسف أن هذه المسألة لا يمكن التحقق منها بالرجوع إلى ما بين أيدينا من موشحات لأن أقدم الموشحات لدينا تعود إلى عبادة بن ماء السماء الذي أوصل التقفية الداخلية إلى عابتها. لكن الزجل الأندلسي يقدم توكيداً قوياً جداً لما عرّفه ابن بسام من تطور الموشحة. فمن بين ١٤٩ زجلاً في ديوان ابن قزمان يوجد ٨٢ منها دون وقفه وسطى. وبأى بعد ذلك ٤٠ زجلاً تتكون من أشطار غير مقفاة داخلياً في القصيدة كلها (نمط القبري) تماماً كما يوجد في أغلب الأزجال الرومانسية. ثم يأتي ١٧ زجلاً مقفاة داخلياً في المراكز والأغصان (نمط عبادة) وبعدها عشرة أزجال مقفاة داخلياً في المراكز وحدها (نمط الرمادي). وبمعنى آخر، إننا نجد في لزجل بقايا ما يماثل جميع الأشكال المفقودة التي يشير إليها ابن بسام من الموشحة. يقول النيفاشي وهو تومسني من أهل القرن الهجري السابع/ الثالث عشر الميلادي في فصل عن الموسيقى الأندلسية: «إن هناك أهل الأندلس في القديم كان إما هل طريقة لنصاري أو هل طريقة خداة الإبل»^(٦٦) ويضيف أنه بعد ذلك بكثير جاء الفيلسوف والموسيقي ابن باجة (ت ١١٣٩/٨٥٣٣م) وجمع بين أغاني النصاري وأغاني المشرق، فأوجد بذلك نمطاً لا يوجد في غير الأندلس، فمالت إليه طباع أهلها وتركوا كل ما عداها»^(٦٧) وقد بقي هذا التراث الموسيقي، القائم على الموشحات

(٦٦) الشعر العربي في محمد بن تلويت الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في أمريكا والأندلس»، الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢٦، الأعداد ١ - ٣ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨)، ص ١١٤، الترجمة الإنكليزية في Benjamin M. Liu and James T. Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, University of California Publications, Modern Philology, vol. 125 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), p. 42.

(٦٧) الشعر العربي في الطنجي، المصدر نفسه، ص ١١٥، الترجمة الإنكليزية في Liu and Monroe, Ibid.

والأرجل أساساً، مماثلًا إلى اليوم في شمال إفريقيا. ففي مقالة مشروها مؤحراً بالاشتراك مع سجامين م. ليو (Benjamin M. Lau)^(٦٨) أشرنا إلى أن النظام اللحني في هذه الأغاني التي تؤدى هذه الأيام في شمال إفريقيا هي في الأساس الأدوار الأوروبية لقروسطية المسماة روندو وفيرلاي (rondeau, virelai). ولم يكن نحن أول من أشار إلى ذلك ففي دراستين رائعتين عن الموسيقى الأندلسية المعاصرة التي تقوم على أغان من المغرب وتونس، أشار جوزف م. پاچولزىك (Jozef M. Pacholczyk) أيضاً إلى أن هذا التراث للموسيقى هو من الروندو^(٦٩). وكانت دراستنا تتناول بصرى أشمل بكثير، بعضها من الأغاني الأندلسية القروسطية الموثقة، بعضها من مصدر مختلف وأكثر انشاعاً عن سابقا، فمادت تؤكد ما وصل إليه پاچولزىك ويضيف المؤلف إن التشابه الكبير بين نظام الروندو في أنماط الموسيقى الأندلسية الحديثة وبين أغاني الرومانس القروسطية يؤدي إلى احتمالين: إما أن العرب قد استعاروا التركيب اللحني في الروندو من أغاني الرومانس القروسطية، أو أن العكس هو الذي حدث. وقد أحسن پاچولزىك صنفاً إذ توقف عند هذا الحد في أبحاثه. فقد كانت المادة الموسيقية الصرفة التي تناولها غير كافية للكشف عن الاتجاه الذي سلكه ذلك الأثر الواضح. لقد عتمدت مع زميلي في بحثنا المشترك على نصوص كثيرة حديثة، عربية وأوروبية قروسطية، كان كثير منها بوضوحاً أدبية لذلك لم تكن مألوفة لدى علماء الموسيقى، مما ساعدنا في التأكيد أن اتجاه التأثير الموسيقي كان من الموسيقى الرومانسية القروسطية إلى الموسيقى العربية. إن التركيب اللحني في الروندو المستعمل في شمال إفريقيا لا يقتصر على كونه من أصل رومانسي، بل إن التراث الأندلسي الحديث في المغرب يكشف عن غياب ربع النغمة الذي يميز الموسيقى العربية الشرقية^(٧٠)، والذي لا نعرفه الموسيقى الأوروبية، بينما نجد هذا التراث في المغرب يكشف عن كثير من الأغان ذات الطابع الغريغوري (Gregorian) لا الشرقي^(٧١). إن ما وجدناه ينطوي

(٦٨) المصدر نفسه

Jozef M. Pacholczyk: «The Relation between the Nawa of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvères», *World of Music*, vol. 25, no. 2 (1983), pp. 5-16 and «Rapporti tra le forme musicali della nawa andalusa dell'Africa settentrionale e le forme codificate della musica medievale europea», *Culture Musicali. Quaderni di Etnomusicologia*, vol. 3, nos. 5-6 (1984), pp. 14-42.

انظر أيضاً Lois Ibsen al-Faruqi, «Muwashshah: A Vocal Form in Islamic Culture», *Ethnomusicology*, vol. 19 (1975), pp. 1-29, and David Wulstan, «The Muwāshshah and Zagal Revisited», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102, no. 2 (1982), pp. 147-264.

«The Editor's Column: La Musique andalouse marocaine», *Journal of Hispanic Philology*, vol. 12, no. 3 (1989), p. 188.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

على مضمون واحد على الأقل: حقيقة أن التيفاشي وغيره من علماء العرب في العصور الوسطى لم يكن لديهم شك بأن الموسيقى الرومانسية قد غيّرت بشكل واضح تراثهم اللغوي في وقت مبكر من تطوره، مما يشير إلى أن النظرية القائلة بأن شعر التروبادور اللغوي بلغة يروقتس يعود في أصوله إلى الشعر الأندلسي هي نظرية تتطلب إعادة نظر. وبعبارة أخرى - كما يشهد علماء عرب معاصرون - إن الموسيقى والشعر الأندلسي «العربيين» قد جرى عليهما تعديل من الموسيقى والشعر في التراث الهسباني - رومانسي.

قد يحسّ نلرء براحة أكثر في قبول الأدلة السابقة على أنها قاطعة، ولو أن بعضها وليس جميعها ظرفية، لو أمكن التحقق أن الشعر المقطعي المنظوم بلغة الرومانس كان موجوداً فعلاً في تاريخ مبكر. وفي هذا الصدد يسعفنا لفيلسوف اليهودي ابن ميمون. فقد كان يكتب في الأندلس في حدود عام ١١٦٥/١١٦٥م في تعليقه عن المشنا بعنوان كتاب السراج، فينصرف إلى نقاش حول السماح بعناء الموشحات في لأهراس ومجالس الشرب. فهو يشكو أن بعض أحبار الشريعة اليهودية يمتنعون غناء لأشعار بالعربية، حتى تلك التي تنطوي على مضامين أخلاقية عالية، بينما يسمحون بأشد الأغاني إفساداً إذا كانت تسمى بالعبرية. ويعرض ابن ميمون التيار السائد في الرأي إذ يجادل قائلاً:

«إذ وجدت موشحتان عن الموضوع نفسه، أي الموضوع الذي يشير ويمدح غريزة الشبق، ويدفع النفس إلى [ممارستها]... وكانت إحدى هاتين الموشحتين بالعبرية، وكانت الثانية بالعربية أو بالرومانسية فإن سماع تلك التي بالعبرية والطقب من أشد ما يبعث على اللوم من الأعمال في نظر الشريعة المقدسة، بسبب رفعة للغة العبرية وليس من اللائق استعمال العبرية في ما هو غير رفيع»^(٧٢).

بوسع المرء أن يستنتج من هذه العبارة أنه، في المحيط الأندلسي، كانت المؤلفات المقطعية بالرومانسية تُسمع بشكل عام، مما قد يدفع إلى القول بكثير من الثقة إن الأغاني الرومانسية التي أجهجت قلوب السامعين العرب، كانت هي شكلها الوزني مستفدة في زمن مبكر كوسيلة لجنسين شعريين، لكن اللغة والصور القفية والتقاليد الأدبية في تلك الأحياء كانت من التراث العربي. وإذا لم أكن مخطئاً تماماً في ما ذهبت إليه، فإن عمدة التهجين هذه هي التي ولدت الرجل الذي أنجب بدوره الموشح وإذا لم تكن هذه النظرية معلومة، فإننا أمام حالة فذة، نجد فيها شعراء العربية يستعمرون عناصر محلية من تراث أهل البلاد، ثم يُزَلِّون عليها طابعهم الخاص الذي لا يمكن تقليده.

(٧٢) تمت دراسته النص العربي في: James T. Monroe, «Maimonides on the Mozarabic».

Lyric (A Note on the *Maṣnūʿāt*)» *La Corónica*, vol. 17, no. 2 (1988-1989), pp. 18-32.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن بسام، أبو الحسن علي. اللخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ح.

ابن حرم، أبو محمد علي بن أحمد. طوق الحمامة في الألفة والألاف. حققه وصوره ومهرس له حسن كامل الصبري؛ قدم له إبراهيم الأبياري. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤.

———. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والبحوث، ١٩٩٣.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. وفيات المبرزين وهايات المميزين. تحقيق النعمان عبد الفتاح القاضي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٣.

———. المقنطف من أزهار الطرف. تقديم وتحقيق ودراسة سيد حنفي حسين. القاهرة: مركز تحقيق التراث؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

ابن سناء الملك، أبو القاسم هبة الله بن جعفر. دار الطراز في عمل الموشحات. حني بتحقيقه ومشره جودة الركابي. [بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٩].

الأهوي، عبد العزيز. الزجل في الأندلس. القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٧.
الحراري، عباس بن عبد الله. الزجل في المغرب الأقصى. الرباط: مكتبة الطالب، ١٩٧٠.

عاري، سيد ديوان الموشحات الأندلسية. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٩. ٢ مج.

نيكل، أ. ر. (جامع ومحقق). مختارات من الشعر الأندلسي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٩.

دوريات

الأهواي، عبد العزيز. «كتاب المقتطف من أزهار الطرف لابن سعيد». الأندلس، السنة ١٢، ١٩٤٨.

الطنجي، محمد بن تاورت. «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس». الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت) السنة ٢١، الأعداد ١ - ٣، كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٨.

٢ - الأجنبية

Books

Arberry, Arthur John (ed.). *Arabic Poetry: A Primer for Students*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1965.

— (tr.). *Moorish Poetry: a Translation of «The Pennants», an Anthology Compiled in 1243 by the Andalusian Ibn Sa'īd*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953.

Averroës. *Il Commento medio de Averroë alla Poetica di Aristotele*. Per la prima volta pub. in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio. Pisa: Successori Le Monnier; Presso l'editore e traduttore, 1872.

Barbieri, Giovanni Maria. *Dell'origine della poesia rimata; opera di Giannaria Barbieri, Modenese*. Pub. ora per la prima volta e con annotazioni illustrata dal cav ab. Girolamo Tiraboschi. Modena: Società Tipografica, 1790.

Boase, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*. Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977.

Bonebakker, S. A. *The Kitāb Naqd al-šī'r of Qudāma b. Ġa'far al-Kātib al-Baġdādī*. Leiden: E. J. Brill, 1956.

Butterworth, Charles E. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Capellanus, Andreas. *The Art of Courtly Love (De Amore)*. Edited and translated by John Jay Parry. New York: Columbia University Press, 1941.

Corriente, Federico. *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmān*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980.
Poesía estrófica (céjeles y/o muwaššahāt) atribuida al místico granadino Al-Šuštari (siglo XII d.C.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Franzen, Cola. *Poems of Arab Andalusia*. San Francisco: City Lights Books, 1989.

García Gómez, Emilio. *Todo Ben Quzmān*. Madrid: Gredos, 1972. 3 vols.

- Hoenerbach, Wilhelm. *Die Vulgararabische Poetik Al Kitāb al-ʿĀl al-Hālī Wal-Murahḥaṣ al-Gālī des Ṣaṣṭiyaddīn Hīllī*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1956.
- Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān Ibn Muḥammad. *The Muqaddimah An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York: Bollingen Foundation, 1958. 3 vols.
- Ibn Saʿīd al-Maghribī, Abū'l-Ḥasan Ali Ibn Mūsā. *The Banners of the Champions An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubārizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*. Translated by James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.
- . *El Libro de las banderas de los campeones*. Edited and translated by Emilio García Gómez. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942. Reprint, 1978.
- Ibn Quzmān, Muḥammad Ibn ʿAbd al-Malik. *El Cancionero hispanoárabe*. Madrid: Editora Nacional, 1984. 2nd ed. *Cancionero andalusí*. Edición de Federico Corriente. Madrid: Hiperión, 1989 (Poesía Hiperión; 146)
- Jones, Alan. *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwāṣṣah Poetry: A Palaeographic Analysis*. London: Ithaca Press, 1988.
- Latham, J. D. «The Prosody of an Andalusian Muwashshaha Reexamined.» in: *Arabian and Islamic Studies. Presented to R. B. Serjeant*. Edited by R. L. Bidwell and G. R. Smith. London, New York: Longman, 1983.
- Liu, Benjamin M. and James T. Monroe. *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition. Music and Texts*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989. (University of California Publications, Modern Philology; vol. 125)
- Menocal, Maria Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Monroe, James T. «Ibn Quzmān on l'rāb: A zéjel de juglaría in Arab Spain?.» in: Joseph V. Ricapito (ed.). *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1988.
- (comp.). *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.
- Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, MD: [J. H. Furst Company], 1946.
- Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* 2^{ème} ed rev et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

- Stern, Samuel Miklos. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Straton. «Mousa Paidikē.» in: *The Greek Anthology*. Translated by W. R. Paton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 (Loeb Classical Library)
- Weil, Gotthold. «'Arūḍ.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill, London: Luzac, 1960-.
- . *Grundriss und System der altarabischen Metren*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958.
- Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978.

Periodicals

- Armistead, Samuel G. «A Brief History of Kharja Studies.» *Hispania*. vol. 70, 1987.
- . «Speed or Bacon? Further Meditations on Professor Alan Jones' "Sunbeams".» *La Corónica*: vol. 10, 1981-1982.
- and James T. Monroe. «Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry.» *La Corónica*: vol. 13, 1985.
- Beltrán Papió, Vicente. «De zéjeles y dansas: Orígenes y formación de la estrofa con vuelta.» *Revista de Filología Española*: vol. 64, 1984.
- Corriente, Federico. «The Metres of the Muwaššah, an Andalusian Adaptation of 'Arūḍ: A Bridging Hypothesis.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 13, 1982.
- . «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y 'arūḍ.» *Sefarad*: vol. 46, 1986.
- «The Editor's Column: La Musique andalouse marocaine.» *Journal of Hispanic Philology*: vol. 12, no. 3, 1989.
- Einbinder, Susan L. «The Current Debate on the Muwashshah.» *Prooftexts*: vol. 9, 1989.
- Al-Faruqi, Lois Ibsen. «Muwashshah: A Vocal Form in Islamic Culture.» *Ethnomusicology*. vol. 19, 1975.
- García Gómez, Emilio. «Veinticuatro ḥarījas romances en muwaššahas árabes.» *Al-Andalus*: vol. 17, 1952.
- Gorton, T. J. «The Metres of Ibn Quzmān: A "Classical" Approach.» *Journal*

of Arabic Literature: vol. 6, 1975.

Haxen, Ulf. «Ḥarḡas in Hebrew Muwaššahs (A Plea for "A Third Approach").» *Al-Qanṣara*: vol. 3, 1982.

Jones, Alan. «Eppur si muove.» *La Corónica*: vol. 12, 1983-1984.

———. «Romance Scansion and the Muwashshahāt: An Emperor's New Clothes?» *Journal of Arabic Literature*: vol. 11, 1980.

———. «Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of Kharja Studies.» *La Corónica*: vol. 10, 1981-1982.

Latham, J. D. «New Light on the Scansion of an Old Andalusian Muwashshah.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 27, 1982.

Monroe, James T. «Maimonides on the Mozarabic Lyric (A Note on the *Muwaššah*).» *La Corónica*: vol. 17, no. 2, 1988-1989.

———. «Oral Composition in Pre-Islamic Poetry.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 3, 1972.

———. «*¿ Pedir peras al olmo?* On Medieval Arabs and Modern Arabists.» *La Corónica*: vol. 10, 1981-1982.

———. «Poetic Quotation in the *Muwaššah* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song.» *La Corónica*: vol. 14, no. 2, 1986.

———. «A Sounding Brass and Tinkling Cymbal: Al-Ḥallī in Andalus (Two Notes on the *Muwaššah*).» *La Corónica*: vol. 15, 1987.

———. «The Structure of an Arabic *Muwashshah* with a Bilingual *Kharja*.» *Edebiyât*: vol. 1, no. 1, 1976.

———. «The Tune or the Words? (Singing Hispano-Arabic Strophic Poetry).» *Al-Qanṣara*: vol. 8, 1987.

———. «Two New Bilingual *Harjas* (Arabic and Romance) in Hispano-Arabic *Muwaššahs*.» *Hispanic Review*: vol. 42, 1974.

———. «Wanton Poets and Would-Be Paleographers: Prolegomena to Ibn Quzmān's *Zajal* No. 10).» *La Corónica*: vol. 16, 1987.

———. «Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššah*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry.» *Oral Tradition*: vol. 4, nos. 1-2, 1989.

Pacholczyk, Jozef M. «Rapporti tra le forme musicali della *nawba* andalusa dell'Africa settentrionale e le forme codificate della musica medievale europea.» *Culture Musicali: Quaderni di Etnomusicologia*: vol. 3, nos. 5-6, 1984.

«The Relationship between the *Nawba* of Morocco and the Music of the

- Troubadours and Trouvères.» *World of Music*: vol. 25, no. 2, 1983
- Semah, David «Quantity and Syllabic Parity in the Hispano-Arabic Muwashshah.» *Arabica*: vol. 31, 1984.
- Stern, Samuel Miklos «Les Vers finaux en espagnol dans les muwaššahs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwaššah et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozàrabe".» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.
- Wulstan, David. «The *Muwaššah* and *Zağal* Revisited.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 102, no. 2, 1982.
- Yahalom, Yosef. «Aportaciones a la prosodia de la moaxaja a la luz de la literatura hebrea.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 34, no. 2, 1985.

أدب الحب و«طوق الحمامة» لابن حزم

لويس أ. غيفين(*)

مقدمة

بعد ثلاثة قرون من إخضاع المسلمين لشبه الجزيرة الأيبيرية، وبعد وقت قصير من تجاوزه من الثلاثين من حياته العاصرة بالأحداث أو قبل ذلك بقليل، تفرغ عبي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٣٨٤هـ/٩٩٤م - ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) لحياة هادئة من البحث في شاطبة. لم تكن شاطبة مسقط رأسه فقد ولد ابن حزم في قرطبة حيث كان والده أحمد يخدم في بلاط الأمير الحاجب النصور بن عامر وابنه عبد الملك المظفر وابنه الأصغر عبد الرحمن للقب بسانشويلو، أو سانتشول^(١)، وقد عمنوا كأوصياء على

(*) لويس أ. غيفين (Louis A. Giffen). أستاذة الأدب العربي والدراسات الإسلامية في جامعات يوتا ريبوروك وجامعة ولاية بورتلاند.
قام بترجمة هذا المصنف المغربي صالح.

Abū Muḥammad 'Alī ibn Ahmad ibn Hazzam, *A Book Containing the Risāla Known as* (١) *the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl (Paris: Paul Geuthner, 193.), pp. li-lii.

ومن أجل شرح بعض من الحكماء المسلمين الذين لقبوا بسانشويلو، أو سانتشول، انظر: Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., nouv. éd. rev et augm. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 2, pp. 293-294.

وفي مقالة Evariste Lévi-Provençal, «Abd al-Rahmān b. Abī 'Amir», in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill, London: Luzac, 1960).

يقول إن اللقب بالعربية كان «سانشويلو». أما في *Histoire de l'Espagne musulmane*، فيرد اللقب على هيئة «سانشول».

عرش الخليفة الأموي. ولما بلغ ابن حزم الخامسة عشرة من العمر انهار حكم الأمير، وسادت بعد ذلك فترة من العوضى العظيمة يدعوها المؤرخون العرب باسم العتة وقد وصع أحمد وهي الإقامة الجبرية في بيت حيث توفي وابن حرم في التاسعة عشرة من عمره. ولا بد أن السنوات الخمس عشرة التي تلت قد وضعته على الملح، وإد كان معروفاً عنه ولاؤه الشديد لني أمية وقع [ابن حزم] فريسة للصراعات العيفة بينهم وبين بني حمود الذين كانوا طامعين للسلطة. وقبل أن يبلغ الثلاثين من العمر أصبح ابن حرم وزيراً مرتين لحكام أمويين في طنية وقرطبة زعموا أن لهم حق بالخلافة، وقد شهد الكثير من الممارك خلال هذه الفترة وسجن ثلاث مرات على الأقل نتيجة لولائه للسلالة [الأموية].

أولاً: الظروف التي أحاطت بتأليف «طوق الحمامة»

قد يكون ابن حرم كتب طوق الحمامة بعد سجنه الثاني حوالي عام ٤١٢هـ/ ١٠٢٢م أو بعد سجنه الثالث عام ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م^(٢). وفي هاتين المرحلتين كلتيهما كان ابن حزم في شاطبة ينشد الانسحاب من عالم السياسة باحثاً عن الهدوء لتفرغ للبحث والدراسة العلمية، والتاريخ الأخير على الأقل يشير إلى انفصاله التام عن مهنة السياسة التي جزت عليه الكثير من الأخطار والأحزان. ولقد كان تركيزه الرئيس في العقود الثلاثة الأخيرة التالية من حياته على للتاريخ والشرعة والفلسفة وعدم التوحيد^(٣). ومع ذلك وفي هذا الوقت الذي كان ينشد فيه أن يتعافى من خسارته الشخصية المعقدة وجد ابن حزم أن كتابة مؤلف عن العشق والعشاق سماء طوق الحمامة^(٤) هي أمر جدير بالاهتمام.

(٢) ينسج Van Arcadonk (٤١٨هـ/ ١٠٢٧م تاريخاً لكتابة طوق الحمامة وكذلك عمل ابن حرم الابداعي الآخر رسالة في فضل الأندلس. أما بيكل فيقترح أن تاريخ كتابته هو ٤١٢هـ. ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م. انظر: Ibn Hazm, Ibid., p. ١١٤.

ويتفق عارثياً غوميز مع بيكل في ذلك. انظر:

Abd Muharrasad 'Abd ibn Ahmad ibn Hazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, traducido del Árabe por Emilio García Gómez (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952), p. 25.

وفي كلا التاريخين لم يكن ابن حرم كان وقتها يعيش في شاطبة.

(٣) حول تلخيص واف ودقيق لحياة ابن حرم وعمله، انظر: Roger Arusidéz, «Ibn Hazm» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(٤) كانت هذه استخدام استعارات تشير إلى الجواهر والعقود أمراً عجباً في وضع صديق نكتب الشعر والأدب العربية وقد أصناف إليها ابن حزم بمهارة صورة استعماله مناسبة أخرى للدلالة على الحب وهي صورة الحمامة. وفي المقدمة الشيفية للتصيلة العربية فإن ذكر الحمامة التي تهذب بصوت عذب لرفيقها أو تنسج داعية إياه بلعده يشير إلى العواطف الفعلية للشاعر - المحب. ويعمل ابن حرم على الجمع بين =

لقد كتب ابن حرم المؤلف استجابة لتكليف صديق عزيز على نفسه إذا كان لنا أن نعزو الأمر إلى الإشارة الظرفية في مقدمته. فهو يتحدث عن تسلمه رسالة من صديقه وردته من المرية تحمل له أخبار سلامته بعد أن تحمل الصديق أعباء رحلة طويلة حطرت إلى شاطبة ليرى صديقه ابن حزم وجهاً لوجه. وعمدنا هذه التعاصيل بمصادقة فعلية على فهم الكتاب بوصفه استجابة حقيقية لتكليف الصديق وليس استجابة لتقليد أدبي شكلي سائد. وقد يكون الصديق المعني ابن شهيد (٢٣٨٢هـ/ ٩٩٢م - ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م) وهو شاعر من أعيان الأندلس تربى مثل ابن حرم في بلاط بني أمية وكان صديقاً مقرباً إليه منذ الطفولة.

مثل هذا التكليف من صديق رفيع المكانة لم يكن الدافع المعني الوحيد وراء تأليف الكتاب، فلقد عد ابن حرم نفسه مؤهلاً بصورة خاصة لكتابة طوق الحمامة إذ إنه قضى سبي صباه حتى سن الرابعة عشرة تقريباً بين الحريم، كما علمته النساء خلال هذه الفترة القرآن والشعر والإنشاء^(٥). ولكونه ذكياً شديداً الملاحظة حساساً استطاع أن يكون العديد من الاكتشافات الحديثة عن نفسية النساء، وقد اعتمدها في كتابته لـ طوق الحمامة ومع ذلك، وكما لا يتهمه أحد بالاهتمام بالهزل هل حساب الحد فإن ابن حزم، مثل العلماء المسلمين الآخرين الذين كتبوا عن الحب، برر مشروعه بالتذكير بحديث النبي محمد الذي يقول فيه «روّحوا عن نفوسكم ساعة بعد ساعة فإن تصدأ كما يصدأ الحديد»، إضافة إلى قولين مأثورين آخرين مشاهير للحديث النبوي^(٦).

إنه يعود مرة أخرى إلى هذه المسألة في خانة طوق الحمامة كشافاً أن تهديد النقد ليس متخيلاً أو مجرد أمر ممكن. «وأنا أعلم أنه سينكر علي بعض المتعصبين تأليفي لمثل هذا ويقول: إنه خالف طريقته، وتجافى عن وجهته». وهو يجنرهم من أن ينسبوا إليه

«صورتي الطرق واحسنة بالإشارة إلى نوع من الحمامة الرميلة اللون التي توجد في أراضي الشرق الأدنى ومنطقة البحر المتوسط، أي الحمامة للطوق العنق أو الحمامة للطوق والتي تنصف بأن لها عنقاً مكسراً بالريش البني الذي يشبه الطوق الذي يزين به العنق».

Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm: *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. T'awq al-h'amāma fi'l-ulfa wa'l-ullāf*, texte arabe et traduction française avec un avant-propos, des notes et un index, par Léon Bercher, bibliothèque arabo-française, 8 (Alger J. Carbonai, 1949), pp. 126-128 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, translated by A. J. Arberry (London: Luzac, 1953), p. 101.

Ibn Ḥazm: *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. T'awq al-h'amāma fi'l-ulfa wa'l-ullāf*, pp. 4-6 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 17.

دوافع غير ظاهرة مورداً آية قرآنية (سورة الحجرات: ١٢) وحديثاً للبيهقي يحذر فيه من إتيان معصية الظن، وهو يذكرهم أيضاً بأنه على التقيض عما يفعلون فإن حكمة أثرت عن الصحابي عمر بن الخطاب تقول بأن على المسلم أن يضع أمر أخيه المؤمن على أحسنه^(٧)

كتب ابن حزم عملاً آخر فقط يمكن إدراجه في باب الأدب، رسالة في فضل الأندلس، وقد حفظتها لنا منتخبات المقرئ التاريخية نفع الطيب^(٨). وكان طوق الحمامة يقدّر تقريباً رغم أنه كان معروفاً للباحثين العرب المسلمين في المشرق والمغرب الإسلاميين خلال فترة العصر الوسيط، وقد قيض له أن يحفظ في نسخة وحيدة^(٩) قام بنسخها وزاقي لامبالي عام ١٧٣٨هـ/١٣٣٨م وقبل إنها مجرد صورة عن الأصل. ومع ذلك، ورغم الحالة التي وصلت إليها، فإنها عمل إبداعي متميز، نافذة مبهجة تجعلنا نطرح على ثقافة المسلمين في إسبانيا، ومدخل إلى عالم تلك الثقافة الحميم. إن إعادة تحقيق هذا العمل غير مرة منذ قام د. ك. بيتروف (D. K. Pétrof) بنشر الطبعة الأولى من النص العربي عام ١٩١٤، وترجمته مرتين إلى الانكليزية وكذلك إلى الألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية والروسية، هي شهادات على الاهتمام عبر العادي لذي آثاره^(١٠).

Ibn Hazm: *Le Collier du pigeon, ou, De l'amour et des amants. Tawq al-h'amāma fī l-ʿulfa wa'l-ullāf*, p. 402 and *The Ring of the Dove. A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 281.

Abū'l-Abbās Ahmad Ibn Muḥammad al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, publiées par R. Dozy [et al.] (Leyde: E. J. Brill, 1855-1861), vol. 2, pp. 109-2.

(٩) بيدن، وارنرمانا (Warneriana) ١٦٦.

(١٠) لقد أصبح بالإمكان استخدام نص طوق الحمامة الناقص بفضل جهود ثلاثة عفتين مختصين صعدوا على النص. Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ahmad Ibn Hazm, *Tawq al-h'amāma*, publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leyde, par D. K. Pétrof, *mémoires de la faculté des lettres de l'université impériale de St. Pétersbourg*, 119 (St. Pétersbourg, Leyde: [Imprimerie Orientale], 1914); *Le Collier du pigeon, ou, De l'amour et des amants. Tawq al-h'amāma fī l-ʿulfa wa'l-ullāf*, and

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، حققه وصوبه ومهرس له حسن كامل الصيرفي؛ دم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، وحل الأقر بفضل عمل سبعة مرشحين. وقد تكامل هذا العمل بفضل اقتراحات مطبوعة وشفوية أيضاً قدمها من حين لآخر باحثون آخرون كنمو يشهدون العثور على حلول لمشكلات في النص. انظر فهرست المترجمين والمقالات المهمة المنشورة التي تقترح فرائض معذلة للمخطوطة.

ثانياً: فتنة طوق الحمامة

إن من يعجب القراء المعاصرين في طوق الحمامة كامن في المقام الأول في لادمية الموضوع، أي الحب. ومع ذلك ينبغي القول إن معظم الأعمام العربية المكتوبة عن الحب في العصر الوسيط هي أقل لفتاً لاهتمام القراء المعاصرين واثارة إعجابهم من كتاب ابن حزم. والجانزية الخاصة التي يمتلكها طوق الحمامة عائدة إلى حقيقة كونه استثناء وحروجا عن التقليد المتبع، فلقد اختار ابن حزم بقصدية ونجد واصحين «كان سائداً في زمنه أن يقدم شواهد على تحليلاته لظاهرة الحب بإيراد نواذر حية عن نفسه وعن رفاقه الأندلسيين ذكراً التفصيل بالأسماء والظروف المحيطة حيث كان ذلك ممكناً. وهذا الاختلاف هو ما جعل الكتاب وثيقة تاريخية واجتماعية. إن حكاياته حية وطبيعية، وهو يستعمل الزخارف التقليدية المستخدمة في انثر العربي بصورة حفيظة نسياً.

ثالثاً: صلته بالتقليد السائد

قبل أن ابن حزم وصديقه ابن شهيد كانا مرهوين بنفسيهما لأنهما فصحا مع محاكاة الساذج المشرقية الشامية والبغدادية التي كان الآخرون عبيداً لها، وأنهما كانا بطمحان إلى تعبير أدبي أكثر انتماء إلى زمسهما والمكان الذي يعيشان فيه، تعبير أكثر مباشرة وأكثر اتصالاً بالأندلس^(١١). ولقد كان المؤلفون الثلاثة الذين سبقوه في كتابة كتب شاملة عن الحب مشرقين اعتمدوا بإسراف على اقتباسات من الشعر والآراء ولتقاليد الماثورة والنواذر المروية والمستقاة من مصادر مختلفة. كان هناك محمد بن داود الظاهري (٢٥٥هـ/٨٦٨م - ٢٩٧هـ/٩١٠م) صاحب كتاب الزهرة، والوشاء (الذي عاش حوالي ٢٤٦هـ/٨٦٠م - ٣٢٥هـ/٩٣٦م) صاحب كتاب الموشى، والخراطي

(١١) محمد إميلير غارثيا غوميز ابن حزم وابن شهيد رائدين في المدرسة الأندلسية الجديدة في الأدب

الذي يحسن مثل هذه الخصائص انظر: Emilio Garcia Gómez, *Poesía árabe andalusí* (Madrid: Instituto Faruk I. de Estudios Islámicos, 1952), pp. 60-65.

وانظر أيضاً مقمته لترجمة الإسبانية: Ibn Hazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, pp. 6-9.

ويظن تشارلز بيللا (Charles Pellat)، على كل حال، من الجائفة القول إن ابن حزم وابن شهيد قد عادا ترويحاً واضحاً في الشعر الأنطلي إذ من وجهة نظره أن آيا منهما لم يكن مجتهداً بالمعنى العملي انظر Charles Pellat, «Ibn Shuhāḍ» in: *The Encyclopedia of Islam*.

ومع ذلك فإن بيللا يتحدث (في مقالته) عن شعرهما. ولا يمكن أن يقال هذا الكلام من ابن حزم كمؤلف حول نظرية الحب أو كعقيد إسلامي، ولربما يكون ابن حزم، كما سنرى، من المجتهدين إلى حد ما في حق الشعر.

(الذي توفي عام ٢٢٧هـ/ ٩٣٨م) صاحب **اعتلال القلوب**^(١٢) وقد جمع ابن داود منتخبات من شعر الحب أضاف إليها تعريفات وأقوالاً في الحب موبها ورتبها في فصول وصع لها عناوين من الحكم والأقوال المأثورة التي تدور حول ظواهر الحب التي وفرت تنظيماً لكل موضوع من الموضوعات. أما الموشاء فقد أعدد استطلاق أشعار وأقوال سائرة وسواد وروايات من مصادر ثرائية عديدة ليسد تعليقاته حول (١) موضوع الحب؛ (٢) كيفية التصرف كشخص ظريف. ولقد ركز الخرائطي على مجموعة من التفاليد والسواد وبعض الأشعار وتوصل إلى كون العاطفة نوعاً من الاعتلال. ليس هؤلاء الكتاب الذين ذكرناهم هم الكتاب الوحيدين بالعربية الذين كتبوا حول الحب، لكنهم كانوا أقرب إلى أن يأخذوا على عاتقهم المهمة التي أخذها ابن حزم على عاتقه. ونحن لا نعلم هل وجه الدقة إلى أي مدى كانت معرفة ابن حزم هؤلاء الكتاب الذين سبقوه، فهو يشير مرة واحدة إلى رأي من آراء ابن داود (ولسوف نشير إلى ذلك في موضع آخر من هذه المقالة). وهناك أيضاً توازيات نصية بين عمل ابن حزم وعمل الموشاء قد يوحي بها نص ابن حزم^(١٣) رغم أنه من الضروري القول إن بعض هذه التوازيات طفيفة جداً، بينما التوازيات الأكثر وضوحاً ذات طبيعة تنتمي إلى أصناف من الحكمة المتعلقة بالحب شائعة وعامة. أما للمعاهيم والأقوال المأثورة فتتردد في أعمال أخرى مكتوبة عن الحب دون أي دليل يشير إلى أن مؤلفيها قد شاهدوا كتاب الموشى أو أنه كانت لديهم نسخة منه. وبعض النظر عن المصادر الوسيطة التي اطلع عليها ابن حزم، فإنه بلا أي شك قد استخدم هذه الذخيرة من المادة التي تدور حول طبيعة الحب إنه يعتمد بوضوح على الحكمة المتراكمة، المقدسة والدينية، من انبثاق الإسلامي وتراثه منذ العصور القديمة، ولكنه يعرض منه ما يعتقد هو نفسه، بالمقل النقدي [الذي عرفه]، أنه صحيح أو ما يرغب في الكشف عن زيفه، كما أن الشعر الذي كتبه وكذلك النوادر التي رواها توضح النقاط التي ينبغي توضيحها. ولو أنه أتبع الطرائق التي اتبعها المؤلفون الذين سبقوه في الكتابة عن الحب ولأدباء الآخرين لما كان أهل الاقتباس من الشعراء المشهورين، ولما أعاد إفراغ المعرفة المتداولة عن العشاق المشهورين في قالب جديد. وفي الحقيقة أنه ما كان ليهمل الشعراء - العشاق العظام من مني حذرة ومن هم في طبقتهم. ومع ذلك فإن هذا هو

(١٢) أبو الطيب محمد بن أحمد بن إسحق الموشى، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥)، ١. *Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Sulaymān ibn Dāwūd al-Muḥashshī, Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower), the first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Tūqān (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952).*

وتعمل لوريس فغيري حالياً على إصدار طبعه من **اعتلال القلوب** للخرائطي مع ترجمة للكتاب ودراسة عنه (١٣) Emilio García Gómez, «Un precedente y una consecuencia del "Collar de la Paloma"», *Al-Andalus*, vol. 16 (1951), pp. 309-323.

ما فعده في الحقيقة كما كتب لصديقه الذي ألف كتاب طوق الحمامة من أجله
«والترمت في كتابي هذا الوقوف عند حدك، والاقتصار على ما رأيت أو صح
عندي نقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين، فسيلهم غير سيلنا، وقد
كثرت الأخبار عنهم، وما منعني أن أنضي مطية سواي، ولا أنحل بحلي
مستعار...»^(١٤).

إلا أنه وبعد هذا التجديد المعش الذي قام به ابن حزم فخالف طرق من
سقوه، من من ألفوا كتباً عن نظرية الحب الدنيوي عادوا غير آبهين إلى التقليد المتبع
في «امتطاء جمال الآخرين» و«التحلي بحلي الآخرين المستعارة»؛ وبكلمات أخرى فإنهم
عادوا إلى الحفاظ على عادات البحث الإسلامي في العصر الوسيط عبر احترامهم
الشديد لعبارة الماضي وثقافته، وحاستهم لجمع أشعار هؤلاء وأحبهم. إن أفضل
مؤلفي الكتب عن موضوع الحب يشدون أن يتركوا بصماتهم الفردية عبر التأويل
الشخصي أو الرأي أو الحجة في المسائل المطروحة للنقاش في الوقت الذي يحرصون
فيه على تقديم كم ونوع كبيرين من المواد المختارة، لدرجة أن بعض المؤلفين ليسوا
سوى جمّاهين لمادة كتبهم.

بين العشرين مؤلفاً وبم المعروفين لنا والذين كتبوا رسائل وكتباً عن حب
الدنيوي بين القرن الثالث للهجرة/التاسع الميلادي والقرن الحادي عشر الهجري/
السابع عشر الميلادي كانت هناك مجموعتان اثنتان. إحدى المجموعتين كانت تحركها
الاهتمامات الأدبية والإنسانية وحتى العلمية رغم أن مؤلفي هذه المجموعة كانوا
يكتبون انطلاقاً من كونهم مسلمين ورحبوا بآفيا. هؤلاء الكتاب في موضوع الحب
احتفلوا بالكنز الأدبي الكلاسيكي من الحكمة والشعر والحكايات والنوادر الخاصة
بالحب المنقولة عن الأسلاف. أما المجموعة الثانية من المؤلفين، التي يمثلها أصديق
ثميل ابن الجوزي وابن القيم الجوزية، فقد كان يفودها الاهتمام بالأسئلة الدينية
والأخلاقية التي تتضمنها علاقات الحب^(١٥). ويمثل ابن حزم مثلاً استثنائياً للمؤلفين

Ibn Hazm: *Le Collier du pigeon, ou, De l'amour et des amants. Tawq al-h'amama* (١٤)
ft'l-ulfa wa'l-ullaf, p. 6 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab
Love*, p. 18

(١٥) Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre* (New York: New York
University Press, 1971, London: London University Press, 1972).

كما أن جرير بن يدرس في أحد كتبه النظرية الحببية المتأخرة في الحب وبالتفصيل تطور التفكير الديني
المصادر حول حب لدى ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم ومرعي بن يوسف. انظر Joseph Normant
Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam, Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany,
- NY: State University of New York Press, 1979).

في هذا الحقل. ويمكن القول إن كتابه يزواج بين مظاهر مختلفة من المجموعتين المذكورتين، وطوق الحماسة، باستثناء الفصلين الأخيرين عن كبح الشهوات أو العفة ووصاعة الخطيئة، هو عمل أدبي. إن تعليقاته على المظاهر المتنوعة بعلم الأخلاق وبالأخلاق نفسها هي جزء عصوي من نظرية الحب حيث يكون السبل شيئاً ضرورياً وأساسياً. أما في الفصلين الأخيرين فإن ابن حزم يركز بصورة تامة على الصراع الأخلاقي رغم أن الشعر والنوادر تظل من بين أدواته الأكثر فاعلية وتأثيراً في هذين الفصلين.

إن المراجعات العامة للجميع يعمل على تعديله النظام الرمزي الأخلاقي الإسلامي، لكن من بين مصادر الأفكار المتعلقة بالحب يلعب المثال العذري للحب الدنيوي العفيف دوراً هاماً. يقول ابن حزم إنه لن يعيد ذكر قصص الأعراب - في إشارة بالطبع إلى حكايات الحب العذري الذي لم يتحقق بالإشباع مثل قصص جميل وبثينة، والمجنون وغيره لأن قصصهم غريبة عليه وعلى معاصريه، لكن مثال الحب العذري والإخلاص الذي يكتنه المحب لخصيه حتى الموت مقيم هناك في عمله: إن الإخلاص أو الولاء هما الأساس الذي تستند إليه أخلاقيات الحب لديه وتقوم عليه حياته الشخصية وكذلك العفة. إن الفصل الذي كتبه عن «الموت» هو في الحقيقة عن الحب - الموت، عن مصير العديد من العشاق العذريين، كما أن حياة ضحاياه لم تكن تختلف كثيراً عن حياة مجنون لبل وأمثاله من [العشاق].

في تربيته لموضوعه لم يستطع ابن حزم نفسه أن ينفك من هذا التقليد رغم اعتماده على شعره هو وعلى قصصه للتمثيل على ما يريد إثباته من نظرات. إن البنية الشكلية لطوق الحماسة تلتزم بوجهة معينة، ونعمل على تحرير هذا الوجهة. يبدأ الكتاب بمناقشة التعريفات والطبيعة الجوهرية للحب وأعراضه وأسبابه، وماهيات لعشق، متنوعة بأحوال الحب ثم بتحليل مراحله، بمغامراته ونكباته، حيث يعمل المؤلف على التمثيل على كل ذلك بإيراد حالات دراسية مصغرة لتوضيح ذلك (نوادير ونقص). ويمكننا أن نرى هذا الشكل من أشكال الكتابة ونميره بصورة أقل أو أكثر في الأعمال المكتوبة عن الحب في القرون التي تلت^(١٦).

لقد قارن أحد الباحثين بحماس شديد بين كتاب الزهرة لابن داود (الملي) بالتكليف الشديد والحدائق السرية الطابع وطوق الحماسة لابن حزم «الشديد الطبيعية

= وهناك دراسة مستفيضة عن ابن الجوزي في Stefan Leder: *Ibn al-Gauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionsdiskurs in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre, Beirut: Texte und Studien, Bd. 32 (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1984).*

Giffen, *Ibid.*, pp. 53-96.

(١٦)

والإنساني الطامع والمباشر والدافئ»^(١٧). إن الانطباعات التي قادت إلى هذا التقييم لذي هو في صالح ابن داود قد تكون نابعة بصورة جزئية من الطبيعة المختلفة لكلا «جهدين» أدبيين، رغم أن الطبعين المختلفين قد تشكلتا، وبصورة لا مهرب منها، من الشخصيتين، لمحتلتيين لكلا المؤلفين. إن كتاب الزهرة هو بصورة أساسية مختبرات شعرية تبرق أحياناً فتورد بعضاً من أشعار المؤلف نفسه التي يضعها [ابن داود] تحت إشارات مثل (بعض أهل هذا العصر)، أما طوق الحمامة فهو رسالة تتضمن أشعار المؤلف التي تقوم بكل فخر بدور حاسم في كل موضع ترد فيه، رغم أن هذه الأشعار ليست الأبرر في هذا الكتاب (فقر ابن حزم يأخذ هذا الدور)، ودورها فقط هو العمل على توضيح القصيدة. وعلى كل حال فهناك العديد من وجوه الشبه بين العاملين في الجوهر النفسي الذي يحكمهما، وفي مقارنتيهما لحالات الحب التي يبحثانها ووجوه هذه المقاربة.

إنهما مرتبطان بصورة خاصة بـ «روح النبالة والعتوة» التي يشتركان فيها، كما أن الموضوعات الرئيسية في كتاب الزهرة وكذلك في طوق الحمامة تعالج مظاهر من الحب مثل الحب برصفه توفاً غير متحقق وأفكاراً متصلة بذلك عن «لهون والوفاء للمحبوب والغفران والصبر وكتمان السر وسلوك العفة بين العشاق». ويظهر الذي يجمع كتاب الزهرة يبدو محتشداً بالخبرن الرقيق هو أنه يركز على هذا التوفيق غير المتحقق بجميع مظاهره حيث يعتمد الكتاب جميع الموضوعات والظلال الفرقية لتجربة العاشق التي نعتز عليها في التراث الشعري العربي إلى زمن ابن داود نفسه. لكن ابن حزم، بروحه الأكثر إشراقاً وقدرته على العثور على هذه الموضوعات في لحم الواقع الحي لحياته الشخصية وفيما حوله ويوصفه لها في نثره الحي يضيء على طوق الحمامة جواً مختلفاً تماماً. ومع ذلك فإن «روح الحب الرفيع» هي التي تحكم الوضع كله، وليس من قبيل المصادفة بالتأكيد أن تكون الأشعار الوحيدة التي تجد طريقها إلى الكتاب، فيما عدا شعر المؤلف نفسه، هي خمسة أبيات من شعر العباس بن الأحنف (توفي عام ١٩٠هـ/٨٠٦م) وهو شاعر عباسي عرف بأنه يمتلك الروح نفسها وتترلق هذه الأبيات إلى الكتاب بوصفها قصيدة عُتيت بمراقة العود في ظهيرة لا تنسى في قصر العائلة في روض الراهرة من قبل جارية فاتنة مراوغة استطاعت ولدة ستين كاملتين أن تأسر قلب ابن حزم في سني مراهقته^(١٨).

في نمط «حب الرفيع النبيل» قد تغلب الرغبة غير المتحققة العاشق ويصبح

García Gómez, «Un precedente y una consecuencia del "Collar de la Paloma"», p. 312 (١٧)

Ibn Hazzam: *Le Collier du pigeon, ou, De l'amour et des amants. Tamq al-h'amāma* (١٨)

ft'l-ufā wa'l-ullāf, pp. 282-290 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, pp. 208-214.

العشق والهوى اعتلالاً فِعْلياً وفي النهاية علة قاتلة. إن ظاهرة الحب - الموت هي من أكثر الطواهر إثارة للشعيرية والحيرة ومدعاة للتأمل، ولكنها في الوقت نفسه من الظواهر التي سحرت أكثر الكتاب الذين كتبوا في نظرية الحب بدرجة أو أخرى. ومن ضمن هؤلاء الذين جاؤوا بعد ابن حزم جعفر بن أحمد السراج (توفي عام ٥٠٠هـ/١١٠٦م) الذي جمع مادة كثيرة عن الموضوع، والمعلطي بن قليج (توفي عام ٧٦٢هـ/١٣٦٢م) الذي هالج الموضوع بصورة حصرية^(١٩). أما كتاب الزهرة فإنه يقرب موضوع الحب - الموت باختصار في بداية الفصل الثامن تحت عنوان «ضرورة أن يكون لشخص الظريف عفيفاً». ويقتبس المؤلف حديثاً يزعم أن النبي قاله، بإيراد إسناده، يقول فيه النبي إن من عشق فعف (وبعض الروايات تصيغ «الخصام» على السرا) فمات فهو شهيد. ويقال إن ابن داود نفسه، وكما لو أنه يريد أن يصادق على صحة كتابه مصادقة واقعية، قد مات من العشق في سن الثانية والثلاثين بعد أن دمرته العفة والحب الذي لا يبادل بالحب من قبل المحبوب الذي كان صيداً لانياً بفدائياً. وتبعاً للخبر المنقول عن هذه الحادثة فإنه بعيد رواية الحديث نفسه وهو على فراش الموت^(٢٠). أما ابن حزم فهو يقتبس هذا الحديث في بداية الفصل لوارد في كتابه

(١٩) أبو محمد جعفر بن أحمد السراج، مصارع العشاق، تحقيق كرم البستاني، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٨)، وحلاء الدين أبو عبد الله المعلطي، التوضيح للبين في من استشهد من المحبين، تحقيق أ. سبهر، مج ١ (شتوتغارت، ١٩٣٦). أما المجلد الثاني فلم يطبع أبداً.

(٢٠) السراج، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣ - ١٤، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ١٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٦)، ج ٥، ص ٢٦٢ لكن هذا الحديث لا ينشئ قرون بلجميع بوصفه حديثاً صحيحاً مع أنه في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي يرد بإسناد عشر سلاسل من الرواة مع بعض التعبيرات الطعنة في النص. إن المؤلفين الحسينيين ابن الجوزي وابن القيم الجوزية يجادلان في كون هذا الحديث منحولاً. انظر: أبو المرح عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، فم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد؛ مراجعة محمد المرالي (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢)، ص ٣٢٦ - ٣٢٩، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تصحيح أحمد عبيد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٦)، ص ١٨٠ - ١٨٢. انظر أيضاً:

Louisa Anna Giffen, «Martyrs of Love» in: Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs The Development of the Genre*, pp. 99-115 and table no. (2), p. 149.

الذي يتبع إسناده الحديث.

وإلا حظ إغناز غولدتسبير في Ignaz Goldzher, *Die Zährten* (Hildesheim: Olms, 1967), reprint of the edition of (Leipzig: Reptografischer Nachdruck der Ausg., 1884), pp. 29-30.

أب والد محمد بن داود، مؤسس المدرسة الظاهرية في العفة، هو صاحب الفصل في انتشار الحديث البوي الذي يدور حول شهداء العشق وأنه لم يكن من الوثوق في شؤون علم الحديث لكن وهل كل حال فمن بين الأسانيد العشرة التي يذكرها ابن الجوزي هناك سلسلة واحدة من الرواة يذكر اسم حارود فيها، ولد، من هناك آخرين أيضاً كانوا معنيين بانتشار فكرة أن ضحايا الحب العفيف سيحتلون مكانهم في الجنة

Giffen, *Ibid.*, table no. (2), p. 149.

انظر

نحت عنوان «باب الموت» دون إسناد للحديث وحتى دون إسناد الكلام لأي شخص مطلقاً عليه اسم «الأثر»، وهو تعبير قد يعني أن الكلام قاله النبي أو أحد صحابته. إنه لا يذكر، لأي سبب كان، الخبر الخاص بالظروف التي أحاطت بموت سلعه الظاهري.

إنه يذكر شيئاً عن مؤلف الزهرة مرة واحدة رغم أنه يفسره تفسيراً خاطئاً إلى حد ما في قوله

«وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجراه النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، وبجوارتها في هيئة تركيبها»^(٢١).

ومهما كان التأويل الدقيق الذي يمكن المرء أن يضعه للنص العربي^(٢٢)، فإنه لمن الواضح تماماً أن ابن حزم يريد أن يسجل نقطة ضد أشهر أسلافه من الباحثين، أي الكاتب الوحيد في نظرية الحب الذي اختار أن يذكره. إن ابن داود في الحقيقة قد ذكر هذه النظرية إلى جانب نظريات أخرى قائلاً: «يزعم بعض الفلاسفة أو الذين يزعمون بأنهم فلاسفة [بعض المتكلمين]... مشيراً إلى الفكرة القائلة إن أرواح من يقعون في الحب هي نصفا كرة سماوية قسمها الخالق نصفين قبل أن يجمعها إلى جسميهما، وهذه إعادة لحديث أرسنوجانيس في محاورات أفلاطون»^(٢٣).

(٢١) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص ١٤ ترجمتي

(٢٢) ب ترجمته أربري تعطي الانطباع بأن ابن داود قد اعتنق هذه النظرية انظر

Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 23.

Ibn Hazm, *A Book Concerning the* انظر 'أما ترجمة نيكل لانكليزية فهي تحمل انطباعاً غريباً مشابهاً. انظر' *Rudā Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, p. 7

بينما يقول ابن حزم في كتابه. «لا على ما حكاه محمد بن داود... عن بعض أهل الفلسفة الأرواح أكر مقسومة... وهو يعني كما يبدو أن مؤلف كتاب الزهرة قد مر على المعلومة مرور الكرام والترجستان الألمانية والفرنسية لهذا المقطع من الكتاب تأخذان بهذا المعنى. Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm: *Halbband der Taube über die Liebe und die Liebenden*, aus dem arabischen übersetzt von Max Weiswiler (Leiden: E. J. Brill, 1944), p. 19, and *Le Collier du pigeon, ou, De l'amour et des amants* *Tawq al-hamān fi'l-ufā wa'l-ulaḥ*, p. 15.

ومهما كان النص الذي تزده ترجمته نص ابن حزم فإن ابن حزم يعطي انطباعاً غير صحيح بأن ابن داود يمتنع الكلام بروي عنه بوصفه النظرية التي تشرح أسباب وقوع شخص ما في حب شخص آخر بالذات

(٢٣) Ibn Dāwūd al-Iṣṣāhānī, *Kitāb al-Zahrā* (*The Book of the Flower*), p. 15.

وقارن بمحاورات أفلاطون. النصان الإغريقي والإنكليزي للمحاورات موجودان في W. M. Lamb, tr., *Plato: Lysis, Symposium, Gorgias*, Loeb Classical Library, no. 166 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), pp. 133-145.

هناك أيضاً للعديد من النقاط الأخرى التي يعكس فيها ابن حزم الآراء والمذاهب السابقة التي أثارها حول الحب كتاب عرب مسلمون آخرون عبر لعصور ورغم أنه ليس ممكناً الربط بين الموضوعات التي ناقشها ابن حزم بمناقشات شبيهة أو مناقضة وردت في الكتب العشرين ونيف التي تناولت الموضوع نفسه على مدار تسعة قرون على الأقل من قبل مؤلفين آخرين فإن هناك أمثلة إضافية قليلة نستطيع من خلالها أن نعطي انطباعاً بأن طوق الحماسة كان جزءاً من تراث عميد فيما يتعلق بالموضوعات المثيرة، وكذلك فيما يتعلق بالخطبة العامة كما لاحظنا من قبل. وهناك على سبيل المثال موضوع آخر من موضوعات الخلاف وهو المسألة المتعقبة بكون الألفة تورث الاستخفاف، كما يقول المثل الانكليزي. «ومن الناس من يقول: إن دوام الوصل يؤدي بالحب. وهذا عجيب من القول. إنما ذلك لأهل المنزل، بل كلما زاد وصلاً زاد اتصالاً»^(٢٤). ونظريته بهذا الخصوص تطبق على مسألة متصلة بالمسألة السابقة: فهل يصمد الحب، أو العاطفة، للزواج؟ إن النوادر التي يوردها ابن حزم في باب «الوصل» في كتابه لا تدور فقط حول اللقاءات السرية بين العشاق بل حول لقاءات عشق بين أزواج شرعيين. وليس هناك في الدنيا من حالة تساري في النعيم، حسب ابن حزم، حل وصل المحبين، إذا قدر لعشقهما التكافؤ أن يدوم، وأتاح لله لهما أن يشمتا بالعيش ممأ سنين عديدة في سلام ووثاق.

بالمزج نفسه يورد ابن حزم فيما بعد نادرة عن زياد بن أبي سفيان، ولي البصرة في زمن الخليفة الأموي معاوية الأول، الذي روي عنه أنه قال لجلسائه: «من أنعم الناس عيشة؟» فظنوا أن الجواب هو: أمير المؤمنين، فذكرهم ابن أبيه بما يلقاه أمير المؤمنين من قريش. فجأروا بالقول إنه هو، لكنه ذكرهم بما يلقاه من الخوارج والثغور. فقالوا: «من أيها الأمير؟» فقال: «رجل مسلم له زوجة مسلمة، لهما كفاف من العيش، قد رضيت به ورضي بها، لا يعرفنا ولا نعرفه»^(٢٥).

كان الدور الأساسي الذي تلعبه العيان في الوقوع في الحب وبصورة طبيعية مريضاً أساسياً من موضوعات التحليل عبر تاريخ الكتابة عن العشق. ولقد كرس ابن داود، سلف ابن حزم، الفصل الأول من كتاب الزهرة لهذه الموضوعات، ولقد جمع حولها شعراً لعدد من الشعراء، وعدداً من النوادر القصيرة وشذرات من الحكمة وتحليلاً للنفس البشرية مضمناً ذلك شرحاً لأسباب العاطفة كما وردت لدى أفلاطون وعاليوس وبطلميوس.

(٢٤) ابن حزم، طرق الحماسة في الألفه والألاف، ص ١٥٨، و Ibn Hazm The Ring of the Dove, A Treatise on the Art and Practice of Arab Love, p. 223.

(٢٥) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ١٦٢. أما إحداه المصياغة وترجمة الاقتباسات فهم لي انظر
Ibn Hazm, Ibid., p. 125.

أما في القرن الذي تلا زمن ابن حزم وكذلك بعد ثلاثة قرون من زمنه فإن لمقيهي الحسنيين الكبيرين اللذين كتبوا عن نظرية الحب، وهما ابن الجوري وابن القيم، وصفاً على التوالي قيوداً ضابطة على العيون وتمثل هذه القيود الحجر الأساس لاستراتيجيتهما لتجنب الوقوع في الحب، وبالتالي تجنب ارتكاب الخطيئة، موردين حججهما وتحليلاتهما مدعومة بأحاديث مروية عن الرسول وأصحابه، متوسلين أيضاً بشهادة الشعراء المشهورين والمواد المعروفة عن أسباب العاطفة والآثار الناشئة عنها. إن عشرة فصول من كتاب ابن الجوري ذم الهوى وأربعة فصول من كتاب ابن القيم الجوزية وروضة المحبين مكرسة بصورة خاصة للدور العيون، واستحدثها المسموح به في الشرع، وعواقب النظر إلى ما لا يجوز النظر إليه.

ولقد عالج ابن حرم الدور الذي تلعبه العيون بطريقته الخاصة. وعن الرغم من أنه لم يكن أقل اقتناعاً من الكاتبين الآخرين بعرضه المرء لارتكاب الخطيئة أو المعاناة الشخصية التي قد تنشأ عن استيقاظ العاطفة، فإن مقارنته العامة للموضوع تتمثل في استعراض أجمال الكامن في فتنة الحب وضرورة تجنب ارتكاب الخطيئة، إنه يذكر موضوع الحب من أول نظرة لكنه يتشكك في عمق مثل هذا الحب كما يتشكك في ثبات صوته. إننا نرى على الدوام في قصصه التي يوردها أن العيون تدعب دوراً في إيقاظ العوطف القوية لكنه لا يشغل نفسه بالتحري الأكاديمي عن الآلية التي تقوم في أساس الدور الذي تلعبه العيون. وهو يكتب أيضاً وبالتفصيل عن استخدام العيون في رسائل، شاربات ومزمية إلى الممشوق. وعلى كل حال فإنه في الفصل قبل الأخير من كتابه يعالج بصورة مباشرة المظهر الإشكالي الذي تمثله العيون بالنسبة للشخص المؤمن. يقرده هذا للاقتباس من الحديث ومن النص القرآني (سورة السور، الآية ٣٠) فيما يتعلق بالحض على غض البصر^(٢٦)، لكن إشارته إلى الحاجة إلى غض البصر هي جزء أساسي لا يشجزأ من مناقشته للإغواء الذي قد يتعرض له المرء واستعداداته لمقارفة الخطيئة إذا وقع في الحب، حب للمعابر في الجنس أو المماثل له.

إن ما جعل ابن حرم مختلفاً، ثانية، عن المؤلفين الآخرين في نظرية الحب هو استخدامه للقصص المؤثرة المثيرة للمشاعر حول حالات من الإغواء بارتكاب الخطايا الجنسية والتي يرويها بصورة مقنعة بالحبيوية لكن باقتصاد واضح في اللغة (بما في ذلك بعض الحالات القليلة التي نجا هو فيها من الوقوع في الخطيئة) بالنسبة للقارئ الحديث على الأقل يخلق طوق الحماسة انطباعاً أكثر عمقاً في العقل والروح من تلك الدراسات المطولة الأكثر تفصيلاً حول مبدأ غض البصر الذي يعثر عليه في أعمال الفقهاء الخابطة الذين يحشدون في كتبهم عدداً أكبر من الأحاديث والمواد

Ibn Hazm, Ibid., p. 234.

(٢٦) ابن حرم، المصدر نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٥، و

المسوبة إلى الأزمنة العابرة إلى جانب سوقهم الحجج العلمية.

لقد أثر ابن حرم في الحقيقة في ابن القيم الحوزية نفسه وترك لديه انطباعاً عميقاً كافياً لحسن الأخير يقتبس منه ثلاث مرات ليدعم حجته، ورغم ذلك فقد انتقده أربع مرات راصماً، دون وجه حق، أن ابن حزم قال بعدم حرمة الموسيقى وأباح النظر إلى النساء الأجسيات، وأنه أخطأ في نظريته التي تقول بأن وحدة العناصر أو تشابهها في أرواح أولئك الذين يقومون في حب بعضهم بعضاً مركوزة فيهم قبل أن يولدوا^(٢٧).

رابعاً: الشعر في «طوق الحمامة»

لكي يوسع حدود الموضوعات التي يناقشها ويذهبها يوفر ابن حرم اقتباسات من شعره تتكرر في الكتاب على نحو متواصل. ويعمل من نسخ طوق الحمامة على تغيير المشهد وتحسينه عندما يقوم بتقديم خلاصة للعمل الأصلي أو موجز عنه حادفاً عن الأعباء بعض شعر ابن حرم، ولربما لا يكون هذا الأمر سيئاً إذا كان ارتقي أن شعر ابن حرم لم يكن من أفضل الشعر^(٢٨). صحيح أن شعر ابن حرم، إذا قورن بالأعمال الكلاسيكية المأخوذة بعين الاعتبار في الشعر العربي، قد يبدو أقل زخرفة وأكثر اتساعاً بلشيرة، لكن نثره التي نفصدها هي من النوع الإيجابي، أي أنها «تشبه النثر»^(٢٩) [وتتسم لعلها]، وهو الأمر الذي يوفر مفتاحاً لمقاصده. إنه يجاهد عادة نكي بعبارة عن بعض الأفكار بوضوح وترباط شبيهين بما قد يكون فعله في النثر.

(٢٧) ابن القيم الجوزية، ووضحة المحبين ونزهة المشتاقين، ص ٧٣ - ٧٥، ٨٦، ١١٧، ١٣٠. ١٣١، ١٤٣، ١٧٣ و ٢٨٩ - ٢٩٠. وليس واضحاً بالسبب إلى ما ظن ابن القيم الجوزية أن ابن حرم قد أباح النظر إلى النساء الأجسيات، وتلقي هذه المسألة بظلالها على مضامين الكتب التي تدور حول نظرية الحب. النظر، Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, pp. 127-132.

(٢٨) رأي آبري (Ibn Hazm, *Ibid.*, introduction, p. 13). هو امتناع سي بوضوح عن توقيع اسم النسخ وكلماته التي أرددها في نهاية المخطوطة لكن لياً من آبري أو فايربيلر م يورد ترجمته لـ كته النسخ يقول النسخ «كملت الرسالة المعروفة بطوق الحمامة لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حرم رضي الله عنه بعد [حذف] أكثر أشعارها وإعلاء الميود منها تحسناً لها وإظهاراً لحاسنها وتصغيراً لخصمها وتسهيلاً لوجدان القاري العربية من لغتها». مأخوذة من أبو محمد علي بن أحمد بن حرم، طوق الحمامة هي الأكمة والآلاف، تحفص إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ٣١٠ بمعرض نيكول (Ibn Hazm. *A Book Containing the Riddle Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, p. 221 and note).

أن الكلمة المعروفة هي «اختصار» كما يقترح بيرتشر الشيء نفسه. Ibn Hazm, *Le Collier du pigeon*, ou, *De l'amour et des amants. T'annq al-h'ammama fi'l-salwa wa'l-idlaf*, p. 409, note (164).

«Prosaic» in *American Heritage Dictionary*, 2nd college ed. (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1986).

في معظم الشعر العربي الذي أطراه نقاد العصر الوسيط [العرب] عملت كثافة الصور والألعاب اللفظية والتركيز على كمال البيت الشعري، أكثر من التركيز على تدفق المعركة بما يفيض [عن طول البيت الشعري]، على الحد من الوصوح والتواصل. يبدو أن حرم وكأنه يؤثر أن يعطي الصدارة لمادة أفكاره ومشاعره، سيما يختار لهذه الأفكار والمشاعر ما كان يتسم من اللغة بالجمال والعناية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً رغم إعطائه الأولوية لهدفه الأول ووجود قيود الوزن والقافية. ولكي يحسن المرء بمثل هذا الاختلاف عليه أن يضع عمله فقط إلى جانب أعمال الشعراء العرب الإسبان من معاصريه مثل ابن شهيد وابن زيدون^(٣٠) إن الأفكار الحقيقية تعبر من أبياته الشعرية سيما تبدو أشعار الشعراء الذين يحظون بمكانة شعرية رفيعة مفرنة بشعره مثل الأحاجي رغم كونها مكسوة بطبقات من الاستعارات الذهبية، الوضوء التي يشي عليها (في الشعر العربي). إن العاطفة قد لا تومض وتتلألأ مثل الفاضلهم لكن معانيه تشع على الدوام. وهذا الميل الخاص في شعره هو ما مكّنه إلى حد بعيد من ملاءمة نشره الذي استخدمه في شرح نظرية الحب مع أشعار ناسبت بإحكام النقطة التي يدور النقاش حولها.

بعض هذه الأشعار لا ينسى حقاً، حتى إن أبياته الأقل نجاحاً هي أكثر جاذبية من حيث لفكر والإدراك الشعري من كثير من الأشعار المروية في كتب الأدب والسيرة والدراسات الدينية في التراث العربي في العصر الوسيط، وهي أشعار تتجلى فضيلتها الأساسية في كونها ترجع بالورن، وبصورة عملة، صدى شذرة من فكرة سابقة عليها.

إن المرء لا يسأل عادة إلى أية مدرسة من مدارس الفقه ينتسب أشاعر عندما يتعمق الأمر بفحص مقارنته للأدب. لكن هذا الأمر قد يبدو مناسباً ووثيق الصلة بالموضوع عندما يتعلق الأمر بابن حزم، إذ إن هناك أسباباً وجيهة ليقول بأنه عندما كتب طوق الحمامة كان قد تبنى المذهب الظاهري الذي حدد شخصية عمله كعالم أو أنه كان قريباً من أن يفعل ذلك. لقد تعرض ابن حزم في إطار المدرسة المالكية في الفقه التي كانت سائدة في إسبانيا الإسلامية ثم إنه تبنى المذهب الشافعي^(٣١) لفترة من

(٣٠) قارن ذلك بمختارات من ابن شهيد وابن حزم وابن زيدون كما يوردها مورو في

James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), pp. 160-176.

(٣١) لقد تحول ابن حزم إلى المذهب الشافعي في وقت ما خلال فترة استبداد الحكم العامري - وهو

لا يستطيع المرء تحديده بدقة - وقد تبني المذهب الظاهري قبل عام ١٠٢٧ حسب ما جاء في

Abū Muhammad 'Alī Ibn Ahmad Ibn Hazzam, *Abenhazzam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, edited and translated by Miguel Asín Palacios, 5 vols. (Madrid: Ediciones Turner 1984), reprint of the edition of (Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932), vol. 1, pp. 130 and 136.

الوقت قبل أن يمر بفترة تحول شاملة نحو الظاهرية، وهي وجهة نظر كان لها اتصال جارف بكل مظهر من مظاهر حياته وفكره. ولقد كانت المقاربة الظاهرية الأساسية هي «شتدق الظاهرة» الفقهية من النص الحرفي [الظاهر] للقرآن والسنة دون استخدام أية وسائل تأويلية أو فتاوى وهو ما كانت تفعله المدارس الفقهية الأخرى. ولقد طبق ابن حزم ذلك على مسعاه كله. إن تبحرته في أواخر سني مراهقته وفي العشرينيات من عمره، وسط أعلى مستوى من مستويات السلطة السياسية ووسط المكائد والمؤامرات، قد جعلته متشككاً معارصاً وحريناً فيما يتعلق بقدرة الإنسان على فعل الخير والدفاع عن الحق. إن رده على الشر والفساد العميقين اللذين لا قاما هو الإيمان بأنه لا ملجأ من ذلك إلا الله، الذي هو الحق. لقد جاهد ابن حزم لمعرفة ظهيرة اللغة والحقيقة، ميل الإنسان في تحديث عن نفسه أو دفاعاً عنها إلى استخدام الدعة بصورة اعتباطية محرفاً اللغة ليتمكن من المراءاة والخداع. وقد احترم اللغة بوصفها كذلك، وآمن بأن قواعدها تهدف من حيث المبدأ إلى إتاحة الفرصة للتواصل الصحيح والدقيق. وعلى كل حال فإن الصداقة الحقة وحدها هي ما قد يوفر شروط الحقيقة والصدق في التواصل [الإنساني] (٣٢).

قد يكون من الأهمية أن هذه الأفكار قد وردت في طوق الحمامة. وفي نثر نقد لشعر العربي عادة ما شدد على أن أعذب الشعر العربي هو أكذبه، وهو منظور يبدو غير ملائم لابن حزم. وهو يكشف في ملاحظة يوردها في باب «الفتن» عن حساسيته لهذه مسألة الحقيقة والصدق في اللغة:

«ولشعراء من من الفتن أرادوا فيه إظهار غرضهم وإيالة اقتدارهم عن المعاني انغماضة والمرامي البعيدة، وكل قال على قدر قوة طبعه، إلا أنه تحكم باللسان وتشدق في الكلام واستعمل بالبيان، وهو غير صحيح في الأصل» (٣٣).

(٣٢) في ما يتعلق بمشاعرات ابن حزم حول العلاقة بين اللغة والحقيقة، واستخدامه لقواعد المذهب الظاهري وكيف انتهى إلى وجهات نظره الأساسية، انظر: Arnaldez, «Ibn Hazm».

(٣٣) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، ص ٢٦٠، ترجمتي، و Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 194.

يورد أرنالديز هذا الاقتباس كمثال على قدرات ابن حزم كعالم بالنفس والأخلاق رغم أنه يترجم النص بصورة مختلفة عن ترجمتي التي أوردتها هنا. وأنا لا أوافق على ترجمة «إظهار غرضهم» بـ «إظهار العاطفة التي لمكتهم»، واقترح ترجمتها بـ «إظهار» (أو عرض) مرادهم وأغراضهم لأن ذلك يوفر المعنى الأقرب وتواتراً معرباً قريباً في الجملة. وأرنالديز نفسه يقول في موضع آخر من مقالته إن ابن حزم يستخدم كلمة «إظهار» ليعني بها العرض أو التعبير غير الصادقين وهو يفهم من كلمة «طبعه» أنها «الطبيعة»، بينما أنفسهم على أنها تعني «استعماله» (أو استعمالهم) الطبيعي أو موهبه لأننا نتكلم في هذا السياق عن الشعراء الذين يتعارف على كونهم يعملون على إظهار موهبتهم (الطبع) أو مهارتهم لفتنة (الصنعة) انظر Arnaldez, *Ibid*.

على كل حال فإنه ليس جاداً تماماً هنا بقوله إنه لا يمتلك روح ظرف ودعابة بما يتعلق بموضوع الحقيقة إذ إنه يتبجح بكونه استطاع أن يبرز جميع الشعراء، الدين تبارى معهم في الإفراط العاطفي في موضوع السلو بعد هجر الحبيب فلقده عبروا، بصور مبالغ بها، عن قنوعهم بحقيقة كونهم يجتمعون مع الحبيب في ظل لسموات نفسها ويعيشون على الأرض نفسها ويحيطهم الليل والنهار كذلك. أما ابن حزم فإنه يسب إلى نفسه أكثر الأفكار إبداعاً في الخيال عندما يقول شعراً إنه قنع بهده عن محبته لأنها يجتمعان معاً في علم الله والزمان^(٣٤).

خامساً: خطة «طوق الحمامة»

يبدى ابن حزم في ترتيبه لـ طوق الحمامة الحماسة نفسها التي أبدى لها لنظام العقلاني وبسوغ حد الكمال الذي عرف عنه فيما بعد في أعماله التالية في الفقه وعلم التوحيد وعلم البدع لقد قسم طوق الحمامة إلى ثلاثين باباً تتابع في تسلسل منطقي وتناسق [وضح]. ويمكن عامة وصف العمل كله بأنه يغطي جوهر الحب وطبيعته، والمسببات الممكنة له، وأعراضه، والطواهر المصاحبة، ومراحل والتائج الناشئة عنه، حيث يعمل [ابن حزم] على التمثيل في مناقشته لكل نقطة من النقاط بتقديم وصف موجز لحالات ممثلة للعشاق وعلاقات العشاق. ولقد وفر في مرحلة متأخرة من حياته، أي في المرحلة التي كتب فيها كتابه عن علم الأخلاق، تعريفات للعشق وأسماء لمراحل العشق المتقدمة رغم أنه لا يظهر أنه استخدم هذه التعبيرات في طوق الحمامة بنوع من الجهد المركز للتمييز بين هذه المراحل^(٣٥).

تالياً لمقدمة المؤلف، يبدأ الكتاب بباب بعنوان (١) «كلام في ماهية الحب» يتحدث فيه المؤلف عن خطة الكتاب وعرض للنظريات التي تناول طبيعة الحب، يلي ذلك (٢) باب «علامات الحب». وحمة أبواب هن «الوقوع في الحب» (٣ - ٧) يخلل فيها أشكالاً مختلفة لبدائيات الحب. أول هذه الأشكال هو الأكثر غرابة والأقل احتمال وقوع وهو أن المرء قد يقع في الحب إذ يرى المحبوب في منامه. والأكثر قابلية للحدوث هو الوقوع في حب المعشوق بمجرد أن يوصف له المعشوق. والأكثر قابلية للتصديق هو أن يحب المرء من النظرة الأولى، وأن يحب المرء مع المطاولة، وأن يحب

Don Harns, Ibid., p. 194.

(٣٤) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٢٦٠، و

(٣٥) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ترجمته إلى العربية من يدى توميش،

مجموعة الروائع الإنسانية - الأوتسكو، السلسلة العربية (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦١)،

القرات ١٥٥ - ١٥٨ وهناك مواء أخرى ينظيها الكتاب تتصل بالحب كما سنرى من استعراض فهرس

الموضوعات المفيد الذي وضعته للترجمة، ص ١٤٥ - ١٦٣.

لمره المعشوق لصفة يستحسنها ولا يستطيع بعدها أن يحب شخصاً آخر لا تتوفر فيه تلك لصفة التي كان يجدها في حبه الأول.

وإذ يقع العاشق في حب المعشوق فإن عليه أن يقوم بطلب وصل المعشوق وهناك ثلاث طرق لطلب الوصل هي موضوع الأبواب الثلاثة التالية: (٨) باب «التمريض بالقول» (٩) باب «الإشارة بالعين» و(١٠) باب «المراسلة» أما إرسال الرسل فيستغرق المناقشة التالية، (١١) باب «السفير». إن العاشقين قد أصبحا الآن مدركين تماماً لعواطفهما تجاه بعضهما البعض، لكن أينمي أن يعلم الآخرون؟ يناقش ابن حزم محاسن طي السر بالمقارنة مع إداعة عواطف المرء على الملأ (١٢) باب «اطي السر» و(١٣) باب «إداعة [السر]».

وإذ تتطور علاقة الحب، على افتراض أن المعشوق قد تقبل اهتمام العاشق، فهل يحسن بالمعشوق أن يحقق دائماً رغبات العاشق أم أن الحب يدوم أكثر بوجود نوع من الصدد، الحقيقي أو المزعوم، من جانب المعشوق؟ وتأتي بقية أبواب الكتاب على الصورة التالية: (١٤) باب «الطاعة» و(١٥) باب «المخالفة» من قبل المعشوق. لكن ما الذي يحدث لعلاقة العشق عندما يلاقي المرء صداً أو مساعدة من الآخرين - وهو موضوع (١٦) باب «العازل» و(١٧) باب «المساعد من الإخوان»؟

إن هذا التناسق التام في بنية الكتاب [الذي رأيناه من قبل] يتعرض للإسداد قليلاً بضرورة إبراد قائمة بالأشخاص الذين يعمدون في خلفية العلاقة وينتمون إلى نمطين اثنين إضافيين، وهم ليسوا مختلفين عن بعضهم، كما رأينا في الأزواج الثلاثة الذين ناقشهم [المؤلف] من قبل، بل مشايهون: (١٨) باب «الرفيق» و(١٩) باب «الواشي».

لكن هل يحقق العاشق أخيراً رغبته ويمتص بالمعشوق، وكم يتولر من الحكمة في تلك الرغبة؟ (٢٠) باب «الوصل» الذي لا يعالج الاتصال الجنسي بصورة خاصة؛ إن المعنى الذي تحمله كلمة «وصل» في هذا الباب متصل بالمعنى الشامل لاجتماع شمل العاشقين - اجتماعهما، أو تبادلها عواطفهما الحميمة أو اجتماع شملها ثابته معد غياب أو بوجود العقبات التي تحول دون لقائهما. يوضح ابن حزم في الباب الأخير أن الاتصال الحسي مباح بالحلال، وتبدو حوادث الوصل الباعثة على البهجة الموصوفة في هذا الفصل بريئة من تسبب أي أدى أو اعتداء على الشرع، وذلك باستثناء حادثة تدعو إلى الشك يروي فيها صديق لابن حزم مراحاً لحظة من لحظات الوصل التي لا تنسى بالنسبة له؛ فإذا يعترض المطر سبيل عائلة الصديق التي خرجت للترهة في الريف يأمره عمه، لعدم كفاية الغطاء للجميع، أن يتعطى وجارية كانت بعض دور آله، وهما مجنوناً بها ومنوعاً منها. ولقد ترك الصديق ابن حزم - كما تركنا - لنخمن بالضبط ما حصل هناك خلال فترة مطول

المطر تحت ذلك العطاء الصغير الملتف بالسريرة^(٣٦)

ونقيص الوصول هو (٢١) «الهجر»، والنوع الأول والأكثر رفعة وأهمية هو الهجر بحصور الرقيب. إن المحبوبة تعرض عن المحب مواصلة كلامها وموجهة كلماتها إلى شخص آخر ولكنها تخرج كلماتها بالملاعات رقيقة موجهة إلى محبوبها. كذلك فإن المحب يتعد رغم أنه يكون محكوماً أكثر بفرائزه الطبيعية؛ «فتراه حينئذ منحرفاً كمقبل، وساكناً كناطق، وناظراً إلى جهة نفسه في غيرها». والأسباب الأخرى للهجر هي بصورة متدرجة أقل إثارة للبهجة وأكثر جدية، وعادة ما يبدأها المحبوب. لربما تقوم المحبوبة، أو المحبوب، لتعحص صبر المحب بالتظاهر باجتنابه وعتابه على ذنب اقترعه أو اتهامه اتهاماً باطلاً. في هذا السياق قد يظهر الرقباء والواشون. وعندما تحدث هذه الأشياء في مرحلة مبكرة من العلاقة، أو لا تكون ذات طبيعة جادة، فإن عودة الوصول يمكن أن تسبب نشوة وإبتهاجاً أكبر من بهجة الحب الأولى. يعمل ابن حزم على توضيح تطور دبلوماسية المحب محارلاً أن يستدر عطف قلب المحبوب بأنواع من التذلل والخضوع والاعتذار وتقديم الحجج بينما المحبوب يرق رويداً رويداً.

من جهة ثانية فإن التذمر والتشكي والانهام [إذا تفاقمت] هي «قال خير محمود، وأمانة وبنة المصدر...» ورائد الصريمة. يعالج ابن حزم بصورة منفصلة حالة المحب الذي بدأ انهجر، لأن رأى أن محبوبه بدأ يحفوه ويميل عنه إلى غيره، ويشبه شعراً حال المحب بحال المسلم الذي يتخذ النقة وسيلة للعيش واثقاء للموت مظهراً ارتداده عن دينه أو تخفياً لمعتقداته. شبيه بهذا ما يتظاهر به المحب من انطفاء الحب بينما لنار مشتعلة في قلبه.

أما موضوع «الوفاء» (٢٢) فيأتي في موضع يتوسط الكتاب، وهو يمثل نقطة

Ibn Hazm, *Le Collier du pigeon, ou, De l'amour et des amants T'awq al-h'andma* (٣٦) *fi'l-ulfa wa'l-ullaf*, p. 168.

المشكلة هي في كلمة «التشكي» بسبب غموضها في العربية. يبدو أن أبري يستنج أحد الأعمى من معنى الكلمة «الاستمتاع بالملك الكامل»، ملتفتاً [في هذا السياق] معنى «السيادة» و«التملك» المذكورين تنظيماً للكلمة. Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 129.

أما هانز فيلر فيقبض على قدر أكبر من غموض الكلمة في الأصل العربي في الحب، التأكيد من دلال «الاستطاعة» أو «الامكانية» «welche Möglichkeiten sich mir... boten» انظر Ibn Hazm, *Halsband der Taube über die Liebe und die Liebenden*, pp. 107-108.

أما الترجمة العرسية فتحتفظ ببعض الغموض «la joie de cette possession» بحارة معنى لينة من بين معاني أخرى يشير إليها سياق النقة. Ibn Hazm, *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants T'awq al-h'andma fi'l-ulfa wa'l-ullaf*, pp. 168-169.

مفصلة في مطلق نية كتاب طوق الحمامة ونية السيكولوجية وعدم الأحلاق فيه وإدراك أن توسع مدى الاستعارة فإن فصيلة الوفاء هي العمود لأساس اندي تقوم عليه علاقة الحب إذا كان لها أن تدوم. ولقد كانت هذه المفصلة هي المفصلة لدى ابن حزم، وهو عادة ما يعمل على دمج اهتمامه بهذه المفصلة في سياق نقاشه وعلى كل حال فإن الحب مكتشف بالعديد من المخاطر والفصول الستة لأحيرة من انكتاب انني تدور حول ظاهرة الحب تذكرنا بذلك بصورة محزنة. نقيص الوفاء هو «العدو» (٢٣)، كما أن «اللين» (٢٤) حتى بالنسبة للمحبين الحقيقيين قد يتعدى اجتنابه في وقت من الأوقات، سواء كان ذلك عبر الهجر أو عبر أحوال أخرى تباعد بين المحبين. إن عني المحب الذي منع من وصل حبيبته أن يواجه وضعه فلسفياً، وهذا هو موضوع «باب الفسوق» (٢٥) وهؤلاء المتنوعون من الوصل قد يكونون صحابا له «الصبي» (٢٦) وأسباب السقام. كما أن كل حب معرض، على كل حال، ودون استثناء لأن يقصعه الموت أو «السلو» (٢٧)، رغم أن السلو من قبل المحب أو المحبوب قد يعد خيانة وعدواً أو ذنباً يمكن غفرانه. ويحلل ابن حزم ثمان حالات ممثلة لهذا الوضع: أربع منها ينسب بها المحب، وأربع ينسب بها المحبوب.

ويبدو «الموت» (٢٨) المرحلة النهائية المنطقية في تاريخ الحب. وعلى كل حال فإن ابن حزم لا يفكر هنا بالموت الذي قد يقطع أسباب علاقة الحب، فلقد هالج ذلك في لفصل الخاص بـ «اللين». أما الموت [الذي عناه هنا] فهو الموت الذي يجلبه القلق على المحبوب والمعاناة بسببه، مما يعني أنه موت بسبب الحب. ورغم أنه يشير في توطئته للكتاب أن طرق عشي البدانة الذين ذبحهم الحب غريبة عليه وعلى معاصريه فإنه يروي لنا العديد من الحالات من معارفه والتي تشبه حالات المحبين في لبدانة، ومن بين هذه الروايات وأكثرها إثارة للحنن حكاية أحيه الأصغر أبي بكر وزوجته هانكة التي تزوجها وقد كان في سن الرابعة عشرة. وقد كانا خلال إقامتهما معاً ثمانين سنين عاشقين لبعضهما بعضاً ولكنهما كانا في حال من الخصام الدائم. وقد سبب لها افتقارها للاتفاق الكامل معه الصنى والسحول من الوجدان والكلف به. وعندما مات هو في طاعون قرطبة وهو في سن الثانية والعشرين فقدت هي كل رغبة في العيش وماتت في ذكرى وفاته الأولى.

لا يهني ابن حزم كتابه بهذه الملاحظة المقلقة. فهناك فصلان طويلان جداً يتبعان هذا الفصل هذان الفصلان الختاميان «باب قبح المعصية» (٢٩) و«باب فصل التعفف» (٣٠) يحتلان ٢٠ بالمئة تقريباً من صفحات الكتاب وكل فصل منهما يقارب في عدد صفحاته ثلاثة أصعاف ونصف الصعاف من الفصول السابقة، وهذه دلالة وصحة على الورن الذي يعطيه ابن حزم للاهتمامات الأخلاقية، بالمعنى الفلسفي والممارسة اليومية، ولدينية. ولا يمكن عد هذين الفصلين تمرياً في تقديم البراءة والتأكيد عليها، أحداً باييد لما أعطاه باليد الأخرى، أو خسلاً لليلدين مما قد يكون تحيله من

تدوّن أصبه لمعالجة موضوع الحب. ليس هذان الفصلان استكثاراً وتوصلاً [بما قاله سابقاً] الحقه بالكتاب ليُجعله قابلاً للقراءة؛ فلقد كانا ومنذ البداية جزءاً من خطة انكتاب التي استعرضها لنا في توطئة له. فليس هناك في الحقيقة أي داع للاستكثار والتوصل؛ فالطابع الأخلاقي والمقاربة الأخلاقية أيضاً متساوقان ومتعلمان في سياق الكتاب كله.

سادساً: موقف ابن حزم من النساء في «طوق الحمامة»

نصّ ابن حزم فترة صباه معظم الوقت في صحبة الرجال كما هو متوقع في المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط ومعظم المجتمعات الوسيطة الأخرى. ومن الطبيعي بالتالي أن يكون القسم الأكبر من القصص التي جمعت أخذ عن رواة ذكور وأن يكون عن رجال وفعموا في الحب. وعلى كل حال فإن النساء يظهرن في هذه التحليلات المتنوعة والعديدة كمحبيبات ومطاردات من قبل عبيهن، ولكنهن يعاملن بوصفهن مشاركات مساويات للرجال المحبين ويطلات نيمهن الحب. وفي الحالة الأخيرة فنهن وفي بعض الحالات، ولكونهن نساء بالطبع، لا يمتلكن القدرة على إيصال العلاقة إلى نهايتها السعيدة ولذلك فانهن يعانين إلى حد كبير من هذاب الحب. وعن كل حال فينبغي ألا يقال إن ذلك كان، ويكون، قدر النساء المحبت بصورة قطعية.

يستعرض ابن حزم الشخصيات النسوية/البطلات بوصفهن بشكلن ثلاثة أبعاد. فهن صادقات ويعاملن مثلهن مثل الرجال بدرجة متساوية من الاهتمام، الذي يظهره، بحيائهن ومشاعرهن. إنه يكرس الكثير من الاهتمام بالخصائص المميزة والبيكولوجيا والاهتمامات الخاصة بالنساء وبالأدوار التي لعبنها. ويبدو أنه يبجل الخصائص الإيجابية للنساء كما حبرها في زمتها والمرايا والقدرات الخاصة التي تمتلكها النساء، ومع ذلك فإنه يظل صادقاً، لا جافاً قاسياً، في نقده (البادر) لنزوعهن إلى الضعف أو ارتكاب المعاصي.

إن ابن حزم شخص غير مألوف بين الباحثين المسلمين في العصر الوسيط لكونه يرمض الرأي انشائياً بين هؤلاء الباحثين الذي يقول إن الرجال أفضل من النساء في القدرة على كسب عواطفهم. إنه يعتقد بأن الرجال والنساء معروضون بصورة متساوية لارتكاب المعصية في الحب إذا ما أعطوا الوقت الكافي والفرصة المناسبة وتأثير الإغواء. فإذا لم يكن هناك عوائق موجودة، وكان الشخص الآخر من الجنس المختلف حداثاً ومقنعاً ومثامراً على عرض حبه أو حبها فإنهما سوف يقعان بالتأكيد في حائل الشيطان. ليس هناك رجل ولا امرأة، مهما توفر الواحد منهما على قدر عال من صيد النسر، محصناً لأن الخالق قد خلق الرجال والنساء على هذه الشاكلة. وكل ما يستطيع لإسنان المسلم الصادق النية أن يفعله هو أن يحاول صادقاً أن يتجنب هذه

المواقف ويطلب حفظ الله في جميع الأوقات.

من ناحية الإيجابية فإن ابن حزم يظن إنه ليس ببعيد، كما يقول هو، أن تكون فصيلة الصلاح موجودة في الرجال والنساء. وفي تعريفه للصلاح في حالة كل جنس قد يجد القارئ الحديث، كانططباع أولي، أن ابن حزم يقلل من قيمة السيج الأخلاقي لدى النساء عنه لدى الرجال. يقول ابن حزم إن «الصالحة من النساء هي التي إذا ضغطت مضطت، وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت... والصالحة من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ولا يتعرض إلى المناظر الجالية للأهواء، ولا يرفع طرفة إلى الصور البديعة التركيب»^(٣٧). والاختلاف في التمريرين يعكس على كل حال الاختلاف في الظروف الحياتية لكلا الجنسين، أي العزلة النسبية للنساء والحياة العامة الضرورية للرجال.

إن تعريفه لفعل المعصية لدى كلا الجنسين يعكس هذا أيضاً. إن كون المرأة مصنوعة يجعل من الصعب عليها أن تصبح شريرة [وفاسدة]؛ إذ إن عليها إذا أرادت أن تصبح كذلك أن تهيب لذلك الأمر بصورة عقلانية تماماً. إن المرأة الفاسدة هي تلك التي تعمل على تجاوز كل تلك المحظورات وأوضاع الحماية والحصانة من الإغواء باستعمال كل أنواع الخيلة للتخلص من أجل تحقيق أغراضها. المعصية [دن] أسهل للرجل منها للمرأة؛ إن ما يحتاجه هو أن يسلم نفسه لها. الرجل الفاسد أخلاقياً أو الفاسق [إن ابن حزم يستخدم في وصف الرجل تعبيراً أقوى من ذلك التعبير الذي يستخدمه لوصف المرأة]، هو الرجل الذي يعاشر الفاسدين ويدع بصره يقع على الوجوه البديعة ويبحث عن المشاهد المؤذية له ويحب الخلوات المهلكات؛ أي أن يكون في خلوة مع امرأة أجنبية، امرأة لا تكون زوجة أو خادمة أو قريبة له^(٣٨).

إن شخصيات النساء بصفتهم العريضة، مهما كانت طفتن الاجتماعية - جوارتي

(٣٧) ابن حزم، طرق الحمامة في الألفة والألف، ترجمتي. Ibn Hazm, *Le Collier du pigeon, ou*

De l'amour et des amants. Tawq al-hammam fi'l-alfa wa'l-alf, p. 322.

Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, ———, p. 233.

(٣٨) المصدر نفسه. يعني أن يب هذا النوع من القرابة إلى طائفة علاقات القرابة التي تجعل من هذه المرأة عزمة عليه لأن درجة قربانها له تحول دون زواجها منه، أي أن تكون أمه أو من هي في مكانها، أخته أو من سلها، أو خالته، أو أخت زوجته الحالية أو خالنها أو عظيمتها، أو قريبته في الرضاعة. انظر: Georges Henri Bouquet, *L'Éthique sexuelle de l'Islam, Islam d'hier et aujourd'hui*, 4 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1966), pp. 79-80.

هناك حديث صحيح من أحاديث النبي، يروى بصور مختلفة، ينص على أنه حيث يحتل الرجل بالمرأة فإن الشيطان يكون ثالثهما. انظر: ابن الجوزي، فم الهوى، ص ١٤٧ - ١٥١.

أو حرائر - تبدو مثيرة بالنسبة له كما أن قصصهن تستحق الرواية. ورغم أن الرواة من أصحابه [الذين يحبرونه بقصصهم] يبدو عندهم أكبر بكثير من عدد النساء فإن عدد النساء اللاتي عرفهن أو عرف عن قصصهن من بين معارفه أو في محيطه الاجتماعي - واللواتي يبدو عندهن غير عادي - يزوده ب ذخيرة كافية من الحكمة القيمة ومادة الرواية التي لم يكن باستطاعته أن يجمعها لولا [قربه منهن] ومن بين المصادر السمودية بالنسبة له ذلك المصدر الذي يشير إليه بقوله ولقد حدثني امرأة أثق بها أنها رأت . . . (٣٩).

سابعاً: جنس المحبوب

إن من الصعب أن نعرف في بعض فقرات الكتاب فيما إذا كان المحبوب الذي يتكلم عنه [ابن حزم] ذكراً أو أنثى بسبب طبيعة اللغة التي يستخدمها، والتي إما أن تكون عامة أو ملتبسة. وما يعقد خياراً في عملية التأويل هو معرفتنا بأن بعض الشعراء يشيرون إلى المحبوبة باستخدام ضمير المذكر. ولقد عمل مترجمو ابن حزم على استخدام ضمير ملتبس أو ضمير المذكر في اللغات الأوروبية للدلالة على المحبوب، وقد يكونون أكرهوا على ذلك بسبب اضطرابهم للاختيار بصورة اعتباطية لعدم وجود أية إشارة في السياق تساعد على الاختيار. لقد كان المترجم ببساطة يفتن أن المقصود امرأة أو جارية أو أنه كان يفضل الاعتقاد أن الأمر كذلك أو أنه يحس أن معظم القراء الغربيين في العصر الحديث يفضلون ذلك. ومن يقرأون ترجمات طوق الحمامة عليهم أن يضعوا ذلك في الحسبان، وأن يستخدموا النص العربي إذا كان ذلك في مقدورهم ليروا ما يكمن حقاً وراء اختيارات المحسن.

إن ابن حزم لا يضعها في معالجته لحالات الحب، في صورة أي اختلاف في طبيعة احتمالات العاطفية التي يعرض لها - حب الرجل للرجل (أو الغلام)، أو العلام للفتاة، أو لرجل للمرأة (أو الجارية)، أو عكس ذلك أيضاً. (كما أن حالات حب النساء للنساء ليست من بين ما يناقشه كتاب ابن حزم) وكلما استطاعت القصة أن تكشف عن مظهر من مظاهر طبيعة الحب ونفسية المحبين عادت هذه القصة بالفائدة عليه. ولا يهم في هذا السياق أن يحوز سلوك المحب أو المحبين موافقة أو تعاطفه أو يستثير شعفته أو يتطلب إداته.

إن تعاطفه واضح مع عذاب العقل والروح لدى المحبين كما أنه يظهر شعفته للحري والعار الذي يصيب الأصدقاء عندما يفقدون قدرتهم على ضبط النفس والقدرة

(٣٩) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، ص ٢٠٦، و Ibn Hazm, The Ring of the Dove

A Treatise on the Art and Practice of Arab Love, p. 155.

على الحكم لصحيح والكرامة. من بين الموارد التي يرويها ابن حرم والتي تمثل هذه الحالات، ومعظمها من القصص التي عاصرها بصورة أو بأخرى والتي تلحق بالحري والعار بالمرء إذ يتحلى عن السلوك المثقل أو الذوق الجيد أو لربما المعايير الأخلاقية الإسلامية. نوادر مرتبطة بما يقع في باب الجنية للثلية خصوصاً حب الرجل للعمام أكثر من أن يكون ذلك مرتبطاً بحب الرجال للنساء. وإذا تأخذ في الاعتبار الفصل بين الحسين الذي كان معمولاً به في الأندلس، وحيث كان الرجال والصبيان يقصون معظم وقتهم معاً بعيداً عن مجتمع النساء، فإن مثل هذه الحالات لم تكن بادرة الحدوث نظراً لتكرار ذكرها في الشعر والأدب والرسائل الفقهية والأخلاقية. في الوقت نفسه وبما أن الرجال كانوا يقضون معظم أيامهم في البيئة لعامة للمساجد والأسواق فقد كان من الصعب إخفاء مثل هذه الأمور عن عيون لأصحاب والرملاء. إن سيكولوجية الشعور بالحري والعار مرتبطة بانكشاف المشاعر المنطرفة والعمل غير العقل، إن لم يكن الفضائحي، أمام عامة الناس.

أما حب الرجل للرجل المصرح به فهو فتاحهما في الله الذي يرد ذكره في حديث من أحاديث النبي ويورده ابن حرم في الفصل الأخير (٣١) الذي يتناول فيه التعفف. ويرد ذكر هذا النوع الأخير من الحب بصورة مختصرة على الأقل في أعمال أخرى تتناول نظرية الحب وكذلك في الكتب التي تتخذ دليلاً إلى الصوفية. إن الرجلين اللذين يتحابان في الله ثم يجتمعان ويتفرقان على ذلك ينتسبان إلى فئة من فئات الأشخاص السبع التي يظنها الله هي ظله يوم الحساب^(٤٠). وتوفر علاقات الصداقة المثينة أو الحب العميق بين الرجال الراضين أو الأنداد منهم مادة للعديد من النوادر التي يرويها ابن حرم عن ظاهرة العشق، وهو يستشع - بحكمة ولبقة - لمبرة من العديد من النوادر التي يرويها عن صداقاته المثينة أو علاقاته العميقة. وإذا تتجاوز علاقة المحبين بحب في الله إلى الهيام بالمحبوب، وإذا أصبح القبلية العميقة والعناق المحتشم الكريم غير كافيين فإن شجب ابن حرم لهذا العمل يتواءم مع الشريعة الإسلامية. ولقد كان الاتصال الجنسي بين ذكرين، وحتى التقبيل أو لعناق غير محتشم، سبباً في بعض الأوقات لعقاب شديد من الشرع كما عسرته العديد منصوص الشرع المختلفة، ووصل هذا العقاب إلى حد الحكم بالموت حتى على الشريك لسلي في العملية. لقد عوقبت جريمة الزنا تاريخياً، بالطبع، بأي شيء بدءاً من حمله بالنسيب والنفق وانتهاء بالرجم وقد اعتمد نوع الحكم على جنس المتهمين وكونهما متزوجين أو عازبين، واستند الحكم أيضاً إلى اختلاف الفقهاء. إن ابن حزم يخصص بصورة وحشية الوقائع التاريخية بهذا الشأن مما يلعب المرء إلى الظن أن الأندلس لم تشهد في القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر الميلادي إيقاع العقاب بمرتكبي

الخطايا الجنسية بصورة معتادة ومنظمة، كما أن ذلك يدفعنا إلى الظن أيضاً أن ابن حزم يشدد على صرامة الشريعة في تلك الحالات التي نفذ فيها الحد بما يدل على عظم الإثم الذي ارتكب بحق الله أو المجتمع وبالتالي فقد استحق العقاب ولا يرضى ابن حزم نفسه بأكثر من عشرة أسواط يجلد بها مرتكب اللواط، ولكنه مضطر للاعتراف بصحة إقامة حد الرجم على المتهمين بالزنا بعد زواج بإحصان، وإن المسلمين جميعاً يجمعون على ذلك عند طائفة يسيرة من الخوارج^(٤١).

ثامناً: عناصر الحب الرفيع «الحب العذري» في «طوق الحمامة»

اقترح معظم الباحثين الغربيين، ومن بينهم المتعمقون والمتخصصون في الدراسات الرومانسية، طوال سنوات عديدة أن بعض العناصر في التراث العربي والإسلامي المتعلق بالحب كان لها أثر في ظهور القصيدة العنائية التي غناها شعراء التروبادور كما كان لها أثر في تطور الظاهرة الأدبية والاجتماعية التي سميت «الحب الرفيع» والتي ظهرت أول ما ظهرت في نهاية القرن الحادي عشر في لانغيدوك (Languedoc)^(٤٢). لقد فتش هؤلاء الباحثون عن المؤثرات والتوازيات بسبب الظهور المفاجيء في هذه السياقات لمفاهيم ومصوغات في الحب لا نجد لها سابقة في ذلك الوسط الاجتماعي والثقافي كما أنها كانت تحالف تعاليم الكنيسة والمعايير الاجتماعية السابقة.

في السنوات الأولى من منتصف القرن السادس عشر بدأ باحث إيطالي، غيامباري باربييري (Giammaria Barbieri)، مثل هذا النوع من البحث بتقديم نظريته عن الأثر العربي الإسباني في ظهور الأشكال المقعاة في قصائد شعراء التروبادور الغنائية، وهي

(٤١) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٢٥٨ و ٢٦٦، و Ibn Hazm, Ibid., pp. 254 and 258.

(٤٢) من أجل الاطلاع على تلخيص حديث جداً لنظريات التأثير العربي أو العربي الإسباني، انظر Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship* (Manchester [UK]: Manchester University Press, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977), pp. 62-75.

إن مجدد الدراسات المطبوعة حول شعراء التروبادور وحول الحب الرفيع (الحب العذري) قد بدأ مع مرور الوقت يمتد ويتنامى ويصبح كثير الأقسام ويتوزع على العديد من الموضوعات بحيث إن المتخصصين أنفسهم قد لا يستطيعون الآن في تكوين نظرة واضحة للصورة كلها. يقدم يولغي كتابه استعراضاً مفيداً ومعصلاً لأربعة قرون من البحث والجدل في أوروبا وأمريكا، مضمناً في الكتاب استعراضاً رسمياً للبحوث والتحليلات النقدية للعديد من النظريات حول مصادر الحب الرفيع (الحب العذري) ومعه وكذلك حول القصيدة العنائية في شعر التروبادور. وهو يضمن دراسته أيضاً بيلوغرافيا متتجة من بيلوغرافيات أخرى ودراسات والتحقيقات ومراجعات مختلفة.

فكرة كانت تسبقه إلى ذلك الحين. ومنذ ذلك الوقت بدأ الباحثون من حين لآخر يتمحصون القوات المتعددة الممكنة أو نقاط التأثير ذات الطبيعة الثقافية أو لغوية، وقد استقبل بعضها على نحو واسع وشمولي بينما ظل بعضها الآخر مركزاً في نطاق صيق^(٤٣) إن مفاهيم الحب وموضوعاته في الشعر العربي وكذلك جسم الأفكار التي نعثر عليها في الرسائل المؤلفة عن الحب قد كانت من بين هذه المصادر الممكنة [للتأثير] وتمثل الرسائل المكتوبة حول نظرية الحب، والتي يعد طوق الحمامة - لأسباب عديدة - أهمها، بوعاً من المزاوجة بين هذين النوعين من المصادر لأنها تعمل مراراً وتكراراً على اقتباس الشعر. لقد كان نشوء نظرية الحب العربية مديناً في الحقيقة وبصورة كبيرة لذخيرة الموضوعات والأفكار التي حفظها التراث الشعري [العربي]^(٤٤).

لقد أشار أولئك الذين قالوا بوجود تأثير عربي محتمل إلى كون «اللامع الأساسية للحب الرفيع (الحب العذري) تتمتع بتوازيات مذهشة مع الأدب العربي، وبعض هذه اللمامع يظهر في كتاب ابن حزم. ويستطيع المرء أن يبنى وجهة نظر تقول إن الحب الذي يشبه الحب الرفيع في أوروبا العصور الوسطى هو ظاهرة كونية، متعددة لأصول والمخات^(٤٥) - رغم أن بعض مظاهرها يبدو وكأنه لم يأت من أي مكان - وقد ظهر هذا النوع من الحب بصورة مستقلة في البروفنس، كما ظهر في لبيدات العربية، وربما في أماكن أخرى، دون حاجة إلى «حصول تأثيرات». على كل حال فإن ذلك

(٤٣) انظر المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣. باحتصار يمكن القول إن قوات التأثير «ممكنة التي جرى اقتراحها ما بين وقت وآخر كانت: التمثل الأوروبي للتراث العتيق والثقافة في العالم الإسلامي، المؤسسة والمثال الأوروبي لدى العرب، الموسيقى والألات الموسيقية العربية، الأشكال الشعرية العربية، لأصول لممكنة بلعمر البروفنسي trobar «وهي أن يؤلف شعراً» والاسم المشتق منه troubadours، الموضوعات الشعرية التي نعثر عليها في شعر الحب العربي الآسياني، مفاهيم الحب في الشعر العربي، وأخيراً لأعمال التي تناولت نظرية الحب مثل أعمال ابن دلوود أو ابن حزم والرسالة العطفية لابن سب للمصورة رسالة في العشق

(٤٤) انظر Lois Anita Giffen, «Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature», in: Gustave Edmund Von Grunebaum, ed., *Arabic Poetry: Theory and Development* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973), pp. 107-124.

وقد ذكر ابن حزم مرتين في هذه الورقة لأنه استخدم شعره في الوقت الذي كان فيه التركيب على التراث الشعري المبكر برصفاً مبرحاً مهماً من يتابع نظرية الحب العربية في الاتجاه السائد في ذلك الأدب - ورغم أن طوق الحمامة كان حالة منفردة وغير نموذجية في ذلك التبار فقد كان من المربوب فيه أن تذكر بعض الملاحظات القليلة هنا

(٤٥) انظر Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1965-1966), vol. 1, p. ix.

لا ينبغي من حيث المبدأ أن تكون التأثيرات العربية قد أسهمت إلى جانب العوامل المحلية [في ذلك الظهور]. لكن نظل هناك أدلة كثيرة على وجود تأثير عربي قوي في عدد من انقطاع ورغم أن بعض العلاقات المفترضة قد ثبت عدم صحته وليس كل الباحثين الذين يعرفون هذه الأدلة يتخلون وجود أي برهان [على ذلك التأثير]

في ضوء التاريخ الطويل من التواصل والمشاركة الثقافية، بما في ذلك روابط التراوح التي شأت في العديد من الحالات بين الحكام المسيحيين والمسلمين وكذلك رعاية الباحثين المسلمين العرب والباحثين والموسيقين اليهود المستعربين من قبل الحكام المسيحيين، سوف يبدو من المستحيل في الحقيقة ألا يدور النقاش في هذه الحالات حول أفكار خاصة بالحب، وذلك في الوقت الذي ثبت فيه وجود تأثيرات في حقول أخرى مثل الفن واللغة والتعليم والثقافة المادية. وعلى كل حال فإن موقف المتشككين في الفلسفة السكولائية في العصر الوسيط المتضمن في القاعدة الأساسية [التي كان ينسبها الباحثون في ذلك الحين] والتي تقول «على المرء ألا يلمح إلى وجود شيء معين بمجرد توفر إمكانية لوجوده»، يقتضيه أحد الباحثين الحديثين خلال مناقشته التي «تحتاج فيها برهاناً يثبت فيه أن شعراء التروبادر قد يكونون قرأوا أو سمعوا أو فهموا نصوحاً تقتبس فعلاً قصائد حب أو أغاني عربية. في تلك المناسبة تحدى ذلك الباحث واحداً من زملائه من الباحثين المميزين الذي نكلم عن وجود ذخيرة من الأفكار والعلامات والرموز والتقليد المتداولة التي تشكل جزءاً من التراث العام للعصور القديمة للغرب اللاتيني وبيزنطة والإسلام، وذلك كي يتبع في كل حالة من الحالات تطور عنصر محدد من ذلك الموروث وكيف انتقل ذلك العصر من خلال أجراء مختلفة من تلك العولم المترابطة. (ولقد رد عليه ذلك الرميل قائلاً إن مبادئ المنهج تتطلب من المرء أن يبحث أولاً إمكانية وجود أشياء محددة كانت إرثاً عاماً مشتركاً لإثنيك الحضارتين. وإذا أمكن بالفعل أطراح تلك الفرضية فإن على المرء حينئذ أن يلاحق التفاصيل المفردة ويبحث عن وجوه الشبه الجزئية)»^(٤٦).

على كل حال فقد سلم باحثا المتشكك بوجود فائدة للمقارنة التي تكشف عن التشابهات والاختلافات بين محتملين معينين وبين أدبيتهما «الرفيعين» كنوع من التمرين

(٤٦) انظر Samuel Miklos Stern, «Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages: Did They Exist?» in: Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford Clarendon Press, 1974), pp. 204-230.

حلال ماضيه تمت تقديم هذه الورقة لجنس شيرن بديهي تعود إلى أساتذة علم اللاهوت في العصور الوسطى (ص ٢٢٥ - ٢٢٦) وكان غوستاف فون غروتياوم هو من دافع كثيراً عن تراث العصور القديمة المتأخرة لبعض مظاهر الحب الرفيع (الحب العذري) في العالم العربي وأوروبا (ص ٢٢٨ - ٢٣٠)

الذي يقود إلى مهم أكثر وضوحاً بينهما. بهذه الروح على الأقل يستطيع أن يتكلم عن الموضوعات والأفكار في طوق الحمامة التي نستطيع العثور عليها أيضاً في قصائد الحب العذري والمعرفة [الخاصة بذلك النوع من الحب] - ولا تشمل هذه القائمة القصيرة [بالطبع] كل شيء.

١ - إن للحب قوة استثنائية قادرة على تعبير المحب، وجعله أكثر كرمًا وشجاعة وبلاً ورقة وقدرة على الكلام الحسن، وهي تصلح أخطاء الشخص وعاداته^(١٧)

٢ - يجذب الحب الحقيقي معه الرغبة التي لا تشبع واللام المبرح الشديد^(١٨).

٣ - مفهوم الحب بوصفه علة تقود إلى فقدان الشهية والهزال واصمرار اللون والأرق وعجافاة لنوم والسوداء والتطرف العاطفي واستبداد الهواجس بالمحب، وربما الدخول في الجنون - وكلها تقود إلى الموت - وهي ملامح أساسية (في كتاب ابن حرم)، كما أنها واضحة تماماً في فصول الكتاب الخاصة بالضي والهزال والموت وفي مقاطع أخرى من الكتاب.

٤ - طبي السر ضروري، كما أن العيرة تساعد في إشعال نيران الحب. وبين حرم يتكلم بصورة أكثر وضوحاً عن أهمية العيرة وطبيعتها في كتاب الأخلاق والسير^(١٩).

٥ - بدور الرقيب والواشي والمساعد من الإخوان أو السفير أبواب خاصة بهم في طوق الحمامة، ولهم كذلك مكانهم الأسطوري في قلب المعرفة الخاصة بالمحب العذري.

٦ - يكون الحب متدلاً خاضعاً في حصرة المحب؛ أما المحبوب فيكون موضوعاً لنوع من العبادة^(٢٠) ولقد ولت بساط الخلعاء وشاهدت محاصر الملوك وما رأيت هبة تعدل هبة محب لمحبوبه^(٢١). ويحصل ذلك بعض السطر عن المكانة الاجتماعية للمحبوب؛ إذ قد يكون المحبوب جارية.

(١٧) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، ص ٣٢، و Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, pp. 34-35.

(١٨) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٢٨ و ١٦٠ أو Ibn Hazm, *Ibid.*, pp. 31 and 223.

إدا أردنا أن نضرب مثالاً فقط

(١٩) في السر ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٩٠ و ٩٨، و Ibn Hazm, *Ibid.*, p. 76 et seq.

العيرة ويستشيرها دل المحبوب على الحب - ابن حزم، المصدر نفسه، ص ١٧٨ و ١٨٠، و

Ibn Hazm, *Ibid.*, pp. 136-138.

ويتوضح ذلك في ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، الفقرات ١٧١ - ١٧٣.

(٢٠) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، ص ١٨٢، قارن - Ibn Hazm, *Ibid.*, p. 139.

٧ - يشار إلى المحبوب في الشعر العربي، حتى ولو كان امرأة، بصمير المدكر، لأغرض لاحتشام وآداب السلوك فقط، وبعض الشعراء يخاطبون المحبوبة بقولهم «سبدي» أو «مولاي»، ولا يخاطبونها قائلين «سبدي».

٨ - قد يجب المرء سيدة من طبقة أعلى من طبقة الاجتماعية أيام «بن حرم» إنه يعطي أمثلة للحب من أول نظرة؛ سيدة من سادة القوم تلمح فتى من أبناء الكنتات من دعة مرلها وتبدأ بمراسلته. وإذا يعالج ابن حرم مشكلة الوشاة فإنه يشير على كل حال إلى عدد كبير من الحالات حيث يسقى الفتى الحسن الوجه، الذي ينتسب إلى طبقة اجتماعية أدنى من طبقة المرأة التي تحبه، السهم ويعرض للهلاك من قبل المرأة القوية التي تحبه إذ يجبرها الواشي كاذباً أن محبوبها منقسم العاطفة تجاهها [عبارة «بن حزم هي: «وربما ذكر الواشي أن ما يظهر المحب من الحبة ليس بصحيح» المترجم]. أما في الدوائر التي تقبلت تقاليد الحب الرفيع في أوروبا فإن انفرس أو التروبادور يتوود إلى سيدة من مقام أرفع من مقامه. (وعلى كل حال فلم يكن كل زوج من النبلاء أو من الملوك بقادر على احتمال مثل هذا النوع من السعاب ولقد دفع بعض المحبين ثمناً باهظاً لذلك).

إن نجد في طرق الحماسة ممرى أخلاقياً ضيقاً ونوعاً من الس «جمالي» الذي يصفى على المحب العفيف وكذلك على المحبوبة إذا تصرفت بصورة حسنة. يكمن خلف غياب أية حواجز متصلة بالمولد أو الطبقة الاجتماعية المبدأ الذي يساوي بين المؤمنين جميعاً أمام الله، وعلى كل حال قد يظهر العديد من الاستثناءات من الممارسة التي تنشأ من توفر القوة والمنعة أو الثروة أو عرافة النسب والثقافة. وهناك على كل حال بعض الحالات الموارية لوفاء التروبادور للسيدات النبيلات ونقرهم منهن في التراث العربي. وقد يماحر الشاعر العربي الحاهلي بسبب محبته الرفيع ومقامه العالي^(٥١)، ونجد في أيام ابن حزم أن النساء الرفيعات السب قد تمنعن بدرجة معينة من الحرية الاجتماعية وفرن باهتمام الشعراء^(٥٢).

تاسعاً: انطباع أخير

إذا كان هناك انطباع وحيد لم نعلمه بعد ويستطيع قراء ابن حزم أن يتوصلوا إليه، من مناقشة لطرية الحب وظاهرته ومن الحالات الكثيرة المتنوعة والمثلة التي

(٥١) يخصص جان كلود فادي صورة المرأة [المحبوبة] في «السبب» في القصيدة الحاهلية لنعرف عن

مواقع الحب الرفيع (الحب العذري) في Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1968), pp. 43-48.

Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects* (٥٢)

généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937), pp. 397-431.

يوردها حول مباحح العاطفة ومحنها، فهو أن موقف الحب الإنساني في الحياة هو من النوع الدينامي المتغير والمتلبس، كما أن الحب مجدول بجذور الوجود نفسه وهو يفصي لحدوث أقصى حالات النعيم الأرضي أو أعمق حالات خيبة الأمل والحزن إن شؤن القلب، والخيارات الأخلاقية المرتبطة بها، قد تواجه الرجل والمرأة، في الطفولة والشبوحه، وفي أي وقت من الأوقات. ونوادير ابن حزم للشخصية لا تكشف عنه وعن مجتمعه فقط بل إنها تجعلنا نتبين بجلاء أننا نحن البشر «نسير دوماً على أخافة» بدعوى العاطفي والأخلاقي، وهو أمر يحاول الإنسان المعتدل أن يكتنه ليستطيع أن يعيش بسلام مع نفسه - كما أنها تبين لنا تلك الأهمية التي كان يضيفها المسلم عن ضرورة مراقبة تفواه وورعه وقواعد التواصل الاجتماعي التي صممت لتقية العواطف والشهوات الطبيعية في اتهامات نلأكم المرء وجاره.

إننا لا نصادف حيلة أو احتراماً في المجتمعات المسلمة أكثر من ذلك الذي نصادفه في أندلس القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر الميلادي من خلال حجب النساء عن الأعين. وإنه لمن المفارقة أن تعرض وضعية معينة تعد شيئاً مقبولاً في سياق العلاقات الاجتماعية ابن حزم لخطر ارتكاب بعض الانحراف وتجاوز بعض الحدود. لقد شأت المرأة المشابة معه وبالتالي سمح لها أن تجلس سافرة الوجه بحضوره خلال إقامته مع قريبته المسنة. كان جمالها الأشوي قد تفتح بحيث أذهل ابن حرم وبهره، وهو بالتالي يكرس صفحة كاملة لفصيدة يصف فيها حضورها في تلك البيلة انني لا تنسى والتي التقيا فيها، معترفاً أنها سلبت له وملكت عليه عقله بحيث إنه آلى عن نفسه ألا يعود إلى تلك الدار أبداً^(٥٣). إن المقطع المذكور هو من بين أجمل المقاطع التي كتبها ابن حزم والتي تعبر عن استقامته وأمانته البالغتين وكذلك عن عظمته الروحية والنفسية وعبقريته العنية التي جعلت من طوق الحمامة عملاً أدبياً فذاً.

(٥٣) ابن حرم، طوق الحمامة في الألفه والألأف، ص ٣١٨، و Ibn Hazm, *The Ring of the*

Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love, pp. 236-237

المراجع

١ - العربية

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. قم الهوى. تحقيق مصطفى عبد الواحد؛ مراجعة محمد الفزالي. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. طوق الحمامة في الألف والآلاف. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.
- _____. حقه وصوبه وفهرس له حسن كامل الصيرفي؛ قدم له إبراهيم الأبيري. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤.
- _____. كتاب الأخلاق والسير. ترجمته إلى الفرنسية ندى تومبش. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦١. (مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو، السلسلة العربية)
- ابن القيم لجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. روضة المحبين ونزهة المشتاقين. تصحيح أحمد عيد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٦.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد أو مدينة السلام. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١. ١٤ ج.
- السراج، أبو محمد جعفر بن أحمد. مصارع العشاق. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر، [١٩٥٨]. ٢ ج.
- المعلطي، علاء الدين أبو عبد الله. الواضح للين في من استشهد من المحبين. تحقيق أ. صاير. شتوتغارت، ١٩٣٦. مج ١. أما المجلد الثاني فلم يطبع أداً
- الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد بن إسحق. كتاب الموشى. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٥.

Books

- Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris. Librairie philosophique; J. Vrin, 1956. (Etudes musulmanes; 3)
- «Ibn Hazm» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden E. J. Brill, London: Luzac, 1960.
- Bell, Joseph Norment. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, NY. State University of New York Press, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)
- Bercher, Léon «A propos du texte du "Tauq al-Hamâma" d'Ibn Hazm.» dans: *Mélanges William Marçais*. Paris, 1950.
- Boase, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love A Critical Study of European Scholarship*. Manchester [UK]. Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977
- Bousquet, Georges Henri. *L'Ethique sexuelle de l'Islam*. Paris. Maisonneuve et Larose, 1966. (Islam d'hier et aujourd'hui; 14)
- Dronke, Peter. *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*. Oxford: Clarendon Press, 1965-1966. 2 vols.
- García Gómez, Emilio. *Poesía arábigoandaluza*. Madrid: Instituto Faruk Ie de Estudios Islámicos, 1952.
- Giffen, Lois Anita. «Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature» in: Gustave Edmund Von Grunebaum (ed.). *Arabic Poetry. Theory and Development*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973.
- . *Theory of Profane Love among the Arabs. The Development of the Genre*. New York New York University Press, 1971; London. London University Press, 1972.
- Goldziher, Ignac. *Die Zähriten*. Hildesheim: Olms, 1967 Reprint of the edition of Leipzig: Reprografischer Nachdruck der Ausg., 1884.
- Ibn Dāwūd al-ʿIṣfahānī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī Sulaymān. *Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower)*. The first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Ṭūqān. Chicago, IL. University of Chicago Press, 1932.
- Ibn Hazm, Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Ahmad. *Abenḥázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Edited and translated by Miguel Asín Palacios. Madrid: Ediciones Turner, 1984. Reprint of the edition of Madrid Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932. 5 vols.
- . *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love*

- and Lovers*. Translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl. Paris. Paul Geuthner, 1931.
- *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido del Árabe por Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952.
- *Il Collare della Colomba; sull'amore e gli amanti*. Versione dall'arabo di Francesco Gabrieli. Bari: Giuseppi Laterza e Figli, 1949 (Biblioteca di cultura moderna; n. 461)
- *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. T'awq al-h'amāma ft'l-ufā wa'l-ullāf*. Texte arabe et traduction française avec un avant-propos, des notes et un index, par Léon Bercher. Alger: J. Carbonal, 1949. (Bibliothèque arabe-française; 8)
- *Halsband der Taube, über die Liebe und die Liebenden*. Aus dem arabischen übersetzt von Max Weisweiler. Leiden. E. J. Brill, 1944.
- *Ozerele golubki*. Translated into Russian by A. Sahe. Moscow; Leningrad, 1933.
- *The Ring of the Dove A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Translated by A. J. Arberry. London: Luzac, 1953.
- *Tauk-al-hamāma*. Publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leide, par D. K. Pétrof. St. Pétersbourg; Leide: [Imprimerie Orientale], 1914. (Mémoires de la faculté des lettres de l'université impériale de St. Pétersbourg; 119)
- Lamb, W. M. (tr.). *Plato: Lysis. Symposium, Gorgias*. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1960-. (Loeb Classical Library; no. 166)
- Loder, Stefan. *Ibn al-Ǧawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in Gelehrter Überlieferung und Originärer Lehre*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. (Beirut: Texte und Studien; Bd. 32)
- Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.
- Al-Maqqarī, Abū'l-Abbās Ahmad Ibn Muḥammad. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Publiés par R. Dozy [et al.]. Leyde: E. J. Brill, 1855-1861
- Marçais, Wilham. «Observations sur le texte du "Tawq al Hamāma" d'Ibn Hazm.» dans: *Mémorial Henri Basset*. Paris: Institut des hautes - études marocaines, 1928. (Publications de l'institut des hautes-études marocaines, 18)
- Monroe, James T (comp.) *Hispano-Arabic Poetry. A Student Anthology*. Berkeley, CA. University of California Press, 1974.
- Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old*

Provençal Troubadours. Baltimore, MD: Hispanic Society of America, 1946.

Pérez, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Paris. Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937.

Stern, Samuel Miklos. «Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages: Did They Exist?» in Samuel Miklos Stern. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Vadet, Jean-Claude. *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1968.

Periodicals

Brockelmann, Carl. «Beiträge zur Kritik und Erklärung von Ibn Hazm's *Tawq al-Ḥamāma*.» *Islamica*: vol. 5, 1932.

García Gómez, Emilio. «El "Ṭawq" de Ibn Ḥazm y el "Dīwān al-Ṣabāba".» *Al-Andalus*: vol. 6, 1941.

—. «Un precedente y una consecuencia del "Collar de la Paloma"» *Al-Andalus*: vol. 16, 1951.

Goldziher, Ignaz. «Review of the Edition of Ibn Ḥazm's *Tawq al-Ḥamāma* by D. K. Pétrof.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 69, 1915.

Lévi-Provençal, Evariste. «En relisant le "Collier de la colombe"» *Al-Andalus*: vol. 15, 1950.

التداخل اللغوي بين العربية واللغات الرومانسية في شبه الجزيرة الأيبيرية

ف. كورياتي (*)

من المعروف لعدة قرون حلت أنه كان للغة العربية شيء من التأثير في اللغات الرومانسية الإسبانية وذلك نتيجة للوجود الإسلامي في أوروبا الغربية. هذه الظاهرة المتمثلة دون أدنى شك، حتى عند أقدم الكتاب من القشتاليين، قد جرى درسه أو التعقيب عليها، على الأقل، من قبل كل من بحث في التاريخ اللغوي لشبه الجزيرة الأيبيرية.

أما لظاهرة العاكسة، أي تأثير اللغات الرومانسية في العربية المحكية في أوساط الشعب كافة في الأندلس بغض النظر عن عرقهم أو دينهم أو مكانتهم الاجتماعية، فقد قام سيموني بإثباتها بوضوح في نهاية القرن الماضي^(١)، رغم أنه - لأسباب واضحة - لم تتوفر حتى وقت قريب تفاصيل وافية عن التداخلات المتصلة بالموضوع من نمطية وصرفية ونحوية ومعجمية.

وعند النظر في العدد الكبير المدهش من الأعمال المتنوعة المكرسة لهذا الحقل، ولاتي نبلغ اثناث من الرسائل والكتب والأبحاث^(٢)، وبعضها متميز، يحال للمرء أن

(*) ف. كورياتي (F. Corriente): أسس الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

(١) انظر Francisco Javier Simón, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888), reissued (Amsterdam, 1965), chap. 3

(٢) تمت برهنة ذلك في: Julio Samsó, «Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica

hispano-árabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 1950», *Índice Histórico Español*, vol. 16 (1970), pp. 11-47, and J. M. Fátima, «Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al-Andalus», paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1978) (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981), pp. 45-107

الموضوع قد أُنشع بحثاً، أو يكاد، وأنه لا مجال لأكثر من بعض الإضافات أو التعديلات الطفيفة. ومع ذلك، وبرغم بعض المعالم القيمة^(٣) التي تحدد الاتجاهات، فإن الحقيقة الواضحة هي أن الوضع الحالي للمعرفة في هذا الحقل ما زال بعيداً عن تقديم صورة محددة للعالم. وما ذكر سابقاً ومن أعمال جدية أخرى، يمكنها في الحقيقة الحصول على معلومات قيمة حول تأثير اللغات الرومانسية في معجم العربية الأندلسية، كما يمكننا تلك أفكار على جانب من الدقة حول المعجم لتقريب لمجموع الكلمات العربية التي استعارتها الفشتالية والقطلونية والعاليسية والبرتغالية، كما ويمكننا بوجه عام أن نجد جذورها الصحيحة في نسبة كبيرة من الحالات، وأن نصل إلى رؤية قيمة حول تقسيم العترات وتوزيع هذه المواد بحسب المعايير الدلالية ومعايير الألسنية الرسمية والمقالية (diatopical) وغيرها.

فهذا إذن ما هو متوفر لدينا، وهو ليس بالقليل. ولكن ما لا تقدمه مثل هذه الدراسات عموماً هو أيضاً ليس بالقليل. ففي البداية تقوم هذه الدراسات، باستثناء القلة القليلة منها، على الافتراض الخاطيء أن الرومانسية قد استعارت مباشرة من العربية الفصحى، وليس بالضرورة من خلال العربية الأندلسية. وهذا كثيراً ما نسب في الاعتماد على الدقة في دراسة جذور الكلمات وفي بعض الأحيان إلى تعليقات بعيدة الاحتمال.

وغني عن القول إن جميع هذه الدراسات تعتبر اللغة العربية عموماً لغة قياسية إلى حد كبير بحيث يصبح مصدر المعلومات والمقارنة لدينا في أكثر الحالات قاموساً غربياً للعربية الفصحى، مثل الذي ألفه كارميرسكي (Kazimirski) أو لين (Lane). ولا يمكننا إلقاء اللوم على أناس هم في الأغلب من غير المتخصصين بالعربية، بسبب

(٣) انظر مثلاً Reinhart Pieter Anne Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2^{ème} éd. rev. et très-considérablement augm. (Leyde: E. J. Brill, 1869), révisé (1969); Arnald Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*, *Revista de Filología Española-Anejo xvii* (Madrid: Impr. de la Librería y casa editorial Hernando, 1932); Joan Corominas *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Biblioteca románica hispánica. 5. Dictionarios etimológicos, 4 vols. (Madrid: Gredos, [1954-1957]), revised with the collaboration of José A. Pascual under the title: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Biblioteca románica hispánica, V. Dictionarios. 7 (Madrid: Gredos, 1980-[1991]) and *Diccionario etimológico i complementari de la llengua catalana*, 9 vols. (Barcelona: Curial Edicions Catalanes. Caixa de Pensions La Caixa, 1980-1991), and D. Griffin, «Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramón Martí», *Al-Andalus*: vol. 23 (1958), pp. 251-337; vol. 24 (1959), pp. 333-380 and vol. 25 (1960), pp. 93-169, revised (Madrid, 1961).

حوثهم إلى هذه المراجع - ذات الفائدة الكبرى، ولكن في غير هذا السياق، ومن ناحية أخرى، يجب ألا ننسى أنه يوجد في الوقت الحاضر وسائل أفضل لمعرفة ما إذا كانت مادة قاموسية معينة قد جرى تناولها فعلاً في العربية المحدث، لا بل في العربية الأندلسية، ولافتعاء سمات اللهجة في الكلمات العربية الدخيلة على اللغات الرومانسية. وعلى سبيل المثال، يجب أن نعتذر دوزي (Dozy) وانجلمان (Engelmann) (١٨٦٩)، إذ كانا يفتقران في ذلك الحين للمعلومات الكافية حول المدى الحقيقي للتشابه بين قاموسي العربية المصحى والعربية الأندلسية بما أوقعهما في وقع المصحى عندما اشتقا الكلمة القشتالية (almoceda) (الدور في الري) من الكلمة النادرة في العربية المصحية (مسدي)، بدل أصلها الصحيح (المقسطة)، أي «حصة عادلة من الماء». ولكن ليس ثمة تبرير في أيامنا هذه للأصول الخاطئة التي ما رالت شائعة لكلمات قشتالية مثل «almodrote» أي «مدفوق الثوم»، و«alifara»، أي «لقمة شهية»، و«aladroque» أي «أنجيوني»^(١) وهو صنف من السمك صغير الحجم، وهذا غييض من ليص.

وثمة مأخذ ثانٍ على الدراسات المذكورة، وهو إهمالها عموماً لأصول الكلمات التي تبدو عربية في ظاهرها، وهذا ما يؤدي إلى الوصول إلى أنصاف الخفايا. إذ عندما يقول كوروميناس (Corominas) على سبيل المثال إن الكلمة القشتالية (Jabal (c)ón)، وهي ألواح خشبية لتغطية السطح، مشتقة من العربية «جبلون» فهو على صواب بالطبع، لكن ذلك يولد لديها الانطباع الرافض بأن هذه الكلمة أصيلة في العربية، ولكن الحقيقة هي أن هذه الكلمة دخلت العربية من الآرامية (gamlôn)، وهي نصير لاسم الجمل الذي يبدو أن سامه هو الذي ولد ذلك الاستعمال المجازي. كما يولد ذلك الكلمة الأكادية (gamlu (m) «قطعة من الخشب ذات زوايا». ومن الواضح أن «مهتمين بفقه اللغات الرومانسية أو اللغويات الهندية - الأوروبية الغربية، يصعب عليهم الفرص في لغات سامية مثل الآرامية أو العبرية أو الخشبية أو الأكادية، ماهيك عن لفارسية أو القبطية أو البربرية. ولكن هذا الوضع يجب أن يفرس فيما الشهور بمحدودية إمكاناتنا كأفراد، ويحفز للقيام بعمل جماعي في دراسة المهام الثقافي واللغوي لثري «المعقد للغة العربية ومكوناتها من طاريء وأصيل، إذا كنا نريد الوصول إلى معلومات موثوقة وشاملة حول الكلمات العربية المنحطرة من أصل شرقي.

From /almatruq/ («pounded»), /alibala/ («remittance of money or gifts») and (1) /alhatruq/ («big-mouthed») respectively.

Federico Corriente, «Apostillas de lexicografía hispanoárabe», paper presented at *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985).

ثالثاً، تجدر الملاحظة إلى أن البحث العلمي الذي تم حتى الآن في هذا الحقل يشتمل على بعض الكلمات التي نُسبت خطأً إلى جذور عربية لا وجود لها، ومثال ذلك الكلمة القشتالية (acicate) أي (المهمار)، مشتقة من «مَيْكَة»، و (moraga) أي (سحق مشوي، سردين أو زيتون) مشتقة من «محرقة»، و (Zumaya) (صيف من اليوم) مشتقة من «سُمَيْع»... الخ^(٥) بينما أُعطى الهلف في أمثلة أخرى سبب العجز عن ملاحظة الجذور العربية لبعض الكلمات مثل: المفردة القشتالية (acebuche) «شجرة الريفون البري» (adem (án) «إشارة»، (talante) «طلعة، وجه»، (Zahón) «شأن»^(٦) وفي بعض الأحيان نجد أشباح مفردات مثل للكلمة القشتالية (Zatara) (طوف أو ملك شهري) الموجودة في جميع القواميس بوصفها الصيغة الحديثة للكلمة الآتية من لعصور الوسطى وهي القراءة الخاطئة لكلمة (Catara)^(٧) أي «قاطرة».

ولكن الكلمات الدخيلة لا تشكل سوى ناحية واحدة في دراسة انتداحات بين العربية ولرومانسية، وهي ليست أكثر النواحي تعقيداً. فمن الواضح أن هذه الظاهرة تشمل أيضاً نواحي قواعد اللغة (من صوتية وصرفية ونحوية) والنواحي الاصطلاحية (المصطلحات والأمثال).

وليس بين الدارسين الثقات من يأخذ على محمل الجد إمكانية التأثير الصوتي العربي في اللغات الرومانسية كما كان يظن سابقاً^(٨) وينسحب هذا الشك عن إمكان التأثير الصرفي كذلك: ولكن يجب الانعقاد على أن القشتالية استعارت من العربية صيغة النسبة^(٩) أو ياء النسب. ولكن يجب رفض فرضيات أخرى من هذا النوع

(٥) لقد هذه وغيرها من الحالات وتحصيل اقتراحات بديلة، انظر المصدر نفسه، في المثلين الأول والثالث، إن لا شقاق المقترح مستحيل أو بعيد الاحتمال، سيما في ما يخص المثل الثاني هناك أرغية صلبة لتفصيل أصل إيربي.

(٦) From Western Arabic /zabbúf/ <Old Arabic /za'buq/. AA /qimán/, /hál'a/ plus the

Romance suffix {-ante} and /akq/ (dego), plus the Romance eugenicative suffix {-ón}

Katara («spontáneo») in Alcalá, i. e., /khattáraf/.

(٧) قرون

انظر Federico Corriente, *El Lexico árabe andalusí según P. de Alcalá* (Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1988), p. 59.

«Apostillas de lexicografía hispanoárabe», pp. 155-156.

ونجدهم

حيث أنني أحقت أن أيضاً في التوصل إلى ورود هذه الكلمة على هذا النحو الخاطئ في اللفظ

(٨) انظر Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, prólogo de Ramón Menéndez

Pidal, Biblioteca románica hispánica. III, *Manual*, 45, 3^{ra} ed. (Madrid: Gredos, 1980), pp. 147-148

(٩) تنحصر هذه المفردات في الأسماء العائدة إلى الإسلام والعرب والشرق دون غيرهم مثل

alfonsi و marroqui . الخ.

بسبب غياب الدليل المقنع، كما هو الحال في الأصل العربي المفترض للأفعال التعدية في القشتالية التي تبدأ بحرف (a-) والقائم على الشبه بينها وبين همزة التعدية في العربية المصحى^(١٠).

وتزداد الأمور تعقيداً في حقول الإعراب ودلالات الألفاظ والمصطلحات، حيث يبدو أن دعاة وجود التقليد في جميع الأحوال قد نسوا تماماً أن مسؤولية إثبات ذلك تقع على كواهلهم.

وعلى أن نقبل في ضوء الأدلة المثبتة نسبياً، أن عدداً لا يستهان به من الأمثال العربية قد ترجمت، بحرفية تزيد وتنقص، إلى اللغات الرومانسية^(١١) ولكن، من ناحية أخرى، يجب أن نرفض معظم ما يفترض أنه تقليد في حقول الإعراب ودلالات الألفاظ والمصطلحات مهما كان الاعتقاد الساذج بها شائعاً، بحجة ما لمكتشفها المزعومين من سمعة في المجالات الأخرى إذ يبدو هؤلاء أحياناً وكأنهم قد تخلوا عن كل الشروط الأساسية لأسلوب البحث العلمي واندفعوا بتهور باحثين عن الابتكار أو الإبداع (Originality) والغرابة.

وفي مجال التأثيرات المزعومة في الإعراب وتركيب الجملة، هل سبيل المثال، فقد قيل، ويبدو أن ثمة من يعتقد من دون اعتراض بذكر، إن عبارات مثل العبارة القشتالية (buria buriando) أي «يهذو وسكينة»، و(calla callando) أي «بالسر والخفاء» الخ، هي نسخ عن عبارات سامية تقوم على الجناس، وإن استعمال المخاطب المفرد أو جمع العذب للفعل في مصطلحات لا تخص التكلم، مثل (hablas y no te escuchan) أي «لا من حكى ولا من سمع»، يمكن أن تكون صيغة مسوخة أيضاً. ولكن في الحالة الأولى، يستحيل نقل المصطلح حيث إن العربية المحدثه ليس فيها استعمال مثبه، كما لا يوجد فيها صيغة «المصدر - الحال» (gerund)، بينما في الحالة الثانية يكون من بامالة القول الإشارة إلى شمولية هذه المصطلحات إذ نجد ما يوازيها في الانكليزية والروسية وغيرها من اللغات.

أما دلالة لما يجب محاً دلائياً، بينما هو ليس كذلك، نذكر مثالين فقط:

(١٠) امظـر Eva Salomonski, *Funciones formativas del prefijo «a-» estudiadas en el castellano antiguo* (Zurich: E. Lang, 1944).

هذا مثل حلي لكيفية الاعتماد الكامل لأسس فرضية تأثير العربية في اللغة الرومانسية بادعاء التنازل بين العربية لأندلسية والعربية المصحى وقد تخلت العربية المحدثه منذ البدايه وبشكل شبه كامل عن المعصر السحوي الفاعل، ولذا فلم يكن بإمكانها التأثير في اللغة الرومانسية

(١١) حول ذلك انظر Emilio García Gómez, «Una prueba de que el refranero árabe fue incorporado en traducción al español», *Al-Andalus*, vol. 42 (1977), pp. 375-390.

الكلمة الفشتالية (infante) «ابن الملك»، في اللاتينية (infans) «لا يتكلم»، بحسب وجهات النظر هذه قد اكتسبت معناها الخاص من كونها متعذرة من الكلمة العربية «ولد»، وكلمة (hidalgo) من البرتغالية والفشتالية القديمة (fidalgo) أي «سبل» هي تطعيم من السامية، وذلك مترجمة «بنو الأخماس» أي «متصرفون بأراض حكومية معينة»، إن كلتا الفرصيتين - المقبولتين عموماً، وهما الآن من دعائم نظرية تؤكد وجود العناصر لسامية في المجتمع الإسباني - هي فرضية خاطئة، حيث إن «ولد» لم يكن معناها قط «ابن الملك» على وجه الخصوص، و«بنو الأخماس»، وهو تعبير نادر جداً أحياء دوري ليبدل به على طقة «لاحين معينة»، لا يمت بصلة دلالية أو تاريخية بكلمة (hidalgo) ولا حتى للاستعمال المجاري لكلمة «ابن» التي يعتبرها كثيرون سامية دون جدل، ما لم تكن مستعدين للقول إن العبارة اللاتينية «ابن الأرض» (terrae filius) أي رجل معدم عند كيكرو، و«ابن غني» (son of fortune) أي رجل غني عند هومير، هي تطعيمات سامية كذلك، وذلك بدلاً من أن نقبل هذا الاستعمال على أنه أحد العموميات اللغوية المديدة التشابه شكلاً، والتي يهتمل العثور عليها في أي مكان تقريباً.

وهكذا نجد أن الصورة التي تتمحض عن تفحص دقيق ونزيه لما تم من بحث حول التداخلات اللغوية بين العربية واللمات الرومانسية تتبع لنا أن نرى إلى جانب العديد من الاكتشافات الصحيحة والرؤى الثعمقة، قدراً غير قليل من سوء الفهم الناتج عن الجهل، أو عن إهمال المعلومات وطرق البحث المتبعة، أو عن التشويه الفكري.

وفي ما يتعلق بالأخير، كان لهذه الدراسات كذلك نصيبها من لتحيز المعصبي على شكل مبالغات أو تعميمات هدفها تعزيز أهمية المنصر الإسباني في الأندلس، أو من ناحية أخرى، على شكل نظريات غمائل تلك في تهايتها إذ تلتهمس التأثيرات السامية في كل ناحية. إن كلا الاتجاهين غير خفي بأي احترام علمي ولا يمكن تبرير وجوده لدى الباحثين الأصيلين الذين يجب أن يهتموا بالحقيقة البينة وحسب، وأن يسموا بأنفسهم عن إغراء التمجيد أو الذم لأي من الجماعات البشرية عن طريق اللعب بحقائق وتفسيراتها. وعندما ترفض أن تكون مثل هذه الاتجاهات ولدع أساساً لأية دراسة جادة لهذا الموضوع للمهم، نستطيع أن نصع جدولاً بالإحصاءات لفسية ولأخطاء والمواقف في مثل هذه البحوث ونحاول إصلاحها بطرق جديدة وحقائق موثوقة صارمة لا لبس فيها. وفي ما يلي ملخص لمقترحاتنا حول معالجة القضايا الرئيسة في موضوع البحث.

في البدء، ولكي نعالج مصاعب قضية تأثير العربية في الرومانسية الإسبانية، لا يستطيع المرء أن يتخذ العربية الفصحى أساساً للمقارنة لأنها لم تكن أبداً لغة يتداولها

أي من الناس في أي مكان بوصفها اللغة الأم، بل كانت مجرد لهجة أدبية قام رواة الجاهلية باستضافتها في الجاهلية لأغراض شعرية وذلك من لهجات عربية قديمة، قريبة منها، ولكنها ليست مماثلة لها تماماً. وبدلاً من ذلك علينا أن ندرك أن العربية المحكية التي أدخلها الفتح الإسلامي عام ٦١١/٤٩٢م. كانت توليفة من اللهجات، أو بتعبير أدق، خليطاً من اللهجات العربية الشمالية مما في ذلك عناصر غير واضحة المعالم من العربية الجنوبية، كما في حالة اللهجة اليمنية التي لم تكن مسحة العربية الشمالية إلا بشكل سطحي. وكانت جميع هذه اللهجات في حالة من التداخل نتيجة للهجرات المتأخرة والاتصال مع عناصر لغوية أخرى، عربية أو غير عربية. ومع أن العربية المعصية قد رافقت تقدم الحملات كذلك، بوصفها لغة القرآن ولغة الشعر الذي كان يمارسه بعض الفاتحين، فإن ذلك يبعث على الظن - الذي تدعمه مسارات التطور اللاحقة - أن تأثير الدخيل من اللهجات العربية على لغة الكلام البرومي كان ضئيلاً. كما أن طبيعة الانجذابات في هذه المرحلة قد حد من تشعبها الشديد ما يتعرض له بين الحين والآخر من اتصالات مع تجمعات عربية أخرى في شمال إفريقيا أو في المشرق العربي.

أما لقطة الثانية التي يجب الانتباه إليها، إذا أردنا أن نكون فكرة عن مهارة العربية الأندلسية، فهي أن العرب لم يجدوا فراغاً لغوياً في البلاد التي سميت في ما بعد بالأندلس. فالسكان المحليون الذين كانوا يعدون بالملايين - بينما لا يمكن تقدير عدد العرب بأكثر من بضعة آلاف - كانوا يتكلمون لغات رومانسية الأصل، كما ثبت أن قسماً كبيراً من الفاتحين والمستوطنين الحدود كانوا من الأمارقة الشماليين الذين يتكلمون البربرية؛ ورغم أن هؤلاء كانوا غالباً على استعداد لأن يعتبروا أنفسهم عرباً، فإن وجودهم اللغوي يظهر في بضع عشرات من الكلمات البربرية الدخيلة على العربية الأندلسية^(١٢).

وليس هذا بالكثير قياساً على الأثر الأكبر منه عما خلفته اللغات الرومانسية على ظهور توليفة اللهجة المحلية. وبسبب من هذا الأثر على نوع من العربية سرعان ما خضع تماماً لنمط العربية المحدث الذي يميل إلى التحليل، فقد كست العربية الأندلسية وحدات صوتية (Phonemes) جديدة مثل (و) بينما فعلت تصريفات صوتية ذات معنى في تشكيلات أخرى، واتخذت عناصر دالة نحوية (Morphemes) من الرومانسية مثل تصغير الاسم وتكبيره وغير ذلك من اللواحق، وتخلت عن عناصر تخص لعربية مثل ميمر جنس لمخاطب المفرد في تصريف الفعل، واتبعت بعض الأساق في بنية جملة

(١٢) مظهر. Federico Corriente, «Nuevos berberismos del hispanoárabe», *Avardq*, vol. 4.

(1981), pp. 27-30.

الرومانسية، وامتزجت كثيراً من الاصطلاحات الشبيهة، وأخيراً وليس آخراً، تبنت حرفياً مئات من الكلمات الرومانسية الدخيلة^(١٣).

تلك كانت صورة العربية الأنطلسية، وهذا ما كان عليه شكل العربية التي أثرت بدرجة ما في اللغات الرومانسية التي أخذت في الظهور، وليس العربية الفصحى التي بقيت اللغة الوحيدة في المجالات الخاصة بعيداً عن التماس مع الحياة اليومية على مستويات يمكن فيها حدوث اتصالات لغوية. ومن المؤكد تقريباً أن الحكم الأموي كان له نصيب من النجاح في كبح بعض الخصائص العرقية كالإمالة الشديدة، أي إعط الألف وكأها ياء، وذلك عن طريق خلق ما يمكن وصفه بالمستوى القياسي من الكلام بالعربية الأندلسية التي تؤثرها الدوائر المثقفة والمتحمة للأساليب والاتجاهات الأدبية المشرقية؛ ولكن هذه العملية بأكملها عجزت عن إعادة الاستعمال العام للعربية القديمة القائمة على التركيب، ناهيك عن إلغاء، بل تغيير السمات الأساس للمصيغة المحلية للعربية المحدثنة التي جاءت إلى هناك لتبقى، كما عدت في أماكن أخرى.

ولا يمي هذا أن عدداً كبيراً من الناس من مختلف البيئات الاجتماعية قد اتقوا العربية الفصحى نتيجة لتحسن فرص التعليم في الأوساط المدنية، ولكن يمكن أن نستنتج، من وجه العموم، أنه كلما زادت معرفة الفرد بالفصحى زاد ابتعاده، لأسباب تتعلق بالمهنة والمكانة الاجتماعية، عن إمكان الاحتكاك بتلك الطبقات الأدنى من الشعب ذات الثنائية الواضحة في اللغة والتي تشكل أقية للتأثير اللغوي المعاكس من العربية على لرومانسية. وهذا ما يجعل من غير المقيد أن يستعمل قواميس العربية الفصحى وحدها عندما نحاول أن نجد جذور الكلمات العربية الدخيلة في اللغات الرومانسية؛ فكلمات مثل (al-almuzara) و (alifara) و (aladroque) «منطقة نزهة»^(١٤) و (andrajo)

(١٣) يمكن العثور على معلومات في المراجع المسجلة في الفهرس وكذلك في لأقسام ذات العلاقة من مؤلف Federico Corriente: *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, with a prologue by Emilio García Gómez (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977) and *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aben Quzmán* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980).

في Federico Corriente: «Los fonemas /p/, /t/ y /g/ en árabe hispánico», *Vox Romanica*, vol. 37 (1978), pp. 214-218, and «Algunos sufijos derivativos romances en mozárabe, hispanoárabe y en los arabismos hispánicos», *Auda Orientalis*, vol. 1 (1983), pp. 55-60.

كما يمكن تحصيل معلومات إضافية من مؤلفي عن المادة نفسها والذي سيصدر قريباً تحت عنوان *El haz dialectal árabe andalusí y su interacción con las lenguas de la Península Ibérica*.

< almužaraʃ, a local derivation from {{syr}}.

(١٤)

«بساط»،^(١٥) و«إنسان كسول»،^(١٦) و«لفة خيوط»،^(١٧) و«مُهْمُو» (mohmo) «قِلْن»^(١٨) و«Zahon»، لا يمكن أن نجد جذورها الصحيحة ما لم نستعمل مرجع قاموسية للعربية الأندلسية وحدها لذلك الغرض.

وبعد أن حددنا بوضوح نوع العربية التي أثرت في اللغات الرومانسية، يبقى علينا أن نوضح كيف تم هذا التأثير. لقد سمعنا جميعاً روايات جميلة عن التعايش السلمي والإعناء المتبادل بين الناس من الديانات الثلاث في شبه الجزيرة الأيبيرية، ولكن التدرج واللغويات الاجتماعية لا تثبت صحة هذه القصص. إذ إن الفتح الإسلامي لإسبانيا وما يقابله من حرب الاسترداد المسيحية كانا مثل جميع الحروب عمارسات من العنف لا تبررها أي من المعايير الأخلاقية ولا يمكن لأي إنسان صادق ومرهف أن يتغاضى عنها. وعندما كانت المعارك تنتهي وتقوم الحدود ثانية تتمصل بين الأعداء، لم يكن هناك الكثير من التنقل الحر عبر الحدود، ولا أية رغبة في تعلم لغة العدو وأسابله، ولكن في كلا الحالتين كان هناك عدد بين المغلوبين الذين تحلفوا وراء خطوط العدو وكان عليهم أن يتكيفوا مع أساليب المنتصرين بما في ذلك لغتهم. فالمستعربون من ناحية والمندجنون من ناحية أخرى أصبحوا القناتين الرئيسيتين للتداخلات بين العربية والرومانسية في شبه الجزيرة الأيبيرية وذلك لأن الظروف حكمت عليهم بشائية اللغة.

إن فرار المستعربين من الأندلس وهجراتهم المستمرة خلال القرن الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين إلى الممالك المسيحية الشمالية طلباً لحياة أفضل (وهذا ما حققه الكثيرون منهم بفضل ثقافتهم الأرفع وقدراتهم الفنية الآتية من معرفتهم بالمستعربات الحضارية الأرقى في العالم الإسلامي في ذلك الوقت)، تفسر دخول معظم المفردات العربية إلى اللغات الرومانسية. أما المندجنون، وهم المسلمون الأندلسيون الذين عاشوا تحت الحكم المسيحي بعد أن استول أعداؤهم على أراضيهم، فصاروا يتكلمون اللغتين وظلوا كذلك لبعض الوقت، فيبدو أنهم أدخلوا بعض الكلمات العربية إلى الرومانسية، وإن ليس بالكثرة نفسها كما هو الحال مع المستعربين وذلك لأن منزلتهم الاجتماعية والثقافية لم تعد تشجع جيرانهم على تقيدهم.

وإضافة إلى هذين المصدرين الرئيسيين للتداخل اللغوي المعجمي، هي الغالب، للعربية والرومانسية، هناك عنصر جانبي ثالث لهذه الاستعارات، إما مباشرة أو غير

< / haṭrāč/, locally derived from {har} plus a Romance descriptive suffix. (١٥)

<*/ *kharqān*, («clumsy») from *kharq*, but unknown to CA. (١٦)

From Arabic /*māsūra*/ («arch») of Persian descent plus the Romance adjectival suffix (١٧)

{-ko/a}

From AA /*muhm*, («weilded») vs. CA /*mahm*/. (١٨)

لغات أخرى (الفرنسية والإيطالية بالدرجة الأولى) نتيجة للاتصالات المتفرقة مع المجتمعات المسلمة المنتشرة من الهند إلى غربي أفريقيا، والتي استمر حدوثها من العصور الوسطى وحتى الوقت الحاضر.

ومن ناحية إحصائية يجب أن نلاحظ أن المفردات العربية الدخيلة ليست متساوية بتواترها في اللغات الرومانسية المتنوعة في شبه الجزيرة الأيبيرية، فلأسباب تاريخية واضحة، هي أوفر في المناطق الحدودية التي تشيع فيها البرتغالية والقشتالية واللهجات البلسية والباليارية، من اللغة الطالونية، أكثر مما توجد في اللغة العاليسية أو القطنونية الشمانية. ولكن هاتين اللغتين ليستا حاليتين تماماً من استعارات كهذه، وبعضها في الحقيقة فريد ومهم جداً في دراسة العربية الأندلسية مثل الكلمة القطنونية (bassetja) «رافعة»^(١٩) أو الكلمة العاليسية (lacazán) «كسول»^(٢٠).

إن البحث في جوانب كالتوزيع الجغرافي للكلمات العربية المستعارة التي أصبحت جزءاً من اللغات واللهجات المختلفة، وتحديد الفترة أو معرفة تاريخ أول ظهور لها، وكذلك تحديد مقدارها أو تقييم أهميتها العددية مقابل مجموع المفردات في منطقة وفترة معينين، ثم تصنيفها وبيان تطورها الدلالي واللغوي - الاجتماعي الخ، كل هذا يعود إلى حقول الدراسة المرتبطة بها في اللغات الرومانسية المحتلة، والتي تقدمت في السنوات الأخيرة بسرعة مقبولة، من الواضح أنها لا تستطيع أن تسق التقدم الحاصل في ما نعرفه عن هذه اللغات.

وفي الختام، لدينا معلومات غير قليلة عن التداخل اللغوي بين العربية والرومانسية، ولكنها ليست كاملة الدقة دائماً، لذا يجب فحص ذلك جميعه الآن ثم إعادة الفحص في ضوء ما عرفناه مؤخراً عن العربية الأندلسية وذلك كي نصصح لأخطاء التي تعرضنا لذكرها والتي تكثر بصورة خاصة في حقول مثل الإعراب (بناء الجملة) والمصطلحات وتحديد أسماء الأماكن واللهجات الهامشية أو اثنائية... الخ والباحثون المتمرسون في اللهجات العربية الأندلسية، والمختصون في الرومانسية بما لديهم من معلومات جديدة وطرق أكثر انصيافاً، يستطيعون، بل يجب عليهم من خلال العمل المشترك، أن يضعوا مراجع أفضل كثيراً من تلك المتوفرة حالياً، وأشدّ منها وثوقاً.

A hapax <* masája/, otherwise untested and probably slangy derivation from (١٩) {shij}.

Federico Corriente, «Precisiones etimológicas a "hassetja" y "baldraca"» *Anuario de Filología* (Barcelona), vol. 8 (1982), pp. 105-109.

Metathesis of /kaslān/ or <*fagzān/ with article agglutination.

(٢٠)

المراجع

١ - العربية

- كورينشي، ف. «استدراكات واقتراحات جديدة على هامش ديوان ابن قزمان». أوراق: العددان ٥ - ٦، ١٩٨٣.

٢ - الأجنبية

Books

- Coromines, Joan. *Diccionari etimologic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona: Curial Edicions Catalanes. Caixa de Pensions La Caixa, 1980-1991.
- . *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, [1954-1957]. 4 vols. (Biblioteca románica hispánica. 5. Dictionarios etimológicos).
Reissued with the collaboration of José A. Pascual under the title: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid. Gredos, 1980- [1991]. (Biblioteca románica hispánica, V, Dictionarios: 7).
- Corriente, Federico. *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmān*. Madrid. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980.
- . *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle* with a prologue by Emilio García Gómez. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- . *El Léxico árabe andalusí según P. de Alcalá*. Madrid. Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1988.
- . *Poesía estrófica (céjeles y/o muwaššahāt) atribuida al místico granadino Aš-Šuštārī (siglo XII d.C.)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Dozy, Reinhart Pieter Anne et W. H. Engelmann. *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*. 2^{ème} éd. rev. et très-considérablement augm. Leyde: E. J. Brill, 1869. Reissued 1969.

Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. Prólogo de Ramón Menéndez Pidal. 8th ed. Madrid: Gredos, 1980. (Biblioteca románica hispánica. III, Manuales; 45)

Salomonski, Eva. *Funciones formativas del prefijo «a-» estudiadas en el castellano antiguo*. Zurich: E. Lang, 1944.

Simonet, Francisco Javier. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888. Reissued Amsterdam, 1965.

Steiger, Arnald. *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*. Madrid: Impr. de la Librería y casa editorial Hernando, 1932. (Revista de Filología Española-Anejo xvii)

Periodicals

Corriente, Federico. «Algunos sufijos derivativos romances en mozárabe, hispanoárabe y en los arabismos hispanicos» *Aula Orientalis*: vol. 1, 1983.

———. «Apostillas a la tabla astrológica bilingüe publicada por P. Kunitzsch.» *Sharq al-Andalus*: vol. 5, 1988.

———. «Catorce cejeles de Ibn Zamrak y uno de Ibn Alxatib.» *Anaquel de estudios árabes* (Madrid): vol. 1, 1990.

———. «De Nuevo sobre la elagia árabe de Valencia.» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.

———. «Notas adicionales a la edición del léxico árabe andalusí de Pedro de Alcalá.» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1990.

———. «Notas sobre la interferencia clásica en hispanoárabe» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid): vol. 21, 1981.

———. «Nuevas apostillas... I.» *Sharq al-Andalus*: vol. 3, 1986.

———. «Nuevas apostillas de lexicografía hispanoárabe (al margen del *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* de Joan Coromines).» *Sharq al-Andalus* (Alicante): vol. 1, 1984.

———. «Nuevos berberismos del hispanoárabe.» *Awraq*: vol. 4, 1981.

———. «Nuevos romancismos de Aban Quzmān y crítica de los propuestos.» *Vox Romanica*: vol. 39, 1980.

———. «La Poesía estrófica de Ibn al-'Arabī de Murcia.» *Sharq al-Andalus*: vol. 3, 1987.

- . «Precisiones etimológicas a "bassetja" y "baldraca".» *Anuario de Filología* (Barcelona): vol. 8, 1982.
- . «La Série mozárabe-hispanoárabe *adālah, adāqal, adašš* y la preposición castellana *hasta*.» *Zeitschrift für Romanische Philologie*: vol. 99, 1983.
- . «South Arabian Features in Andalusī Arabic.» *Studia Linguistica et Orientalia Memoriae Haim Blanc Dedicata* (Wiesbaden).
- . «Toponimia hispano-árabe en Aragón.» *Turiso* (Tarazona): vol. 7, 1987.
- . «Los arabismos en las Cantigas de Santa María.» *Estudios Alfonsíes* (Granada): 1985.
- . «Los fonemas /p/, /č/y/g/ en árabe hispánico.» *Vox Romanica*: vol. 37, 1978.
- . «Los romancismos del *Vocabulista*.» *Awraq*: vol. 4, 1981.
- . «Los romancismos del *Vocabulista in arabico*.» *Vox Romanica*: vol. 39, 1980.
- . «Las *xarajāt* en árabe andalusí.» *Al-Qanṣara*: vol. 8, 1987.
- García Gómez, Emilio. «Una prueba de que al refranero árabe fue incorporado en traducción al español.» *Al-Andalus*: vol. 42, 1977.
- Griffin, D. «Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramón Martí.» *Al-Andalus*: vol. 23, 1958, vol. 24, 1959 and vol. 25, 1960. Reissued, Madrid, 1961.
- Samsó, Julio. «Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica hispano-árabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 1950.» *Indice Histórico Español*: vol. 16, 1970.

Conferences

- Corriente, Federico. «Apostillas de lexicografía hispanoárabe.» Paper presented at: *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.
- Fórneas, J. M. «Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al-Andalus.» Paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1978). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981.

مزيد من المفردات العربية وتصنيفاتها في اللغات الرومانسية — الأيبيرية

ديتر ميسنر (*)

إن تأثير العربية، لغة الطبقة العليا، في اللغات المحكية في شبه الجزيرة الأيبيرية قد أضفى على اللغات القشتالية والبرتغالية والقطلونية مكانة متميزة بين اللغات الرومانسية، والتي تنعكس في كثرة الدراسات التي يبدو أنها أُنارت الآن جميع نواحي الموضوع^(١).

ولم تقتصر شبه الجزيرة الأيبيرية على تلقي التأثيرات العربية وحسب، بل إنها كانت واسطة لنقلها إلى لغات أخرى كالفرنسية. وفي واقع الأمر، إن إكتابات لتي حفظت بمحض الصدفة، أدت إلى ظهور بعض الكلمات العربية (مثل tambour)، (في العربية: طبلور)، في الفرنسية قبل ظهورها في القشتالية على سبيل المثال. ولكن لا يمكن تفسير جميع المفردات العربية التي ظهرت في شبه الجزيرة بأنها كانت نتيجة الاحتكاك بين السكان الناطقين بالعربية والآخرين الناطقين بالرومانسية؛ فبعض المفردات قد دخلت من اللهجات الإيطالية المحكية في الجمهوريات التي حافظت على علاقاتها التجارية مع شرقي البحر الأبيض المتوسط^(٢) أو من صقلية التي خضعت للعرب لمدة مئتي عام. كما لا يجوز للمرء أن يستهين بما فعلته اللاتينية المتأخرة بوصفها وسيطاً لنقل المفردات العربية عبر أوروبا (alcohol) - في العربية: الكحل،

(*) ديتر ميسنر (Dieter Meisner) أستاذ لغة اللغات الرومانسية في جامعة سالزبرغ

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

(١) للمعلومات عن مراجع إضافية، انظر Günther Holtus, Michael Metzeltin and Christian Schmitt, eds., *Lexicon der romanistischen Linguistik*, 2 vols. (Tübingen, 1991-1992).

(٢) قورن Giovanni Battista Pellegrini, *Gli arabismi nelle lingue neolatine* (Brescia, 1972).

واجمع الكحول، بمعناها الحديث هي مثال لذلك؛ كما يبدو أن الأرقام العربية^(٣) قد دخلت عن طريق إيطاليا.

إن هذه لقنوات المختلفة للانتشار اللعوي تعني أنه من الصعب التعرف بدقة على المصادر الأصلية لبعض الكلمات. ولكن من المؤكد أن التأثير اللعوي لعربية كان على أشده في شبه الجزيرة الأيبيرية؛ وهنا ما نراه بوضوح على سبيل المثال في خريطة تبين أسماء الأنهار المشتقة من العربية، وكذلك الأمر في النسبة الكبيرة لأسماء المواقع العربية إذ ما قورنت بالأسماء غير العربية في مناطق معينة من إسبانيا (حوالي ٢٠ بالمئة من أسماء المواقع في الألف من الكيلومترات المربعة، ليس في جسر الباليار وحسب، بل في أماكن أخرى مثل بلنسية ومالقة وأليكانتيه، هي عربية، بينما لا تزيد نسبة هذه الأسماء عن ٢ بالمئة في المناطق الشمالية مثل نافار وعبرها)^(٤) وأهم هذه الأسماء هي (Alcántara) وهي في العربية: القطرة؛ (Albufera) وهي في العربية: البحيرة؛ (Almada)، في العربية: المعدن؛ و(Al-medina)، في العربية: المدينة.

وبينما اعتمد تغلغل أسماء المواقع جغرافياً على مستوى التعريب الذي لم يكن حاصراً بالنسبة نفسها في جميع الأماكن، فإن الكلمات الشائعة - المتدثرة على الأغلب بأداة التعريب العربية - كانت منتشرة عبر قنوات أخرى (مثلاً: عن طريق المستعربين المهاجرين إلى المناطق الشمالية والذين نقلوا كلمات تنصل بإدارة المدن: (barrio) بمعنى مقاطعة، في العربية: بري؛ (aldea) بمعنى قرية، في العربية: الضبعة). وهكذا فإن غياب أداة التعريف العربية في غالبية التعريفات القطلونية - إذ تظهر لأداة المتصلة في ٦٠ بالمئة من التعريفات القشتالية في الوقت الحاضر (وكانت هذه النسبة ٧٤ بالمئة في امصور الوسطى)، ولكنها في القطلونية تصل إلى ٣٤ بالمئة وحسب، يمكن أن يؤدي بنا إلى الاستنتاج خطأ أن القطلونية لم تتبع مسار التطور نفسه لدى سارت عليه القشتالية أو البرتغالية^(٥). ولكن في الحقيقة كانت هناك في الغالب صيغتان متواريتان في القطلونية الوسيطة، إحداها بالأداة العربية والأخرى من دونها، وهذه الأخيرة هي الأكثر استعمالاً في الوقت الحاضر^(٦) وفي هذا الجانب تتبع

J. Barrados de Carvalho, «Sur l'introduction des chiffres arabes au Portugal», *Bulletin (٣) des études portugaises*, vol. 20 (1958), pp. 110-151.

Hermann Lautensach, *Iberische Halbinsel*, Geographische Handbücher (München. (٤) Keysersche Verlagsbuchhandlung. [1964]), «Thematischer Atlas», map (18), p. 172.

Jordi Bruguera, *Història del Lèxic Català, presentació general de J. Solà* (Barcelona (٥) Enciclopèdia Catalana, 1985), p. 57.

J.M. Solà-Solà, «El Artículo "al-" en los arabismos del iberorrománico», *Romance Philology*, vol. 21 (1968), pp. 275-285.

القطلوניתية سودج اللغة الإيطالية: فالتمريبات في اللهجات الإيطالية تظهر من دون الأداة، وكثيراً ما انتشرت هذه الصيغة «الإيطالية» في اللغات الأوروبية، لأخرى كما في حالة (Zucchero) وهي في العربية: سُكَّر، التي تأتي منها الألمانية (Zucker) والمربسية (Sucre) والأتكليزية (Sugar)، (قارن azúcar) الفشتالية و(açucar) البرتغالية.

ويجب القول إن العديد من الكلمات العربية وقعت ضحية التعبيرات الحصرية التي تمت في الألف سة الأخيرة هي ركوب الخيل مثلاً كلمة (jaez) هي في العربية: جهاز، و (albarda) هي في العربية: البردعة. قد احتضت بوصفها أكثر الوسائط شيوعاً في الرحيل والتنقال. كما حلت الأسلحة الحديثة محل القديمة، مثل (adarga) في العربية: الدرق، و (alfanje) في العربية: الخنجر^(٧) وبمختلف مدى الاستغناء عن التمرينات من لغة إلى أخرى: فالبرتغالية تحفظ بكلمة (alfate) وهي عربية: الحُطَّاط، بينما استبدلت الفشتالية الكلمة القديمة (alfayate) بالمفردة العاليسية (sastre) وفي البرتغالية نجد (alcerce) بينما لم تتمكن مقابلتها بالفشتالية (alizace) - الأساس في العربية - من المحافظة على نفسها مقابل (cimientio) وكثيراً ما كان ثمة منافسة بين لترددات الرومانسية والعربية ونتيجة للتطورات المختلفة أصبح للفشتالية (aduanas)، وهي في العربية: الديوان، وللبرتغالية (alfândega)، وهي في العربية: الفندق، المعنى نفسه، و (customs)، أي الحمارك، وكلتا الكلمتين وجدت في كلتا اللغتين في ما سبق. وإضافة إلى ذلك فإن القواميس الحديثة التي تسرد تواتر المفردات ثرياً أن عدد غير قليل من التمرينات لم تعد مستعملة في السجلات الرسمية^(٨).

ومن ناحية أخرى نجد أن دراسات دلالات الألفاظ تظهر ذلك بشكل ملحوظ (فكثيراً ما تبنت الشعوب المسيحية المؤسسات العربية كما يرى في كلمة (alcalde) بمعنى محافظ، وهي الكلمة العربية القاضي). وقد أجريت تقديرات لعدد الكلمات المعربة في اللغات الرومانسية ولكن أكثرها ليس مما يعتمد عليه^(٩). ويحتوي أول قاموس فشتالي في أصول الكلمات وقارنهما على حوال ١٢٠٠ كلمة^(١٠). ولكن عدداً

John Kevin Walsh, «The Loss of Arabisms in the Spanish Lexicon», (Ph. D (V) Dissertation, University of Virginia, 1967).

(٨) للمزيد من الأمثلة، انظر: Wilhelm Pötters, «Unterschiede im Wortschatz der iberoromanischen Sprachen», (Ph.D. Dissertation, University of Cologne, 1970).

(٩) مــــارن. Kurt Baldinger, *La Formación de las dominios lingüísticos en la Península Ibérica*, 2nd ed. (Madrid, 1971).

Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Biblioteca (١٠) romanica hispánica, 5. Dictionarios etimológicos, 4 vols. (Madrid: Gredos, [1954-1957]), vol. 4, pp. 1207-1213

كبيراً منها ليس له ما يؤيده بالدليل الموثق قبل نهاية القرن السادس عشر عندما حرّم الحكام المسيحيون تشريعاتهم على معاربي إسبانيا أن يمارسوا طريقتهم التقليدية في الحياة.

ومن المتعارف عليه ترتيب المفردات العربية وفق أصولها الدلالية، وهذا ما يجري كذلك في دراسات المفردات البرتغالية^(١١) والقشتالية^(١٢) والقبطونية^(١٣) ابتداءً بمصطلحات الحرب، كما لو كانت هذه هي أهم الفعاليات في سياق السيادة العربية على شبه الجزيرة.

وفي ما يلي أمثلة من القشتالية (والواقع أن الصيغ البرتغالية والقطلونية لا تختلف عنها في الغالب). (alcázar)، وعربيتها: (القَصْبَة)، إضافة إلى (alcázar) وعربيتها: القصر، تدلان على القلعة ذات البرج (alalaya) بمعنى السرج وعربيتها: الطلائع. وهناك كثير من الكلمات الأخرى تستعمل اليوم في المصوّر التاريخيّة وحسب، باستثناء ما دخل منها في الإسبانية المتداولة مثل (alférez) أي (cadet) وعربيتها: الفارس (وكانت تعني «حامل الراية»)، و(jinete) بمعنى (راكب حصان)، وعربيتها: رائي (وكانت تعيد «الجندي الراكب») و(ronda) بمعنى دورية، وعربيتها: وبط (بوجوده في الفرنسية بوصفها كلمة مستعارة (ronde) مشتقة خطأً من اللاتينية (rotundus)، وأيضاً في الإيطالية (ronda) والألمانية (Runde).

وكان العرب كما هو معروف مرارعين ماهرين مجدين حتى في المناطق التي تعتمد الزراعة فيها على نظام ري معقد (لذا فإن طرد مغاربي إسبانيا عام ١٦١٠ أضّر كثيراً باقتصاد شبه الجزيرة). وثمة عدد كبير من الكلمات العربية ما زالت مستعملة اليوم: (acequia) وعربيتها: الساقية؛ (aljibe) وعربيتها: الحب؛ (arcadáz) وعربيتها: القادوس؛ (noría) وعربيتها: الماعورة، الخ وقد أنتجت «حقول نباتات لم تكن معروفة قبل المنح العربي لشبه الجزيرة» (alcachofa) وعربيتها: الخرشوفة؛ (zanahoria) وعربيتها: إصفنارية، والمقصود بالحرر (بالألمانية (Mohrrübe) بمعنى لفت المعصرة تدل على الأصل كذلك)؛ (Azafraan) وعربيتها: الزعفران (معظم

Serafim Silva Neto, *História da língua portuguesa*, Coleção brasileira de Filologia (١١) portuguesa, 2nd ed (Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1970), pp. 333-345

M. J. Moura Santos, «Importação lexical e estruturação semântica, os arabismos na língua portuguesa», *Biblos*, vol. 56 (1980), pp. 573-596.

Rafael Lapera, *Historia de la lengua española*, prólogo de Ramón Menéndez Pidal, (١٢) Biblioteca románica hispánica. III, Manuales; 45, 3th ed. (Madrid: Gredos, 1980).

Bruguera, *História del Lèxic Català*, pp. 54-61.

(١٣)

اللغات الأوروبية أخذت من الإيطالية (Zafferano) - قارون الفرنسية والألمانية (Safran) -؛ (algodón) وعربيتها: القطن.

وتنعكس صورة الصناعة العربية كذلك في المفردات الرومانسية - الأيبيرية حيث يجتمع الصانع على اختلافهم بالإسم العربي لحرفتهم ولصنوعاتهم (alfarero) وبالعربية الفصحى: (tassa)، العربية: طاسة (قارون الفرنسية والألمانية (tasse); (jārra) والعربية: جرة أما الفعل (recamar)، العربي: رَقَمَ، فإنه يعيد نوعاً من التطريز كان يحط تقدير كبير في شبه الجزيرة كلها، بينما تدل كلمة (damasco) على نسيج كان يصنع في مدينة بهذا الاسم، أي دمشق.

ومن حرفة التطريز (tarca) وعربيتها: طريجة، ومن التجارة بمستوجاتها تأتي كلمات عديدة أخرى تتعلق بالمقاييس والواريث مثل (quintal) وعربيتها: قطار؛ (tara) وفي العربية: طرخة؛ (quilate)، وفي العربية: قيراط؛ أو بالتجارة (almacen) وفي العربية: المخزن، قارون الإيطالية (magazzino); (almoneda) بمعنى «بيع علني»، وبالعربية: المئادة؛ أو في المحاكم (alcalde) أي المحافظ، وفي السابق: القاضي.

واكتسبت الهندسة المعمارية سمعة عالية ولذا فإن مفرداتها ما زالت باقية في الإسبانية الحديثة مثل: (albañal)، وفي العربية: البناء (azulejo)، وفي العربية: الزليج؛ (albañal)، وفي العربية: البلاطة. وكان داخل المنازل يفرش بما يدهى (alfombra) بمعنى السجاد، وفي العربية: الحُمْرة؛ (almohada) وهي في العربية: الحُذَّة. وكان العرب يستمتعون بلعب الشطرنج ومنها أتت (ajedrez) أو بلعب الخط، (azar) وهي في العربية: الزهر، قارون الفرنسية (hazard). وما زالت بعض أسماء الحلوى العربية تستعمل مثل (alcorza) وهي: القُرْصَة. وكلمة (syrup) المعروفة هي أيضاً من أصل عربي؛ والصيغة العربية شراب ما زالت تظهر في إسباني بصيغة (jarabe) بينما نشرت اللاتينية المتأخرة المفردة المصحح في العالم (الألمانية sirup. الفرنسية sirop)، أما الطب فقد كان يمارس على مستوى راق وما زالت بعض المصطلحات الفنية شائعة حتى اليوم مثل (alkali) وهي في العربية: القالي؛ (alambique) وهي في العربية: الأنبيق؛ و (alquimia)، وهي في العربية: الكيمياء، التي أصابها الانحلال في معناها.

ويمكن التمثيل على المستوى العلمي للعرب بعدد من المجالات، ولكن سنحصر في هذه الدراسة علم الفلك. وتوجد مفردات ليس في الرومانسية الأيبيرية وحسب، بل في عدة لغات أخرى مثل (nadir)، وهي في العربية: نُظير؛ (zenith)، وهي في العربية: (سَمَت) (الرأس)، والكثير من التسميات المتعلقة بالسموات.

وليس من الممكن حصر المفردات العربية - حوالي ٨٠٠ - التي ما تزال مستعملة في شبه الجزيرة (وفي أماكن أخرى من أوروبا)، أما الانتقاء فسيكون عشوائياً في

أحس الأحوال. ولكن الأمثلة المذكورة في ما سبق تساعد في تبيان كثرتها وإثبات أن التراث اللغوي للعرب يمكن أن يوضع بحق على قدم المساواة مع هندستهم المعمارية النادرة للعبان في شبه الجزيرة.

المراجع

Books

- Baldinger, Kurt. *La Formación de los dominios lingüísticos en la Península Ibérica*. 2nd ed. Madrid, 1971.
- Bruguera, Jordi. *Història del Lèxic Català*. Presentacio general de J. Solà. Barcelona: Enciclopedia Catalana, 1985.
- Coromunas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, [1954-1957]. 4 vols. (Biblioteca románica hispánica 5. Dictionarios etimológicos).
- Holtus, Günther, Michael Metzeltin and Chrisuan Schmitt (eds.). *Lexicon der romanistischen Linguistik*. Tübingen, 1991-1992. 2 vols.
- Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. Prólogo de Ramón Menéndez Pidal. 8th ed. Madrid: Gredos, 1980. (Biblioteca románica hispánica. III, Manuales; 45).
- Lautensach, Hermann. *Iberische Halbinsel*. München. Keyserische Verlagsbuchhandlung, [1964]. (Geographische Handbücher).
- Pellegrini, Giovanni Battista. *Gli arabismi nelle lingue neolatine*. Brescia, 1972.
- Silva Neto, Serafim. *História da língua portuguesa*. 2nd ed. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1970. (Coleção brasileira de Filologia portuguesa).

Periodicals

- Carvalho, J. Barrados de. «Sur l'introduction des chiffres arabes au Portugal.» *Bulletin des études portugaises*. vol. 20, 1958.
- Santos, M. J. Moura. «Importação lexical e estruturação semântica, os arabismos na língua portuguesa.» *Bíblar*. vol. 56, 1980.
- Solà-Solà, J. M. «El Artículo "al-" en los arabismos del iberorrománico.» *Romance Philology*. vol. 21, 1968.

Theses

- Pötters, Wilhelm. «Unterschiede im Wortschatz der iberoromanischen Sprachen.» (Ph. D. Dissertation, University of Cologne, 1970).
- Walsh, John Kevin. «The Loss of Arabisms in the Spanish Lexicon.» (Ph. D. Dissertation, University of Virginia, 1967).

التأثير العربي في الشعر الغزلي الأوروبي

روجر بواز (*)

ما زال الكثيرون من الباحثين المتخصصين في العصر الوسيط يقاومون الاعتراف بتأثير الثقافة العربية في أوروبا العصر الوسيط [ويصرون على] أن هذا الأثر لا يتجاوز مجرد أخذ بعض وسائل الترف والرفاهية عن العرب. ولقد أقرت أوروبا عن طيب نفس بذئبها تجاه العرب كوسطاء في نقل الفلسفة والطب والرياضيات عن الإغريق لأن مثل هذا الإقرار لا يفرض أساس الأسطورة للتداولة عن الهوية الثقافية الأوروبية، ذات الأصول العسكرية والفنية الإغريقية - الرومية والمشرية بالأخلاق المسيحية. صور هذا النقل كما لو أنه كان «صفقة تجارية شبيهة بشراء سبعة من السلع من أحد المحاربين»^(١). وقد افترض [هؤلاء الباحثون] بناء على ذلك أن العرب لعبوا دوراً سلبياً خالصاً في هذه العملية من هنا سيبدو تقليد الحب النبيل (Courtly Love) أوروبياً خالصاً لأنه منصل بالقواعد والأصول التي يقوم عليها المجتمع المذهب والمثل العروسية لمسيحية - كما أنه يشكل حذر المفهوم الحديث للحب الرومانسي. لهذا السبب سرعه يقول العديد من الناس إنه من الأمور المأفية للمقل الادعاء بأن هذا [السمط من الحب] قد نشأ نتيجة للروابط الثقافية التي نشأت مع العالم العربي. منذ مئة عام تقريباً لم يجرؤ أي باحث على المجاهرة بهذا الادعاء، وفي الحقيقة أن البحث في موضوع الذين الثقافي الذي يدين الأوروبيون به للعرب قد أصبح من المحرمات، هذه من المرحلة لاستعمارية، التي تبدأ من وجهة النظر العربية منذ حملة نابليون على

(*) روجر بواز (Roger Bosse) أستاذ الدراسات الإسلامية ومؤرخ يعنى بتأثير العرب في أوروبا

درس في جامعتي غلاس ولندن.

قام مترجمة عبد الفضل قحري صالح، وترجم المتعلقةات عن اليروقسية والإنسانية عبد الواحد لؤلؤة

Maria Rosa Menocal, «Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the (١) Birth of Troubadour Poetry.» *Hispanic Review*, vol. 49 (1981), p. 51

مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١)، واستمر هذا التحريم سارياً إلى سنوات الثلاثينيات من هذا القرن عندما بدأ البحث خارج إسبانيا [في الموضوع] من جانب باحثين مثل لورنس إيكير (Lawrence Ecker) وهري بيريس (Henri Pérès) وإميل ديرمينيم (Emile Dermenghem) وإيفاريسست ليقي - بروفنسال (Evariste Levi-Provençal) وأ. ر. نيكل (A. R. Nykl). وحتى في إسبانيا فإنه في الوقت الذي ظهر فيه العمل لرائد لكن من حوليان ريبيرا إي تازاغو (Julán Ribera y Tarragó) وميغيل آسين بالاثيوس (Miguel Asín Palacios) وإميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez) ورامون مسدث بيدال (Ramón Menéndez Pidal) وأميريكو كاسترو (Américo Castro) وآخرين، فإن باحثين آخرين، مثل كلوديو سانشير - البوربور (Claudio Sanchez-Albornoz) ومارسيلينو مسدث إي بيلايو (Marcelino Menéndez y Pelayo) قد عروا معظم عبوب إسبانيا وعللها، وخصوصاً «تأخرها الثقافي»^(٢)، إلى أثر الاسلام المميت في نزع الهوية الأوروبية [عن إسبانيا].

لقد أعلن دنيس دي روجمون (Denis de Rougemont)، الذي أصاب شهرته بسبب نظريته انغرية التي تقول إن الحب النبل هو نتاج البيئة التطهيرية الهرطوقية، عام ١٩٥٦ في الطبعة المزيّدة والمنقحة من كتاب الحب والمجتمع (*Passion and Society*) إنه لم يعد ضرورياً بعد اليوم الحديث عن «أثر أندلسي» في شعراء التروبادور لأن الأمر بالنسبة له أصبح بديهاً:

«إن باستطاعتي أن أسود الكثير من الصفحات بمقاطع مقتبسة من العرب والبروثنسال وسوف يعجز متخصصوا المعظام في «الهوة الفاصلة» عن الأغلب عن معرفة ما إذا كانت هذه المقاطع المقتبسة قد كتبت شمال البيرينيه [جبال البرتات] أو جنوبيها. لقد سوي الأمر»^(٣).

لكن الأمر لم يسو بعد للأسف، والعلاقة بين الشعر العربي والشعر البروثنسي أكثر تعقيداً مما يريدنا دي روجمون أن نعتقد. والمتخصصان الاثنان في «الهوة الفاصلة»، (واللذان يذكرهما هو في العقرة نفسها) هما الباحثان اللذان ينتسبان إلى القرن التاسع عشر ارنست رينان (Ernest Renan) ورايسهارت دوري (Reinhart Dozy). ويبدو أن الباحثين الحديثين ما زالوا يجدون أن من الصعب عليهم أن يديروا

(٢) نقد صاغ هذه العبارة إرنست روبرت كورتيرس، في Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated from the German by Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953), pp. 541-543.

(٣) Denis de Rougemont, *Passion and Society*, translated by Montgomery Belgion, rev. ed. (London: Faber and Faber, 1956), pp. 106-107.

ظهورهم بالأحكام السلبية التي أعلنها هذان المستشرقان.

وبعد أن يسلم أرنست رينان بأن اللغتين القشتالية والبرتغالية ليستا اللغتين الرومانسيين الوحيدتين اللتين تتضمنان كلمات مستعارة من العربية يكتب قائلاً:

«أما بخصوص التأثيرات الأدبية والتعاليم الأخلاقية فقد مولع فيها كثيراً؛ فلا الشعر أو الفروسية البيروفسيان يدينان بشيء للمسلمين. إن هوة تفصل شكل الشعر الرومانسي وروحه عن الشعر العربي وروحه؛ وليس هناك أي دليل على أن الشعراء المسيحيين عرفوا بوجود الشعر العربي، ويمكن المرء أن يحرم أنهم حتى لو علموا بوجود [هذا الشعر] فإنهم لم يكونوا قادرين على فهم لغته وروحه»^(١)

أما وجهة نظر دوري بهذا الخصوص فهي أقل ميلاً إلى التوصل إلى تسوية للأمر

«[أما] بخصوص إمكانية وجود تأثير مباشر للشعر العربي على الشعر البيروفسكي، والشعر الرومانسي بعامة، فلم يبرهن من قبل على وجود مثل هذا التأثير ولن يبرهن في المستقبل على ذلك، إننا نعدّ هذه القضية باطلة ولا أساس لها؛ ونتمنى ألا نراها تناقش مرة أخرى رغم قاعتنا بأن ذلك سوف يستمر إلى وقت طويل. فلدى كل واحد منا فرسه المحبب إلى نفسه»^(٢).

إن كلمات دوذي المعبرة «لم يُبرهن عليه ولن يُبرهن» تمضح افتقاره إلى النزاهة والتجرد التقديريين، خصوصاً أن المرء لا يتوقع هذا الانحياز من جانب واحد من مؤرخي إسبانيا المسلمة الكبار. تذكرنا سرة هذه الكلمات برد ألفريد جاروا (Alfred Jeanroy) على فرصة خوليان ريبيرا (التي أعلن عنها عام ١٩٢٨) بأن كلمة (trobar) قد تكون مأخوذة من الكلمة العربية «طرب» (التي تعني يغني، يعرف موسيقى؛ أن يشير الفرع أو الأسى؛ أن يفرح)؛ «لن نستطيع أصول الكلمات العربية التي يعزوها ريبيرا إلى كلمة تروبادور (troubadour) ... أن تقنع أحداً»^(٣).

أما صموئيل شتيرن (Samuel Stern) فيفتبس السطور التي أوردها لدوري

Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitique*, 4^{ème}, 6d. (٤) rev. et augm. (Paris: Michel Lévy Frères, 1863), p. 397.

والترجمة هنا لي وهي كل موضوع آخر من الدراسة ما لم يذكر خلاف ذلك

Reinhart Pieter Anne Dozy, *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age* (Leyde: E. J. Brill, 1849), p. 611.

La Poésie des troubadours (1934), vol. 1, p. 75, note (2). (٥)

Maria Rosa Menocal, «The Etymology of Old Provençal Trobar, Trobador: A Return to the Third Solution», *Romance Philology*, vol. 36 (1982-1983), pp. 137-153.

مصدقاً على صحتها وذلك في ورقة قدمها في سبوليتو (Spoleto) عام ١٩٦٤. وقد كان الاستنتاج الذي خرج به شبيهاً باستنتاج دوزي

«إن كون شعراء التروبادور لم يتصلوا اتصالاً مباشراً بالشعر العربي هو نتيجة مباشرة للحقيقة التي لا جدال فيها والتي تقول إنهم لم يعرفوا [ذلك الشعر]، ولا يمكن أن يكونوا قد عرفوه بصورة تكفي لكي يفهموه... وفي رأيي، ولا أظن أن الأمر يتطلب عماء التفكير من جانب الآخرين، أن من المرر الشك في أن أي عنصر من عناصر شعر التروبادور كان نتيجة لتأثير الشعر العربي»^(٧)

لكن كيف نستطيع أن نتيقن تماماً من كون شعراء التروبادور لم يعرفوا شيئاً من العربية؟ وكيف يمكن أن نكون متيقنين تماماً من أنهم لم يحصلوا على ترجمة تقريبية غير دقيقة لكلمات لأغنية إذا استعانت أسماهم الموسيقى والإيقاع والمقارنات؟ رغم أن شتيرن لا ينكر وجود تشابهات بين مفهوم شعراء التروبادور للحب وبعض الأفكار الخاصة بالحب، التي ورد ذكرها في الأدب العربي، فإنه يستنتج قائلاً إنه «يمكن تفسير هذه التشابهات بوصفها تطورات متوازية لا ترتبط بأية علاقة وراثية»^(٨).

وفي عام ١٩٧٦، عندما أفضيت إلى باحث أمريكي التقيته في أحد المؤتمرات بأنني أفهم بعض الأبحاث حول ما دعاه الباحثون «الحب النبيل» (amour courtois) وإنني أميل إلى تفصيل نظرية الأصول العربية حاول صرفي عن ذلك قائلاً: «أظن أن صموئيل شتيرن قد برهن على عدم صحة هذه النظرية بصورة نهائية» ولحسن الحظ لم يردعني هذا الكلام [عن مواصلة بحثي]. فبعد أن أنجرت استعراضاً تاريخياً لما دعوته بدراسات حول الحب النبيل، أدركت أنه لا يوجد في التاريخ الأدبي أو لثقافي أية مطلقات ثابتة، وأن النظريات تتغير بتغير أمزجة العصور وأن الباحث الذي يدعي النزاهة والتجرد لكاملين هو عادة من أكثر الباحثين تحيزاً وميلاً إلى الهوى. ولا يعني هذا اتفاقاً أنني أحكم على التراث البحثي كله [حول الموضوع] بالإخفاق منذ البداية. إن ماريلا روز، ميركال متواضعة للغاية إذ تشير ضمناً إلى أن الرؤية البديلة، التي تطرحها وتتضمن القول بالسبب المختلط للثقافة الأوروبية هي مجرد أسطورة تنفي من وراثتها تعديل بعض الأساطير السائدة»^(٩).

استنداً إلى نتائج البحث التي توصلت إليها وبإزاء على تقييمي للأدلة والشواهد مما زلت أعتقد أنه يمكن تعريف الحب النبيل بوصفه «ظاهرة ثقافية شاملة... برزت

Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard (٧) Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 216-217 and 220.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987), p. 16.

في البيئة الأرستقراطية المسيحية التي كانت عرضة للتأثيرات العربية - الإسبانية^(١٠) ورغم أن شعراء التروبادور أنفسهم قد استخدموا تعبيرات أخرى مثل «الحب الربيع» (fin amors) و«الحب الطيب» (bon amors) و«الحب الحقيقي» (verat amors) (وتعابير أخرى مشابهة في اللغات الرومانسية الأخرى)، فإن «الحب السيل» هو الوصف «لائم لمفهوم للحب ولد تراثاً في الأدب الأوروبي يمتد من لقرون الثاني عشر إلى عصر النهضة، ويمكن بالتالي أن نطلق هذا الوصف على الأدب نفسه^(١١). وسواء صولج هذا التقليد الأدبي أو الشعري بصورة جديدة أو تهكمية فقد انتقل من شعراء التروبادور البروفينسيين وانتشر، وهو واضح وجلي في أعمال معظم شعراء العصر الوسيط وروائييه الكبار بمن فيهم بيرنار دي فيتادورن (Bernart de Ventadorn) وغيوم دي لوريس (Guillaume de Lorris)، وكريتيان دي ترويس (Chrétien de Troyes)، وهامبريخ فون مورنغن (Heinrich von Morungen)، وفولفرام فون ايشيناخ (Wolfram von Eschenbach)، وغوتفريد فون ستراسبورغ (Gottfried von Strassburg)، وكافالكانتني (Cavalcanti)، ودانتي (Dante) وبيتراك (Petrarch)، وروميس مارنش (Ausias March) وتشوسر (Chaucer) وجون غاور (J. Gower) ومالوري (Malory)، وماري دو عرانس (Marie de France)، وتشارلز دورليان (C. d'Orléans)، وسانتيلانا (Santillana)، ودبيغو دي سان بيدرو (Diego de San Pedro)، وفيرناندو دي روخاس (Fernando de Rojas). وهو أيضاً ذو أهمية مركزية في بعض أعمال كتاب عصر النهضة مثل جيل فيستي (Gil Vicente) وغارسيلازو (Garcilaso).

تتمثل السمات الأساسية لهذا التصور الخاص بالحب في استقلالية المحبوبة وإخلاص المحب وخضوعه، هي السرية وفي الاعتماد المتبادل بين «الحب والشعر» وقدرة الحب على رفع صاحبه إلى مقام السلاء رغم أن الحب ينطوي في الوقت نفسه على قوة مدمرة. وقد كانت المحبوبة تتحلّى بصفات الحاكم المطلق أو كعدال الآلهات. كان المحب يتعهد بخضوع تام أن يخضع للحبوب كما لو أنه كان حادماً تابعاً أو عبداً، وكل ما كان يطلبه هو إبداء مجرد إشارة اعتراف بالأعمال التي يقوم بها المحب من أجل المحبوبة. ومما أن إظهار العواطف على الملأ قد يلحق الأذى شرف المرأة

(١٠) Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship* (Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977), pp. 129-130.

(١١) نادراً ما استعمل شعراء العصر الوسيط النص «نبيل» (Courtly) ليعبروا به الحب بهذه الطريقة، لكن التعبير مناسب هنا لأنه يدل على الأخلاق الرفيعة وعلى الوسط الذي ازدهر فيه هذا التقليد في الحب. انظر المصدر نفسه، ص ٤، الهامش رقم (١).

المحبوبة، خصوصاً إذا كانت متزوجة، فإن الحذر كان الشرط الأساس الذي يجب التمسك به في أي اتصال جنسي قد تمنّ به المحبوبة على المحب. ويشرح هذا الأمر العادة المتعارف عليها لدى الشعراء والتي كان الشاعر بموجبها يحفي هوية المحبوبة بإعصائها سماً مختلفاً أو «كيسة» (Senhal) إن المحب في معناه ليصبح جذيراً بحب محبته يعمل على اكتساب عدد من الصفات الأخلاقية والفروسية الربيعة. أما إذا كانت المحبوبة سهلة المال فإن الحب يتوقف عن كونه أمراً مشرفاً وشاقاً مشيراً للحماسة؛ وفي المقابل فإن المحبوبة إذا كانت تمثل نموذج المرأة الجميلة التي ليس لديها راحة ولا شعقة (belle dame sans merci) فإن الأعراس التقليدية للمعشوق - الأرق والصعب والهزال والرجفة والإصابة بالإغماء والشحوب وامتناع اللون - قد تتطور إلى نوع من أنواع مرض السوداء لتقود في النهاية إلى الموت. وبما أن هذا المفهوم الخاص بالحب قد تأسس على التعايش المشكوك فيه بين الرغبة الشبقية والطموح الروحي، فقد انطوى هذا النوع من أنواع الحب على مفارقة ضدية متأصلة فيه. وسنقتبس من ف. اكس. نيومان (F. X. Newman) فقد كان هذا «الحب محرماً ويدعو في الوقت نفسه إلى سمو الأخلاق، [كان] مشبوب العاطفة ويتم ضبط النفس؛ مذلاً ويعلي من شأن المرء، بشرياً ومتعالياً في الوقت نفسه»^(١٢).

وباستثناء الشاظر الذي أقمته مع الإقطاع فإن الصفات الرئيسية [لهذا النوع من الحب] التي ذكرتها جميعها موجودة في التراث الشعري العربي المعروف بالحب العذري الذي يمكن رده إلى الشعر الذي قاله أبو عذرة، وهي قبيلة اشتهر أبناءها بأنهم شهداء الحب الذي لا يعرض ولا يسي، في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وإلى جميل بن معمر العذري (توفي عام ٨٨٢هـ/ ٧٠١م) - وهو شاعر عرف باسم جميل بثينة نسبة إلى محبوبته بثينة - بصورة خاصة. ولقد درس هذا التقليد من تقاليد الحب وصيغت مبادئه بوضوح في العديد من الرسائل، وأكثر هذه الرسائل شهرة كتاب الزهرة^(١٣) لمحمد بن داود الأصفهاني (٢٥٥هـ/ ٨٦٨م - ٢٩٧هـ/ ٩١٠م)، الذي وضعه

Francis X. Newman, ed., *The Meaning of Courtly Love* (Albany, NY: State University of New York Press, 1968), p. vi.

Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī Sulaymān Ibn Dāwūd al-ʿIṣṣāhāmī, *Kitāb al-Zahrāh* (١٣) (*The Book of the Flower*), the first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Tūqān (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1932).

Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love* - نظري في الكتاب وأعمال أخرى متاحة، *among the Arabs: The Development of the Genre* (New York: New York University Press, 1971), London: London University Press, 1972), and Joseph Norman Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam, Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1979).

في بغداد في نهاية القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، وطوق الحمامة^(١٤) لأحمد بن سعيد بن حرم (٣٨٣هـ/ ٩٩٣م - ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) وقد وضعه في قرطبة حوالى عام ٤١٢هـ/ ١٠٢٢م. ويمكننا أن نستنتج أن هذا النوع من الحب الأدبي المرفوع إلى مرتبة روحية قد نقله الموسيقيون والمغنيات والأسرى والعبيد من إسبانيا المسلمة إلى جوبى مرسا. وتثل المملكة الوردانية في صقلية قناة أخرى من قنوات الاتصال بين الشرق والغرب. وليس كافياً أن نبرهن على أن الشعر العربي/ أو الرسائل المكتوبة عن لعشق كانت في متناول شعراء التروبادور الپروفنسيين؛ بل إن من الضروري البرهنة على أن هذه الترويات، التي لا شك فيها، والموجودة بين هذين المفهومين من معاهيم الحب لا يمكن ردها إلى مجرد عامل الصدفة أو تعدد الأصول. ولكن نستطيع تحقيق ذلك على أن نبرهن على وجود دليل أدبي يثبت أنه كان هناك تبادل أو تواصل ثقافيان. [وفي حقيقة] أن الاعتراضات الجدية التي طرحت حول هذه المسألة لم تجر مواجهتها أو الرد عليها بصورة متقنة.

بمعتقد بيتر درونكه (P. Dronke) وهو أحد المشاركين في النقاش الذي تلا عرض شتيرن لورفته في سبوليتو، أن التوازيات الموجودة بين شعر الحب الپروفنسي وشعر الحب العربي تعود إلى مجرد عامل الصدفة، وهو الافتراض الذي يقيم في أساس كتابه اللاتينية في العصر الوسيط وظهر قصيدة الحب الغنائية الأوروبية (Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric). في هذا العمل المؤثر، الذي يبدأ بذكر أقدم مجموعة من أغاني الحب التي ألفت في مصر في الألف الثاني قبل الميلاد ويتضمن كذلك أمثلة إسلمدية وبيزنطية وجورجية وعربية وشمزية، يترض المؤلف أن الحب النبيل، الذي يستخدم هنا كمرادف للشمزية أو الحساسنة التي أظهرت إلى الوجود قصيدة الحب الغنائية الأوروبية، هو شيء يمكن الحدوث في العالم كله وقد يحصل وفي أي وقت وأي مكان^(١٥). هناك ثلاثة اعتراضات أساسية على هذه المقاربة: أولها هو أنه يقلل من شأن الجودة التي يسطوي عليها شعر لشروب دور الپروفنسي، سواء من حيث الأسلوب أو المحتوى، كما أنه يقلل من شأن الأثر غير

Abd Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Hazm, A Book Containing the Risāla Known (١٤) as the Dove's Neck-Ring about Love and Letters, translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl (Paris: Paul Geuthner, 1931), and

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣).

Peter Dronke, Medieval Latin and the Rise of the European Love - Lyric, 2 vols. (١٥) (Oxford: Clarendon Press, 1965-1966), p. ix.

العادي الذي أحدثه هذا الشعر في الأدب الأوروبي والأعراف والعادات الأخلاقية الأوروبية كذلك؛ وثانيها هو أنه يسلب التقليد الأدبي الأساسي في العصر الوسيط اسمه فالحب السبيل في النهاية هو مفهوم مقدي لا يُعرف فقط وبساطة تجربة فردية بل إنه يعرف محتوى نوع أدبي وظاهرة ثقافية عامة كذلك؛ أما الأمر الثالث فهو أنه قبل القرن الثاني عشر لم يكن هناك إلا الشعر العربي، أو الشعر المتأثر بتقليد القصيدة العنسية العربية ويتضمن كل الصفات الجوهرية للحب السبيل التي ذكرتها سابقاً. إنها ديانة بالطبع أن مدعي، كما فعل كيرنيوس، أن «العاطفة المشبوبة والحنن والأسى التي يولدها العشق هي من اكتشافات شعراء التروبادور العرنسيين، ومن جاء بعدهم من الشعراء»^(١٦)، أو أن عصر النهضة، بالمقارنة مع هذه الثورة، كان، كما يقول لويس (C. S. Lewis)، «بمجرد موجة صغيرة على سطح [الحياة] الأدبية»^(١٧). وعلى كل حال فإن الطريقة التي كتب بها شعراء التروبادور عن الحب، وكذلك القرار الذي اتخذوه بالكتابة بلعائهم الدلجة، كان أمراً ثورياً. وكما كتب ماريو اكويكولا (Mario Equicola) في نهاية القرن الخامس عشر فإن «الطريقة التي وصعوا بها عشقهم كانت جديدة ومختلفة تماماً عن الطريقة التي وصف بها المؤلفون اللاتينيون القدماء لأمر نفسه؛ لقد كتب هؤلاء الشعراء عن الأمر بصراحة وانفتاح دون إظهار أي احترام أو تبجيل أو خوف من تعريض سمعة السيدات اللواتي [يتحدثون عن عشقهن] للأذى والعار»^(١٨). ولقد أوضح ألان بوار (Alan M. Boase) هذه النقطة بصورة جيدة لبعابة في مقدمته للمجلد الأول من مختاراته من الشعر الفرنسي:

لقد عد الاغريق والرومان العشق بصورة عامة، والمصينيون لا يختلفون عنهم في ذلك، مرضاً في حالة تجاوزه لحدود المنفعة الحسية التي قالوا إن التعبير لطبيعي عن الحب. وهذا الموقف هو أكثر عداء للعاطفة من استنكار آباء الكنيسة المسيحية المرضي للجنس»^(١٩).

وهو يكتب أيضاً:

«يصعب الشك... أن أسلاف هؤلاء الشعراء [أي شعراء التروبادور] من

(١٦) Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, p. 588.

(١٧) Clive Staples Lewis, *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1936), p. 4.

(١٨) «Il modo de descrivere loro amore fu novo, diverso de quel de antichu Latini, questi senza respecto, senza reverentia, senza timore de infamare sue donne apertamente scrivevano».

انظر Mario Equicola, *Libro de natura de amore* (Venice: Lorenzo da Portez, 1525), fol. 194^r.

(١٩) Alan M. Boase, *The Poetry of France* (London, 1964), vol. 1, p. xx.

العرب قد وجدوا حقاً في أندلس القرن التاسع وفي عمل ابن حزم العظيم طوق الحمامة الذي عرف أفلاطون اتفاقاً في وقت كان فيه ذلك الفيلسوف مجرد اسم بالنسبة للعرب^(٢٠).

وفي حين أنني اتفق مع درومكه أن شعر الحب الأوروبي هو حديقة يصعب فصل جذورها، المتشابكة بعضها عن بعض وأن فمن الضروري أكثر أن نراقب نمو أهررها^(٢١)، فإنه ليس باستطاعتنا الاستمتاع [بجمال] هذه الأهرار ما لم نعلم بعقد المقارنات، وحسب علمي لم يقم باحث واحد بإجراء دراسة مقارنة لشعري الحب الأوروبي والعربي، ولقد أشرت من قبل إلى بعض الأسباب التي حالت دون إنجاز هذه الدراسة ينبغي أولاً أن ننمي إطاراً منهجياً مناسباً واصفين نصب أعيننا العمل الذي أنجز في حفل الانتشار الثقافي وخصوصاً عمل نورمان دانيال (Norman Daniel^(٢٢)). وفي دراسة من هذا النوع يمكن أن نقسم العمل إلى خمسة أقسام: القسم الأول يتناول البرهنة على وجود أدلة على الروابط الثقافية بين أوروبا المسيحية والحضارة العربية الإسلامية وسبل الانتشار والانتقال الممكنة (مثل إسبانيا المسلمة وصقلية)؛ القسم الثاني يعالج النظرية الموسيقية وأشكال ممارستها؛ أما الثالث فيجيب عن سؤال العناصر الشكلية والأسلوبية؛ والرابع يركز على الموضوعات العامة والموتيفات الخاصة. وأخيراً فإن القسم الخامس يتناول تأثير الأفكار والنظريات الفلسفية مثل الأفلاطونية والصوفية أو الوصف الطبي لمرض سوداء العشق، وأنا مقتنع أنه لو أجري مثل هذا البحث بصورة مناسبة صوف بهيج باحث مثل توبسفيلد (T. Topsfield)، من الآن فصاعداً، عن كتابة كتاب عوانه شعراء الثروبادور والعشق يضمنه إشارة مختصرة واحدة إلى ابن حزم وأربع إشارات حذرة، يتكون كل منها من سطر واحد، إلى مصادر عربية - إسبانية افتراضية لا نعرف اسماءها^(٢٣).

لن أستطيع في حبر هذه الورقة إلا أن أصرح ببعض المادة الخاصة بالقسمين

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢١) Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*. vol. 1, p. 56.

(٢٢) Norman Daniel, *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975).

وهو يلاحظ أن «ما أحد كان على الدوام إما شاعراً ثقافياً أو متعلداً أو محابداً ثقافياً» (ص ١٧٧) ويلاحظ أيضاً أن «الدور العملي الذي لعبته للموسيقى الأدبية العربية في الشعر البيروني، وفي ما يتعلق بتقاليد الحب النسي، ما زال موضع خلاف؛ لكن يبدو أن التأثيرات الأصيلة جاءت من مسلمي الأندلس؛ إن لأعاني العربية والرومانسية المحتلطة التي تستخدم للمحتين تشير دون لبس إلى عالم مألوف وشائع من العتيات «فنيات» (ص ١٧٦).

(٢٣) L. T. Topsfield, *Troubadours and Love* (Cambridge [UK], 1975).

الأول والرابع سوف اذكر بعض الحقائق المتعلقة بالسبل والوسائل الممكنة لعمليات الانتقال وانتشار وأبين عن طريق الاقتباس بعض الثيمات المتوازية بين شعري العشق العربي والأوروبي. وبعض هذه التوازيات ذات طبيعة عامة؛ أما بعضها الآخر فهو شديد التحديد والخصوصية، ويبدو انه يوضح أن بعض فصول طوق الحمامة كان مألوفاً للشعراء في فرنسا وإسبانيا. في البداية سأحدث عن تغير موارد القوة في نهاية القرن الحادي عشر؛ ثانياً، سوف أشرح الروابط الدبلوماسية وعلاقات التراوح بين مملكة نافار وخليعة قرطبة؛ ثالثاً، سأؤكد على الدور الذي لعبه الشعراء - السمرات العرب؛ رابعاً، سأتي على ذكر العلاقات التي كانت قائمة بين فشتالة ومملكة إشبيلية؛ وأخيراً سوف آخذ في الحساب الاستيلاء على حصن برشتر (Barbastro) في أراغون والتأثير الذي مارسه انصبات في بلاط فرنسا الجنوبية.

وعلى الأقل، إبتداء من القرن العاشر، وما بعده، كان هناك في شبه الجزيرة الإيبيرية العديد من سبل الالتقاء والتواصل بين العرب والمسيحيين: الحرب والتجارة والعلاقات الدبلوماسية والتزاوج والهجرة. وعلى كل حال فإنه نتيجة للتغيرات السياسية والاقتصادية المهمة انصهرت سبل جديدة للتواصل بين أوروبا المسيحية ودار الإسلام في نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر. وأما أورد؛ بعض التواريخ المهمة: عام ٤٥٧هـ/١٠٦٤م، نهب حصن برشتر من قبل الفرسان لفرنسيين عام ٤٧٨هـ/١٠٨٥م، استيلاء الموسو السادس على طليطلة، عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م، هزيمة الملك لشعر اعتمد في إشبيلية على يدي [القائد] البربري الورع يوسف بن تاشفين الذي أنهى بذلك فترة ملوك الطوائف [في الأندلس] وبدأ فترة المرابطين؛ عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م، الانتهاء من إخضاع صقلية لحكم النورمانديين؛ ١٠٩٦ - ١٠٩٩م، الهجمة الصليبية الأولى؛ ١١١٢م، توحيد مملكتي البروقنسال وقطلونية تحت حكم رامون بيرينغوير الرابع (Ramon Berenguer IV)؛ ٥١٢هـ/١١١٨م، سقوط سرقسطة عن يدي لفرنسوا الأول من أراغون. كان العالم المسيحي يمتد من طرف البحر المتوسط إلى طرفه الآخر: في فلسطين وسوريا وصقلية وإسبانيا، ولقد أصبحت ممالك الأندلس الصغيرة شديدة الضعف بسبب النزاعات الداخلية بحيث إهم استغاثوا بإثنين بالمرابطين ليربر من المغرب لكي يتدخلوا؛ وإذا أدركوا متأخرين أن ابن تاشفين لديه طموحات أخرى توجهوا من غير طائل إلى المسيحيين طلباً للمساعدة. وفي الوقت الذي عاشت فيه الممالك المسيحية لإسبانيا الشمالية تحت حماية خليعة قرطبة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي اختلف الوضع الآن: لقد سعت الممالك المسلمة لمحمط على وجودها بتقديم الجزية للملوك المسيحيين. مع هذا التعبير في موارد لغوي صار من المقبول أكثر (كما أتاحت الفرصة كذلك) لتقليد بعض مظاهر الثقافة العربية التي كانت توصف من قبل بأنها ثقافة غثثة وتسبب الضعف. ومن مفهوم أن مرسا الحسوية كانت أكثر قابلية لاستقبال الثقافة العربية المصقولة والمهدبة من فشتالة

انني كان عليها أن تبتقى في وضع دائم من اليقظة العسكرية^(٢٤) إن الإحساس الأوروبي بالتأخر الثقافي، خصوصاً في ما يتعلق بأمور الحب والرواج، وضع في قصة حوان مانويل عن مصيحة صلاح الدين لكونت البروفيسور في الكونت لوكانور^(٢٥) (El Conde Lucanor).

إن من المدهش أن نجد بدءاً من نهاية القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي علاقة خاصة تتشكل بين مملكة نافار والخلافة في قرطبة. لقد كان لدى أمير عبد الرحمن الثاني (الذي حكم من ٢٠٦هـ/٨٢٢م - ٢٣٨هـ/٨٥٢م، وهزم الملك إيسيكو (Enneco) وحلفاءه من بني قسي عام ٢٢٨هـ/٨٤٣م) جارية من مملكة نافار تدعى قلم؛ وقد كانت تدربت على العناية والرقص ورواية الأشعار في المدينة كما أنها كانت ماهرة في الخط العربي^(٢٦). كان هذا الخليفة، الذي سعى أن يكون بلاطه منافساً لبلاط هارون الرشيد و[أبيه] المأمون في بغداد، متبهماً بطروب والدته عبد الله إلى حد أنه كان مستعداً للحصوع لكل نزواتها رغم أنها حاولت مرة دس السم له^(٢٧). أما والده، الحكم الأول فقد كان شاعراً جيداً وكتب عدداً من القصائد يصف فيها كونه عبداً أو سجيناً من سجناء العشاق. لقد كتب يقول: «هكذا بحسن التذلل في الحر إذا كان يلهو بملوكاً»^(٢٨) أما عبد الله القاسي، (الذي حكم من ٢٧٥هـ/٨٨٨م - ٣٠٠هـ/٩١٢م)، فكان شاعراً أيضاً وتزوج أونيكّا (Onneca) أو أنيفّا، وهي أميرة من مملكة نافار ظل والدها فورتيس غارسيز من بمبلونة (Fortun Garcés of

(٢٤) وهي سبيل المثال فقد كانت هوات وامون بيريمير، من وجهة نظر البطل السحبي «مشتلي السيف، راحة عاجزة كما تدل على ذلك ملابس القاتلي ومعدات فروصيتهم. انظر: The Poem of the Cid, edited by Ian Michael (Manchester, 1975), vol. 2, pp. 992-995.

Juan Manuel [Infante of Castile], *El Conde Lucanor: A Collection of Medieval Spanish Stories*, edited with an introduction and translation by John England, Hispanic Classics (Warminster, UK: Aris and Phillips, 1987), no. (25), pp. 156-167.

إن أميرة الأخلافة انني نستخلصها من هذه القصة هي أن الفضيلة أهم كثيراً من الأصل والمال، وهي مسألة هاجس شعراء الرومانس البروفيسيون كثيراً في أشعارهم. انظر: Erich Köhler, «Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours», *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 7 (1964), pp. 27-51.

Henri Pérès, *Esplendor de Al-Andalus. La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI* *Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, translated by Mercedes García Arenas (Madrid: Hipérior, 1983), p. 385, note (128).

Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, MD: The Author, 1946), p. 21.

Pérès, *Ibid.*, p. 413.

(٢٨)

Pamplona) (حكم حوالي ٨٨٢ - ٩٠٥ م) أسيراً في قرطبة طيلة عقدين من الزمان وقد تزوج محمد بن أونيكا فتاة مسيحية تدعى ماريما ما بين عامي ٨٧٥هـ/ ٨٨٨ م و ٨٧٧هـ/ ٨٩٠ م، وأنجبت له الملك العالم المثقف عبد الرحمن الثالث (حكم من ٩١٢هـ/ ٩٣٥ م - ٩٦١هـ/ ٩٦٦ م)^(٢٩). ويعبر هذا الأمر لماذا وضعت تودة، أو ثودة، الملكة الوصية على عرش نافارا، للمملكة تحت حماية عبد الرحمن الثالث عندما توفي سانشو عرسيز الأول (حكم من ٩٠٥ - ٩٢٥ م) عام ٩٢٥ م^(٣٠). ولقد تزوج الحكم الثاني (حكم من ٩٦١هـ/ ٩٦٦ م - ٩٧٦هـ/ ٩٧٦ م)، ابن عبد الرحمن الثالث، والذي قيل إن مكتبته كانت تضم أربعمئة ألف مجلد، فتاة من مملكة نافارا جرياً على عادة أملائه. كان اسم تلك الفتاة أورورا أو صبح، وهي أم هشام الثاني، وكما يقول ابن حزم فقد فتن [عبد الرحمن الثالث] بحبيها^(٣١). ويعلق ابن حزم عن تفضيل خلفاء قرطبة للفتيات الشقراوات خصوصاً خلال حكم عبد الرحمن الثالث، وقد نتج عن ذلك أن العديد من الخلفاء كان شعرهم أشقر وكانت عيونهم زرقاً. خلال هذه لفترة نفسها قامت علاقات قوية بين مملكة ليون وقرطبة، وقد أعادت جيوش الحكم الثاني سانشو لأول «البدين» إلى عرش ليون عام ٩٥٣هـ/ ٩٦٤ م بعد أن تلقى علاجاً يزيل البدنة عن يدي طبيب الخليفة. ولقد جاء الآن دور مغتصب العرش أوردونر الرابع ليسجد أمام الخليفة طالباً المساعدة^(٣٢). كما عرّض ملك آخر من ملوك نافارا، سانشو غارسيز الثاني (الذي حكم من ٩٧١ - ٩٩٤ م)، لنته للزواج من المنصور الذي نصّب نفسه حاكماً (من حدود ٩٣٧٠هـ/ ٩٨٠ م - ٩٩٢هـ/ ١٠٠٢ م). ولقد تحولت ابنته إلى الإسلام وأصبحت من أشدّ المحبين له. عام ٩٨٣هـ/ ٩٩٣ م أرسل فيرمودو الثاني حاكم ليون (من ٩٨٢ - ٩٩٩ م) ابنته تيريرا إلى المنصور الذي قبلها كجارية له. ثم

Roger Collins, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000* (London, (٢٩)

Basingstoke: Macmillan, 1983), pp. 174 and 251.

Bernhard Whishaw and Ellen M. Whishaw, *Arabic Spain. Sidelights on Her History and Art* (London: Smith Elder and Co., 1912), p. 79.

Collins, *Ibid.*, p. 266.

(٣٠)

(٣١) مظر فائمة خلفاء قرطبة الذين أحبوا وقتي يذكرها ابن حزم: عبد الرحمن الأول، الحكم

أول، عبد الرحمن الثاني، محمد الأول والحكم الثاني، في "Abū Muhammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm. *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y las amantes*, traducido del Árabe por Emilio García Gómez (Madrid: Rivadeneyra, 1952), p. 74.

ويبدو أن المنصور كان معتوفاً أيضاً بصبح، ويعبر هذا سبب كونه أمر يقتل جارية صحت شعره كنه أحد المعجبين بتعمرق فيه بصبح (ص ١٢٥). انظر أيضاً: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص ٩٠ وما بعدها.

(٣٢)

Collins, *Ibid.* pp. 199-200.

أعتقها في ما بعد ليبروجها لكنها ظلت على مسيحيتها وترهبت ملتجئة إلى أحد أديرة ليون بعد وفاة زوجها عام ٣٩٢هـ/١٠٠٢م^(٣٣).

عليه أن نعلم أن هذه الروابط الدبلوماسية وروابط المصاهرة مع لدول المسيحية قد نظمها شعراء كانوا في عالييتهم شعراء، وعلى المرء أن يفترض أنه كان لديهم بعض المعرفة باللغات الرومانسية. من الأمثلة المذكورة للدبلوماسي - الشاعر يجيى بن الحكم، المعروف بالعرال (the Gazelle) بسبب ما كان يتمتع به من نشاط ووسمة (الذي عاش حوالي ١٥٦هـ/٧٧٢م - ٢٤٩هـ/٨٦٤م)، وهو مدين في مجاحه كدبلوماسي إلى موهبته في كسب ود الناس. وعلى سبيل المثال فإنه إذ أرسل في مهمة إلى بلاد النورماندي حوالي عام ٢٠٧هـ/٨٢٢م لترحيل بعض الأشعار التي تغزل فيها بمملكة بلاد النورماندي ثودة^(٣٤).

كلفت يا قلبي هوى متعباً غالبت منه الضيفم الأغلباً
إني تعلمت مجوسية فأبى لشمس الحسن أن تغرباً

ولقد فر أحد المترجمين هذه الأبيات والأبيات التي تليها للملكة، ويفتس نيكل، الذي نقلت عنه الأبيات السابقة، بعض الأبيات التي كتبها [ابن الحكم] ويقارب بأغنية غيوم التاسع (Guilhem IX) (وليم التاسع دوق اكيثايب (Aquitaine) الذي يعد أول شاعر من شعراء التروبادور) في مرحلة مبكرة^(٣٥). ورغم أن هذه الحادثة قد حصلت قبل قرنين ونصف من ظهور شعر التروبادور فقد تكون هذه الطرق التي انتقل بها الشعر العربي في ما بعد هناك شخص آخر يمكن أن يكون مدرس بعض التأثير في شعراء التروبادور في مرحلة مبكرة هو الشاعر والسفير ابن عمار الذي كان يخدم في بلاط المعتمد بن عباد عام ٤٧١هـ/١٠٧٨م وبعد أن أقنع الفونسو السادس من قشتالة بسحب قواته بعد أن هزمه ابن عمار في لعبة شطرنج استحث سيده [بن عباد] لكي يهاجم مرسية ويخضعها. وقد وعد رامون بيرينغير الثاني من برشلونة أن يعطيه عشرة آلاف دينار إذا وافق الكونت على المشاركة في هذه الحملة^(٣٦). وهكذا تبادل الطرفان الأسرى لإتمام الاتفاق: إذ أرسل ابن أخي الكونت إلى قرطبة كما أرسل الرشيد بن المعتمد، الذي كان شاعراً مثل أبيه وعازماً ماهراً على

Ramón Menéndez Pidal, *Historia y epopeya* (Madrid: Centro de Estudios (٣٣) Históricos, 1934), pp. 18-21

Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, (٣٤) pp. 24-26.

Reinhart Pieter Anne Dozy, *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, (٣٥) translated with a biographical introduction and additional notes by Francis Griffin Stokes (London: Darf, 1988), pp. 677-681

آلة العود^(٣٦)، إلى الكونت [في برشلونة]. وعندما لم يتم الدفع في الوقت المتفق عليه احتجز الكونت ابن عمار والرشيد. [وفي الحقيقة] إنه لم يتم إطلاق سراح الرشيد إلا بعد أن تسلم الكونت ثلاثين ألف دينار بعضها مضمومة من معدن حسيبي. ومن المحتمل جداً أن يكون رجال الخاشية في بلاط رامون بيرينغير الثاني قد درسوا شعر هؤلاء الشعاعرين. وفي ما يلي نورد مثلاً من شعر ابن عمار يعرف فيه الشاعر طبيعة الحب:

جاء الهوى - فاستشقره - عازة ونعيمته - فاستعذبوه - أوازة
لا تطلبوا في الحب عزاً إنما عبيداته في حكمه أحرارة^(٣٧)

كان من المؤلف خلال هذه الفترة أن يعقد المسيحيون والمسلمون تحالفات بين بعضهم البعض. و«ملحمة السيد» متوحاة من أحداث وقعت في حياة رودريغو دياز دي فيفار (Rodrigo Díaz de Vivar) وهو واحد من حلفاء المعتمد وقد أصبح بعد مدة قصيرة حاكماً مستقلاً لبليسية (حكم من ٤٨٧هـ/١٠٩٤م - ٤٩٣هـ/١٠٩٩م) كما أن صديق السيد المسلم ابن حلبون (Abengalbon) يصور [في القصيدة] بأنه أكثر نبلاً بكثير من وارثي الحكم الأشرار في كاريون (Carnón) الذين يحتشد بهم بلاط الفونسو السادس. كما أن الفونسو نفسه قصى بعض شبابه في المنفى في بلاط طليطلة المسلم، وعندما عجزت زوجته الخامسة عن إنجاب وريث ذكر لعرشه أخذ كنة المعتمد «سيدة» زوجة له أو خلية، وصار اسمها ماريّا أو إيزابيل^(٣٨). حدث هذا عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م أو ٤٨٥هـ/١٠٩٢م، ولقد توفيت [المرأة المذكورة] وهي تضع وليدها بعد بضعة سنوات، ويفترض أن ابنها سانشو خلف أباه في الحكم إذا لم يكن قتل في معركة إقليش (Uclés) عام ٥٠١هـ/١١٠٨م. وبما أنه من غير المسموح في الإسلام أن تتزوج فتاة مسلمة من رجل مسيحي فإن هذه الواقعة تعكس السقوط التراجيدي لمملكة إشبيلية. ونحن نذكر على وصف رومانسي لكيفية وقوع هذه الأميرة المسلمة في حب من خلال السماع في كتاب الفونسو العاشر تاريخ إسبانيا (*Estoria de*

Pérez. *Explendor de Al-Andalus: La Poesía andalusí en árabe clásico en el siglo XI* (٣٦)
Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental, p. 282.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٨. انظر أيضاً: ابن عمار، النهران.

Colin Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, 3 vols. (Warminster, UK. (٣٨)
Aris and Phillips, (1988-1992), vol. 1. 711-1150, chap. 383 of Alfonso X's *Estoria de España*, pp. 104-07.

«H.R. Regina Elisabeth uxor Regis Alfonsi filia Benavet Regis Sibihæ, quæ prius Zayda fuit vocata».

Whishaw and Whishaw, *Arabic Spain. Stalights on Her History and Art*, p. 255.

España, لقد وقعت في حبه؛ ولم تعمل ذلك إذ وقع بصرها عليه (إذ إنها لم تره من قبل أبداً)، بل نتيجة لشهرته وسمعته الطيبة التي كانت تنمو مع الأيام^(٣٩). إن ابن حزم يكرس فصلاً قصيراً في كتابه طوق الحمامة لهذا الموضوع ملاحظاً أن دربات القصور المحجوبات من أهل البيوتات^(٤٠) عادة ما يقعن في هذا النوع من الحب، كما أن الحب عن بُعد (*amor de lonh*) هو الموضوع المركزي بالطبع للشعر الذي كتبه أحد شعراء التروبادور البروفنسيين الأوائل جوفري روديل (*Jaufre Rudel*) الذي تعزل فيه كونييسة طرابلس^(٤١).

أخيراً علينا أن نأخذ في الحسبان الأصداء الممكنة للحملة العسكرية التي جندت لاقتحام حصن برينستر المسلم في أرغون من قبل الجيش النورماندي وبعض فرسان فرنسا الجنوبية ومن بينهم غيوم الثامن والد أول الشعراء التروبادور. واستناداً إلى المؤرخ العربي ابن حيان فقد كانت الحملة العسكرية بقيادة «قائد فرسان روما» أي غيوم دو مونتروي (*Guillaume de Montreuil*) الذي كان يعمل في خدمة لبها الكسندر الثاني^(٤٢). أما أماتوس دي مونت كاسينو (*Amatus de Monte Cassino*) فيذكر في كتابه تاريخ النورمانديين (*Historia Normannorum*) (الذي كتب ما بين عامي ١٠٨١ - ١٠٨٣م: أن قائد الحملة كان روبرت كريسيان (*R. Crespin*) وهو سيد نورماندي ومغامر^(٤٣). وما هو أكيد بالنسبة لنا هو أنه كان من بين ما ضمنته الحملة عدد كبير من الجوارح اللواتي يذكر أماتوس أنهن كن ألعاً وخمسنة معظمهن أصبحن عازقات هود ومحظيات في بلاطات فرنسا الجنوبية. ورغم الوعد الذي قطعه الحملة بالعمو عن أهل البلدة فإن ستة آلاف من الهاربين قد فبحوا، ثم أجبر جميع أرباب البيوت على العودة إلى بيوتهم مع نسايتهم وأطفالهم.

يكتب مؤلف عربي عاصر الأحداث أن «كل فارس منح بيتاً، كما أن كل ما

(٣٩) «Se enamoró dell, et non de vista ca nunqual uiera, mas de la su bucca fama et del su buen prez que creasce cada día», Smith, ed. and tr., *Ibid.*, vol. 1, p. 104.

لقد كانت تلك حصون فريكة (*Cucuca*) وأوكا (*Ocaña*) وإقليش (*Uclés*) وكوسيمرا (*Consuegra*)، ولكنها كانت كما هو واضح بحاجة إلى حام يحميها.

(٤٠) Ibn Hazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, p. 98.

(٤١) Leo Spitzer, *L'Amour lointain de Jaufre Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, *Studies in the Romance Languages and Literature*, no. 5 (Chapel Hill: University of North Carolina, 1944).

ويعثر على هذه التيمة في الشعر الصقلي لدى إياكوبو ذا ليتي (*Iacopo da Lentini*) وشعراء آخرين Dozy, *Spanish Islam. A History of the Moslems in Spain*, p. 657.

(٤٣) Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, vol. 1, p. 84.

يحتويه ذلك البيت من نساء وأطفال ومال أصبح ملكاً له. . كما أن الكمار، بسبب القسوة التي يعلوون عليها، أتهجمهم أن يتتهكوا أعراض الزوجات والسات أمام أعين أرواجهن وبائهن^(٤٤).

لكن المسيحيين بعد أن تصرفوا كبرابرة حقيقيين اتسحروا فيما بعد بأسلوب حياة العرب. ويروي ابن حبان كيف أن تاجراً يهودياً من أصدقائه رار واحداً من الأمراء مسيحيين في بريشتر ليفاوضه حول إمكانية اقتناء بنات قائد الحصص السابق من الأسر. كان هذا الأمير الذي يرتدي ثياباً عربية مكلفاً بإدارة سجن الحرير، وقد طلب من إحدى الفتيات أن تعرف له على العود وتغني وأبدى إشارات الاستهزاء كما لو أنه فهم الكلمات. وبعد أن انتهى من سماع الأغنية صرف اليهودي قائلاً إن لمعة التي يحس بها مع جواربه أهم لديه من جميع الذهب الذي قد يتلقاه كعديبة^(٤٥). وسواء كان ذلك الأمير هو غيوم الثامن دوق اكينتيا أم لا، فإن الشيء الأكيد بالنسبة لما هو أن غيوم قد تلقى حصته الكاملة من الأسرى. ومن المحتمل بالتالي أن ابنه غيوم التاسع ورث عنه بعض الفتيات العربيات المصيات عندما خلفه على العرش عام ١١٨٦م وهو لما يزل هض العود في سن الخامسة عشرة. لقد واصل غيوم التاسع عقد صلاته العدائية مع إسبانيا، وعندما مات سانشو الأول حاكم أراغون في حصار زُلُسْكا (Huesca) عام ١٠٩٤م تزوج أرملة الملك الشابة فيليبا التي «ضمت حاشيتها بالتأكيد بعض المغنين أو الشعراء الجوالين أو المعنيات اللواتي يشبهن من جرى أسرهن في بريشتر^(٤٦)». إضافة إلى ذلك فإن اخواته قد تزوجن على التوالي بيتر الأول من أراغون والفونسو السادس من قشتالة، كما أن إحدى بناته تزوجت راميرو الكلي من أراغون. أما والده فقد دفن في سانتياغو دي كومبوستيلا (Santiago de Compostela)، كما أن ابنه توفي في ذلك المكان وهو في طريقه إلى الحج عام ١١٢٧م. وإذا تذكرنا أن ابنته الكبرى هي البانور الاكينتية، الراعية العظيمة لشعراء البلاط، والتي أصبحت بعد طلاقها من لويس السابع زوجة هنري بلانتاجينيه (H. Plantagenet) ووالدة ريتشارد قلب الأسد فليسوف ندرك وقتئذ كيف أن الأفكار التي تمت استثمارها من

(٤٤)

Dozy, *Ibid.*, p. 658.

Reinbart Pieter Anne Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne* (٤٥)

pendant le Moyen Age, 2 vols, 3^{ème} éd. rev. et augm. (Amsterdam: Orienta. Press, 1965), vol. 2, pp. 345-348.

راستاد إلى معجم يافوت الحموي الجغرافي فقد كان من ضمن الغنائم ٧٠٠٠ فتاة شابة عُرض في ما بعد على حاكم المظنطية

Angus Mackay, *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000-1500* (٤٦)

(London: Macmillan, 1977), p. 93.

إسبانيا المسلمة قد تكون وصلت في ما بعد إلى انكلترا وفرنسا الشمالية [وفي الحقيقة] فإن الإشارات العديدة إلى إسبانيا في قصائد جميع شعراء التروبادور تخبرنا بالقصة نفسها^(٤٧).

لقد تم الحفاظ على التقليد الشعري العناني العربي من خلال المؤسسة الاجتماعية للفتيات المعبوبات أو القيان اللواتي يمكن أن نقارن موقعهن في المجتمع بموقع فتيات الفيشا في اليابان. إن وصف المحبوب في شعر العشاق العربي مدين كثيراً لشخصية القبة المثبتة التي علمها سيدها أن تقوم بدور المحبوبة التي تتمتع بصفات المحبوبات في الحب النبيل: لقد كانت مضجعة، حية، منتلبة، خداعة، توظف الآمال ولكنها نادراً ما تجعل هذه الآمال تتحقق حيث إنها توهم كل رجل بأنها تقصده وحده بكلامها. وكما يبين الجاحظ في كتاب رسالة القيان:

«إن القبة لا تكاد تحالص في عشقها، ولا تناصح في ودعها، لأنها مكثسبة ومحبوبة على نصب الجبال والشرك للمترطين»^(٤٨). . . «وإذا رقت القبة عفيفة حلقها تغني حذق إليها الطرف وأصفي نحوها السمع، وألقى القلب إليها الملك. . . ليتولد منه مع السرور حاسة التمس»^(٤٩) وبالتالي فإن الفتاة تعمل على إمتاع الحواس جميعها. «وأنهم يجمعون للإنسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض»^(٥٠).

وإذا كان من المفترض في القيان خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أن تروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً، يكون الصوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات^(٥١) فإن المرء قادر على تخيل الأثر الذي مارسه آلاف من القيان على المجتمع في فرنسا الحنوية ولهجاته الرومانسية المختلفة. لقد أثارت موهب تلكم الفتيات الإحجاب في بلاط محالك قشتالة وأراغون وناقار، ونحن نعلم على سبيل المثال أن سانشو غارثيا، كونت قشتالة (الذي حكم من ٩٩٥ - ١٠١٧م) قد تلقى هدية قوامها عدد من القيان والرافعات من خليفة قرطبة^(٥٢). ولقد تواصل الاستمتاع بهذه الأغاني في إسبانيا المسيحية خلال القرن الرابع عشر. وبجربنا خوان رويث، كبير

(٤٧) انظر Carlos Alvar, *La Poesía trovadoresca en España y Portugal* (Madrid: Cupa Editorial, Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1977).

(٤٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ١٧٠.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٥٢) Ramón Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea* (Madrid: Espasa-Calpe, ١٩٤١)، p. 33.

كهنة هيت، أنه كتب العديد من الأغاني لتغنيها القيان للمسلمات الأندلسيات وهو يذكر كذلك قائمة بالآلات الموسيقية التي يعدّ استعمالها غير مناسب في هذه الأغاني^(٥٣).

بعد أن برهنا على عدم وجود مشكلة في ما يخص وسائل الانتقال والانتشار انشديين دعونا نعود ثانية إلى مسألة الثيمات المتولزية، وإنه يبدو لي أن المظهر الأساس من مظاهر الحب السيل يتحلل في موقف المحب من تقديم شروط الطاعة و«سواء [للمحبة]. وأنا أفكر في هذا السياق بيرنار دي فيتادورن:

أيتها السيدة الطيبة، أنا لا أسألك

سوى أن تتخذيني خادماً،

سيخدمك كما يخدم سيداً نبيلاً،

مهما يكن يصيب من الجراء^(٥٤).

بصورة مماثلة يسأل غيوم التاسع، الذي تتصف العديد من قصائده بالبذاءة، محبوبته أن تجعله واحداً من عبيدها قائلاً إنه سوف يسلم بالخصوع لها مهما فعلت هذه^(٥٥). إن اسم العباس بن الأحنف، من بين الشعراء العرب [جميعاً]، (توفي عام ١٩٠هـ/٨٠٦م) يشب إلى الذاكرة للتوّ إذ يقول للمحبة: أنا عبدك، عذبيني إن شئت، أو افعلي بي ما تشائين، مهما يكن ذلك^(٥٦) ويقول:

إقبلوا رذّي، فقد أهديتُه ثم كاهوني بصدّ، فهو وُدّ

هذه نفسي لكم موهوبة حيرُ ما يوهبُ ما لا يُستردُّ^(٥٧)

ولقد قيل من قبل إن العباس [بن الأحنف] متعبد في «عرضه» المتناسك المتناغم حبه النبيل أمام المحبة^(٥٨). وعلى كل حال فإن هناك العديد من الشعراء العرب -

Juan Martinez Ruiz, *Libro de Buen Amor*, edited and translated by Raymond S. (٥٣) Willis (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), sta. 1513-1517, p. 406.

ويستخدم خروا رويث العديد من الكلمات العربية كما نرى في المقطوعات ١٥٠٩ - ١٥١٢.

Bernart de Ventadorn, *Chansons d'amour*, édité par Moisé Lazare, bibliothèque (٥٤) française et romane. Sér. B: Textes et documents; 4 (Paris: C. Klincksieck, 1966), no. (1), 11.49 - 52

Martin de Ruquer, *Los trovadores: Historia literaria y textos*, 3 vols. (Barcelona: (٥٥) Planeta, 1975), vol. 1, p. 125.

Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, vol. 1, p. 21, (٥٦)

J. Heil, «Al-'Abbās Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Ḥārūn ar-Rašīd's», (٥٧) *Islamica*, vol. 2 (1926), pp. 271-307

انظر أيضاً أبو الفضل العباس بن الأحنف، ديوان العباس بن الأحنف، تحقيق عائكة الخرجي (القاهرة، (٥٨) ١٩٥٤

Dronke, *Ibid*, vol. 1, p. 21. (٥٧)

- Hilary Kalpatrick, «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of (٥٨)

الإسبد، ومن ضمنهم عدد من الخلفاء، الذين عبروا عن العواطف نفسها. يقول ابن حزم، دكراً الحكم الثاني

ليس لتبدل في الهوى يستمكر فالحب فيه يخضع المستمكر
لا تعجبوا من ذلتي في حالة قد ذل فيها قبلي المستنصر^(٥٩)

ويقول ابن داود (الذي توفي عام ٢٩٤هـ/٩٠٧م) ان «التدليل أمام المحبوب من طباع الرجل المهذب»^(٦٠)
أما للحكم الأول (الذي توفي عام ٢٠٦هـ/٨٢٢م)، وهو معاصر للعباس بن الأحف فيقول:

مَلِكُنِي مَلِكاً ذَلَّتْ عِزَّتُهُ لِلْحَبِّ ذُلُّ أَسِيرِ مَوْثِقِي عَانِي...
ويقول

ظَلَّ مِنْ فِرْطِ حُبِّهِ مَمْلُوكاً وَلَقَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ مَلِكاً
إِنْ بَكَى أَوْ شَكَا الْهَوَى زَيْدَ ظُلْمًا وَيَعَادَا يُدِي جَامِأً وَشِيكاً^(٦١)

ويبدو أن سليمان المسمى (الذي حكم ٤٠٠هـ/١٠٠٩ - ١٠١٠م، ومن ٤٠٣هـ/١٠١٣م - ٤٠٧هـ/١٠١٦م) يشير إلى العباس بن الأحف في عبارة استلطان الهوى التي يستخدمها.

مَلِكُ الثَّلَاثِ الْإِنْسَاكَ عَنَانِي وَخَلَلْنِ مِنْ قَلْبِي بِكُلِّ مَكَانٍ
مَنْ ثَطَاوَعَنِي الْبَرِيَّةُ كُلُّهَا وَأَطْبَعُهُنَّ وَهْنٌ فِي عَصْبَانِي
مَنْ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ سُلْطَانَ الْهَوَى - وَهْ قَوِي - أَعَزُّ مِنْ سُلْطَانِي^(٦٢)

Medieval Arabic Courtly Prose Literature,» paper presented at, *Courtly Literature: Culture and Context, Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Dalfsen, the Netherlands, 9-16 August 1986*, edited by Keith Busby and Erik Kooper (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990), p. 338.

Ibn Hazm, *A Book Containing the Rindā Known as the Dove's Neck-Ring about Love (٥٩) and Lovers*, p. 62.

انظر أيضاً، ابن حزم، طرق الجملة في الألفه والآلاف.

Ibn Dāwūd al-Isfahānī, *Kitāb al-Zahrāh (The Book of the Flower)*, p. cv. (٦٠)

Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*, (٦١) p. 20.

Pérez, *Espendor de Al-Andalus: La Poesía andalusí en árabe clásico en el siglo XI* (٦٢) *Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, p. 422.

انظر أيضاً ابن الأحف، ديوان العباس بن الأحف.

ويقول عبد الرحمن الخامس (الذي حكم عام ٤١٤هـ/ ١٠٢٣ - ١٠٢٤م) عن زواجه من ابنة عمه حبيبة:

جعلتُ لها شرطاً عليّ تَعْبُدِي وسُقْتُ إليها في الهوى مُهْجَتِي مهراً
ويقول أيضاً.

وهبْتُ له مُلكي وروحي ومُهْجَتِي ونفسي ولا شيءَ أعزُّ من النفس^(٦٣)

وبحث نصاب بالدهشة والإعجاب حين نتذكر الصورة التقليدية المتعارف عليها للطاغية المسلم والمكانة الدنيئة المزعومة للنساء في الإسلام، إذ نرى أن العديد من الحكام في إسبانيا المسلمة قد أقروا راضين بسلطان المحبوب حتى في حالة إتمام الزواج. وأما لا أستطيع أن أذكر ملكاً أوروبياً قبل فيزل الرابع (Wenzel IV) ملك بوهيميا في أواخر القرن الرابع عشر تكلم عن الحب بهذه الطريقة^(٦٤).

أعتقد أن تشوسر هو أول كاتب أوروبي يحاول التوفيق بين الفكرة [السائدة] في الحب النبيل، التي تفر بسيادة المحبوب واستقلاليتها وبين الحب في الزواج. في «حكاية صاحب الأفيان»^١ لا يمانع أرثيراغوس (Arveragus)، وهو عاشق نبيل بالفعل، أن يكون بمثابة النبيل [العاشق] بالنسبة لزوجته فيعمل على خدمتها و«يطيعها ويخضع لها» (القسم الأول. البيت ٧٣٩). وهو يقسم لذلك أن يتعد رغباتها ويطيعها في كل ما تأمر به:

ولكي يبعث مريداً من السعادة في حياتيهما أقسم بمحض إرادته، وهو الفارس إنه لن يمارس طوال حياته، في النهار والليل، دور السيد عليها

وأنه سيطيعها أيضاً. ولن يبدى غيرته منها

بل بطيعها ويتبع مشيتها ورغبتها

ومثما يفعل أي عاشق مع معشوقته سوف يحفظ سلطان سيادتها واستقلاليتها

ما لم يثر ذلك على مكانته.

(القسم الثاني، الأبيات: ٧٤٤ - ٧٥٢)

(٦٣) أبو الحسن علي بن بسام، اللخيرة في هاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١/١، ص ٥٦ - ٥٧.

(٦٤) لقد احتفل الملك فيبلاوس ببحرته لزوجته صوفيا لوفيميا بطريقة شديدة الغرابة إذ اتخذ هيئة رجل مهمج معنون بمثا، وقلعة الحمال، وقد خرج من الحمام حاملاً دلواً ومكسنة (انظر Josef Krása, *Die Handschriften König Wenzels* (Wein: Forum Verl., 1971), plate 13 opposite p. 40, p. 88 and passim).

هذا يصح ارفيراغوس خادماً وميداً نبيلاً في الوقت نفسه، «خادماً في الحب، وسيداً في الروح» (القسم الأول. البيت ٧٩٣). ويصادق صاحب الأطين، الذي يبدو أنه يعبر عن رأي تشوسر، على هذا الحل إذ يقول: «لن تفيد السيطرة والسيدة الحب» (القسم الأول. البيت: ٧٦٤). وقد يكون المصدر المباشر لتشوسر في هذه الأبيات هو بيرنار دي فيتادورن:

«لا سيادة للرجل ولا سيطرة له في الحب، وهو إن طلب الحب سالكاً هذا الطريق فسوف يعاقل مثل ملاح غليظ الطبع لأن الحب لا يقبل ما هو غير لائق»^(٦٥).

ورغم أن بيرنار دي فيتادورن يعلن أنه يأمل أن يشير بطاعته نحو محبوبته وعطفاً فإنه يشدد على ضرورة وجود توافق وقبول متبادلين.

«بالانسجام والاتفاق يتحقق حب الشخصين النبيلين. ولا فائدة ترجى ولا نفع إن لم تكن [المشاعر] متبادلة»^(٦٦).

ويرتبط بموضوعة الخضوع هذه الحذر والخبطة وكتمان السر. وكما اعتاد الشعراء العرب أن يستعملوا كلمة سبدي أو مولاي التي تقابل بالبروثسية كلمة (mudons) فقد كان من المؤلف لدى الشعراء العرب والبروثسيين أن يستخدموا اسماً وهمياً للمحبوب (كنية أو بالبروثسية (Senhal) ليخفوا هوية المحبوب. كان الفضل في اتباع هذا التقليد يجلب للسيدة العار والفضيحة. وقد قال عمر بن أبي ربيعة (الذي عاش حوالي ٢٣هـ/٦٤٣م - ١٠١هـ/٧١٩م).

مررت على أطلال زينب بعدها فأعولتها لو كان إعرولها يُغني
وقد أرسلت في السر أن قد فضحتني وقد بحث باسمي في النيب ولم تكن^(٦٧)
أما ابن حزم فيعلن أنه يفصل الجنون على أن يروح باسم محبته:

يقولون بالله سم الذي نسي حبه عنك طبيب الوسن
وهيهات دون الذي حاولوا ذهات العقول وخوض الفتن
فهم أبداً في اختلاج الشكوك بظن كقطع وقطع كظن^(٦٨)

Bernart de Ventadorn, *Chansons d'amour*, no. (7), II. 15 - 17 (٦٥)

(٦٦) المصدر نفسه رقم (٢)، II. 29 - 32

Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1968), p. 126. (٦٧)

Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, translated by A. J. Arberry (London: Luzac, 1953), p. 174. (٦٨)

انظر أيضاً «ابن حزم» طرق الحملة في الألفه والألف، ص ١٤٧.

ويمكن أن تكون هذه الأبيات الذائعة الصيت، التي يخاطب فيها ابن زيدون الأميرة ولادة [ست المستكفي] منسوبة إلى شاعر من شعراء التروبادور:

بسي وبينك ما لو شئت لم يضع سر إذا ذاعت الأسرار لم يدع
يا بائعاً حظه مني ولو بذلت لي الحياة بحظي منه لم ابع
يكفيك أنك إن حملت قلبي ما لم تستطعه قلوب الناس يستطع
به احتمال وأسفل أصبر وعز أقرن وول أقبل وقل أسمع ومز أطمع^(٦٩)

وهي قصيدة أخرى يخاطب فيها ولادة يتحدث [ابن زيدون] عن حبه بوصفه سراً ذاتياً:

لسا نُسُفِك إجلالاً ونكرمة وقدرك المعتلي عن ذاك بغنبا^(٧٠)

ويخاطب محمد بن الحداد (الذي توفي ٤٨٠هـ/١٠٨٨م) بالمثل فتاة مسيحية يكنيها باسم نورية في بعض القصائد الجميلة قائلاً:

صُنْتُ أَسْمَ إلفي، فدأني لا أَسْمِيه ولا أزال بالغازي أَعْتِيه
وصاحبني غُدِّي قد رمزت به بذكر أعداد ما تحوي معانيه^(٧١)

إن شعراء العشق العرب والبروفسيين يتخاطبون بلغة الإشارات السرية أملين أن تصلهم إشارة تدل على أن [المحبوب] قد تعرف عليهم أو أنهم قد لاقوا لديه قبولاً حميماً (bel accueil)، ولقد استخدموا في أحيان أخرى، كما فعل دانتلي في الحبة الجديدة (vita nuova) اسم سيدة أخرى كحجاب [يفضل السامعين]. ويمكن أن نعثر على نصيحة بذلك في رسالة ابن حزم طوق الحمامة، ويقول ليتتادرون

«ينبغي أن نتخاطب بلغة الإشارات السرية إذ لن تنفعنا الجسارة والإقدام وقد يعود علينا المكر والخداع ببعض النعم!». إن في مقدور المرء أن يعشق ويتظاهر في الوقت نفسه، ويكذب في عياب أي برهان على كذبه^(٧٢)

أما في ما يتصل بالسرية فيمكننا أن نعثر على الشخصيات الدرامية نفسها في لشعر العربي وكذلك في الشعر البروفنسي: أي الوشاة (جمع واشي) و(Luzengiers) بالبروفنسية، والرقيب بالعربية و(gardador) بالبروفنسية، والحساد (جمع حاسد)

(٦٩) Pèrès, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*

Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental, p. 43.

(٧٠) «النورية» 33، في المصدر نفسه، ص 218.

(٧١) المصدر نفسه. ونظر أيضاً ابن بسام، الأخيرة في محاسن أهل الجزيرة

(٧٢) Bernart de Ventadorn, *Chansons d'amour*, no. (20), IL 47 - 48 and IL 53 - 54.

بالعربية و(envejos) بالبروفنسية، لكن مصدر التهديد الفعلي لسر العشاق في الشعر العربي ولشعر الفشتالي في القرن الخامس عشر هو تسرع العشاق واندفاعهم للتعبير عن حبهم وعشقهم. في ديوان الشعر العناني الإسماعلي نعث على مئات القصائد التي تتحد موضوعاً لها الصراع بين الحفاظ على سرية العشق والرقعة في التعبير عنه. ومن بين أفضل تعريفات هذا الحب السري تعريف رامستافيل (Rust'haveh) في الفارس الذي يرتدي جلد نمر (The Knight of the Leopard's Skin) (التي كتبها حوالي ١١٩٦ - ١٢٠٧)، وهي عمل نشري جورجي يعد اقتباساً للحكاية الفارسية ويس ورامان (Wis and Ramān)، وقد كتب النسخة المقتبسة هورغاني (Gorgānī) في منتصف القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلادي:

«أرفع أنواع العشق هو ما لا يكشف فيه الحب محنته وبلواه بل يخبئها عن أعين الناس؛ إنه اعشوق الذي لا يكره فيه العاشق إلا عندما يكون وحيداً، معتزلاً الناس؛ إن صابته بالدوار وتحرقه شوقاً واشتعاله بنار الحب تظل محبوسة داخله؛ إن عليه أن يواجه غضب المحبوبة ويخافها كل الخوف.

عليه ألا يذيع سره لأحد، وأن لا يتأوه بدناءة وحقارة شاكياً حبه جالباً لمعشوقته العار؛ عليه أن لا يظهر حبه ولا يكشف عنه في أي مكان؛ فإكراماً للمحبوبة ينبغي أن يرى الحزن فرحاً، وإكراماً لها فإن العاشق مستعد أن يحرق [بلناراً] عن طيب خاطر»^(٧٣).

ولقد تعرض مفهوم «الفرح» لدى البروفنسيين، الذي يتصل بوضوح بالتعبير اللاحق (gay saber) للكثير من القاش والجندل حوله^(٧٤). لكننا لن نعث على أفضل من التفسير الذي يورده ابن عربي في مؤلفه الصوفي الضخم الفتوحات المكية إذ يقول ما معناه إذا كان التوحد مع المحبوب توخداً غير شخصي، وكان المحبوب كائناً أسمى يفرض على محبٍ مطالب، فإن إنجاز تلك المطالب قد يحلّ أحياناً محلّ التوحد

Bernard O'Donoghue, *The Courty Love Tradition* (Manchester: Manchester University Press, 1982), p. 80. (٧٣)

ومن الواضح أن هذا العمل متأثر بالنماذج العربية مثل قصة مجنون ليلى أو قصة جميل بثينة

ملاحظة: «في اللسان العربي يدعو العرب العاشق مجنوناً لأنه ولعدم بلوقه الوطر يفقد عقله» (ص ٧٩)

Charles Camproux, *Joy d'amour (Jeu et joie d'amour)* (Montpellier: Caude et Castelnau, 1965). et A. J. Denomy, «Joy among the Troubadours: Its Meaning and Possible Source», *Medieval Studies*, vol. 13 (1951), pp. 177-217. (٧٤)

وبما أن الطرب كلمة عربية تستخدم في وصف النشوة والجندل اللذين يولدهما سماع الموسيقى وتحقق طقس العشق، فإنه ليس مستغرباً أن نقع على ترابط الأفكار نفسها لدى شعراء يدمعون بشعراء «الثروبادور»، والكلمة الأخيرة مشتقة من المصدر العربي نفسه (طرب - ثروبادور). (المترجم)

الشخصي، فيورث الفرح الذي يزيل الحزن من روح المحب^(٧٥).
هذا النمط من العشق مدمر على الدوام لأنه يمثل نوعاً من مرض السوداء (أو
انكابة السوداء). ولهذا السبب فليس بإمكاننا فهم شعر الحب في العصور الوسطى
دون الرجوع إلى ما كتب في الطب في العصور الوسطى، ومعظم تلك الرسائل
تتضمن فصلاً عن «علة العشق»^(٧٦)، مأخوذاً عن مصادر عربية. ولقد شدد ابن حزم
على الطبيعة المتناقضة ظاهرياً للحب في قوله:

«والحب أعزك الله داء عياء وفيه الدواء منه على قدر المعاناة ومقام مستند،
وعلة مشتهة لا يود سليمها الرء، ولا يتمنى الإفاقة، يزين للمرأة ما كان يأبى منه،
ويسهل عليه ما كان يصعب عليه، حتى يحيل الطبائع المركبة والجبلة المخلوقة..»

نرى كل جِدّه قائماً فكيف نَحْذِ احتلاف المعالي^(٧٧)

إن الأثر لبيل الذي تركه المعاناة وكبح جماح النفس كان معهوداً لا يزال لدى
الشاعر الأراغوني بيدرو مانويل خيمينيث دي أوربا (Pedro Manuel Ximénez de
Urrea) في نهاية القرن الخامس عشر، وإنه لمن الدال أن الشاعر يستخدم في شعره
تعبير «الحب الكامل» باللغة البروفنسية (fino amor).

«لا ينشد الحب الكامل (fin'amors) أية مكافأة.. إن الحب وحده هو للمحب
الدواء: أن يرى أن علة الحب تضيئ السبل والشرف على ذلك البلاء المتعظيم»^(٧٨).

Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las* (٧٥)
obras de Abenarabi de Murcia, dibujos de Carlos de Miguel (Madrid: Editorial Plutarco, 193٠),
new ed. (1981), p. 301.

إن متصرفين مثل ابن عربي يعتمدون سيكولوجية العشق ونقل الحب الملهي ليتوصلوا إلى شرح الحالات
الروحية وتأويلها، وهي طريقة اتبعها رامون لول (Ramon Llull) في كتابه *Llibre d'Amic e Amat*
إسـطـر، Brian Dutton, «Hufl y Midoas: El Amor cortés y el paraiso musulmán», *Filología*,
vol. 13 (1968-1969), pp. 151-164.

(٧٦) وصف أرسطو الآثار الخائضة والآثار السائمة كذلك من زيادة في إعرور السائل انصراموي في
كتابه *Problematu physica*، لكن الأطباء العرب وسعوا نظرية مرض السوداء ورفضوا مادية أرسطو في
وصفه للمرض وغلبوا تأثير العقل على تأثير الماتة. ويبدو أن إسحق بن عماران (الذي نعت به حكمم القش
في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) أول من ذكر أعراض مرض السوداء المتناقضة التي يرددها ابن
حزم فيما بعد (انظر الملحق)، كما أن قسطنطين الإقريطي يقيس كلماته Constantinus Africanus,
Opera (Bâle, 1536), vol. 1, p. 288.

إسـطـر Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European*
Scholarship, pp. 67-68.

إبن حزم, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, (٧٧)

p. 30

Cancionero (Logroño, 1513), fol. 40^r.

(٧٨)

«أنت تعني بالحب الحسن بلوغ الوطر؛ لكن من الخطأ أن يفكر المرء بضرورة
إزالة الأحران المألومة [للعاشق]»^(٧٩).

في هذه المرحلة، وفي إسبانيا بصورة خاصة، أصبحت لغة الشعر العنائي الذي
بدور حول الحب النبيل أكثر تجريداً وأقل ميلاً إلى الحسية الظاهرة، ومع ذلك فقد
أصبحت في الوقت نفسه مثقلة بالمعاني المزدوجة. لقد حطم شعراء التروبادور بتأمل
جسد المرأة العاري، أو أنهم تكلموا عن هذا الأمر بوصفه حقوة يتطلعون إلى شرف
نوالها. وهم تكلموا عن إحياء القلة لهم، لكنهم لم يحتفلوا، وهذه قاعدة لم يجيدوا
عنها، ببلوغ الاكتفاء والإشباع الجنسيين. يكتب الشاعر البروفنسي غيرو ريكير
(Guiraut Riquier) على سبيل المثال. «أحسب أنني أنال مكافأة كبيرة بسبب الإلهام
الذي أدين به لما أحمله من حب لسيدتي، [في الوقت الذي] لا أطلب منها أن تبدلني
حباً بحب... ولو أنها سلمت لي بوصفها فإن علينا سوف يلحق بنا العار»^(٨٠).
وحسب تعاليم الكتاب المقدس فإن المحب النبيل يعد زانياً بالضرورة بسبب تدهيره
الذي لا يتسم بالاعتدال (immoderata cogitatione)، لكي نستخدم العبارة التي
يستخدمها أندرياس كاپيلانوس (Andreas Capellanus). في كتابه: «عن الحب» (De
Amore)^(٨١). وعلى كل حال فإن سلوك العاشق هو سلوك العفاف كما يفهمه
الشعراء العرب الذين يعدون أنفسهم حلفاء روحيين لجميل [بشيئة] العذري. فلنتأمل
هذه أبيات التي قالها أبو الفرج الجياني (المتوفى ٣٦٦هـ/٩٧٦م) الذي يعترف أنه
واحد من المعجيين بابن داود الأصفهاني:

وطائفة الوصال عَفَفْتُ عنها	وما الشيطان فيها بالمطاع
بَدَثَ في السبيل مسافرة فباتت	دياجي الليل مسافرة الطناع
وما من لحظة إلا وفيها	إلى فتن القلوب لها دواعي
فمَلَكْتُ الثَّهْيَ بِجَمَاعِ شوقي	لأجوري في العفاف على طباعي
وَبَيْتُهَا مَبِيتُ السَّقْبِ يظما	فبمنعهُ الكمام عن الرصاع
كذاك الروض ما فيه ثلج	مسوى نظير وشم من متاع
ولست من السوائم مهملات	فأعخذ الرباع من المراعي ^(٨٢)

(٧٩) المصدر نفسه، الورقة ٣٨^b

Robert S. Briffault, *The Troubadours*, translated from the French by the author, (٨٠)
edited by Lawrence F. Koons (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1965), pp. 151-152

Henri Davenson, *Les Troubadours* (Paris, 1961), p. 151. (٨١)

Abū 'l-Hasan 'Alī Ibn Mūsā Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los* (٨٢)
campeones, edited and translated by Emilio García Gómez (Madrid: Instituto de Valencia de
= Don Juan, 1942), reprinted (1978), no. (91), pp. 72-73.

ويكتب أبو الفضل بن شرف كلاماً يشبه ذلك إذ يقول ما معناه:

«إذا كتبت قد شممت عطرها فإني ما اشتبهت مذاقها، لأن جنة الحب فيها رهور
لا شمار لها»^(٨٣).

أما ابن صبرة، الذي عاش في شترين (Santarén) وتوفي فيها عام ٥١٧هـ/ ١١٢٣م، فيقول في إحدى قصائده إنه بقي مع محبوبته إلى «طلوع فجر كوجهها»، وأنه مع نفسه من وصالها «كرجل فيه نيل وقوة عزيمة». مضيقاً إلى ذلك قوله إن «لا تكون العفة فضيلة حتى يمارسها المرء وهو في تمام الصحة»^(٨٤). إن تواصل القلوب لدى هؤلاء الشعراء، كما هو لدى ابن حزم، أعظم ألف مرة وأكثر نيلاً من تواصل الأجساد. ويفترض في هذه الحالة وجود مراتبية للحواس حيث ترتبط حاسة النظر بالروح في الوقت الذي ترتبط فيه حاسة اللمس بالمادة. ولهذا فإن ابن سينا يكتب في رسالته حول العشق قائلاً ما معناه:

إن الإنسان إذا أحب الصورة المستحسنة لأجل لذة حيوانية فهو مستحق للوم بل الملامات والاثم مثل الفرقة المزانية المتلونة وبالجمللة الأمة العاسفة. ومهما أحب الصورة المليحة باعتبار عقلي على ما أوضحناه عُذ ذلك وسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخيرية^(٨٥).

إن هذا التمييز بين الرغبة الحيوانية وعاطفة العشق للنيلة، الذي يبدو أنه يستند إلى أسباب علمية لا إلى أسباب دينية، شبه بالتمييز الذي يضعه أندرياس كابلانوس بين الحب الزائف (amor mixtus) والحب النقي الخالص (amor purus):

«يتألف هذا النوع من الحب النقي الخالص من تأمل العقل وتأثر القلب؛ إنه يذهب بعيداً مع انقبلة والفضة والتلامس المحتشم مع الجسد العاري للمحبة، ولكنه يحدف ما يمثل العزاء والسلوان النهائي إذ إن من يجب حباً نقياً خالصاً يمتنع عليه

وقارن = Abū'l-Ḥasan 'Alī Ibn Mūsā Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions. An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond* = *Riḡā'at al-mubārakāt wa-ghāyāt al-mumayyirāt*, translated by James A. Reifamy and Patricia Owen Steiner (Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989), p. 187.

ومدمني، ص ٧-٨.

Pérez, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andalusí en árabe clásico en el siglo XI*: (٨٣)
Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental, p. 425.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

Avicenna, *Traitéés mystiques d'Abou Ali al-Husayn Ibn Abdallāh Ibn Sīnā*, texte arabe (٨٥)
accompagné d'explication en français par M. A. F. Meheren (Leyde: E. J. Brill, 1899), p. 15.

لوصول [إلى ذلك الحد]»^(٨٦).

ورغم أن الأفلاطونيين المحدثين في فلورنسا، خلال عصر النهضة، قد درسوا أفلاطون في الأصل الإغريقي فإن وجهات نظرهم حول الموضوع تبدو مشابهة لوجهة نظر السبق. وأنا أفكر بهذا الخصوص بحديث ييمبو (Bembo) في كتاب العاشق السبيل (*Il Libro del Cortegiano*) وتعليق فيتشينو (Ficino) على [كتاب] المأدبة لأفلاطون. وعليما أن نتذكر على كل حال أن فيتشينو كان طبيباً حسن الاطلاع على نظريات العرب الخاصة بـ «علة العشق».

إن هذه التوازيات التي أشرت إليها - ويمكنني أن أذكر عدداً لا يحصى من الأمثلة - كافية للتدليل على أن شعراء التروبادور البروفنسيين والشعراء لأوروبيين بعامة قد تأثروا بأشعر العربي والرسائل العربية التي كتبت عن الحب بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وعلى أن أشدد هنا ثانية أنه على رغم عدم وجود ترجمات مبكرة باقية للشعر العربي إلى واحدة من اللغات الرومانسية (باستثناء الاقتباسات الموجودة في الشروحات على كتاب أرسطر فن الشعر^(٨٧) فقد كانت هناك فرص لا تحصى لانتقال هذا الشعر عبر لرواية. وأي شخص لا تزال الشكوك تراوده حول هذا الأمر عليه أن يعود إلى الملحق [الذي وضعته في نهاية هذه المقالة] حيث قمت باقتباس بعض المقاطع حول التجاذب بين الحب والكراهية والآثار المتناقضة الظاهرية للحب. ورغم أننا نعثر في كتاب أوليفر عن ذكر لطيفة الحب المرة - الحلوة فإننا لا نعثر لديه على أي شيء يمكننا مقارنته بالتبصرات النفسية لابن حزم [حول الموضوع نفسه].

Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love (De Amore)*, edited and translated by

John Jay Parry (New York, Columbia University Press, 1941), p. 122.

ومالطبع فإن هناك اتفاقاً عاماً الآن أن أندرياس كان من كارهي النساء وأنه لا يمكن أخذ عمله بأية صورة من الصور بوصفه «الكتاب المقدس للحب السبيل» ورغم ذلك فإن عمله يتضمن بعض الأفكار التي رجعت إليه من إسماتيا السلفمة

(٨٧) فقد انتهى ابن رشد من شرحه على كتاب فن الشعر لأرسطو حوالي سنة ٥٧٥ هـ/ ١١٨٠ م ومرجم هيرمانوس اليمانوس (Hermannus Alemannus) هذا الشرح إلى اللاتينية في طبعة عام ١٢٥٦ م، وربما يكون هذا النص هو مصدر ملاحظات بيتراكك للحاملة حول الشعر العربي انظر

C. H. G. Bodendam, «Petrarch and the Poetry of the Arabs», *Romanische Forschungen*, vol. 94 (1982), pp. 167-178.

ملحق يشرح تأثير ابن حزم

١ - تجاذب الحب والكراهية

«والأصدد أُنْداد. والأشياء إذا أفرطت هي غايات تضادها، ووقفت في انتهاء حدود اختلافها تشابهت. قدرة من الله عز وجل تفضل فيها الأوهام، فهذا الثلج إذا أدمن حبسه في اليد فعل فعل النار، وتجد العرج إذا أفرط قتل، والعم إذا أفرط قتل... وهذا في العالم كثير، عجد المحبين إذا تكافيا في المحبة وتأكدت بينهما تأكيداً شديداً كثر تهاجرهما بغير معنى، وتصادمهما في القول تعمداً، وخروج بعضهما على بعض في كل يسير من الأمور، وتتبع كل لفظة تقع من صاحبه وتأولها على غير معناها، كل هذه تجربة يبدو ما يعتقد كل واحد منهما في صاحبه».

(أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠٦).

«كثيراً ما ينفجر الغضب بين العاشقين في هذه الحالة، وكثيراً ما يبدأ العراك، وإذا غابت الأسباب الحقيقية للخصام فإنهما يصطلمان أسباباً رافعة للخصم. وكثيراً ما لا تكون هذه الأسباب محزنة. وفي هذه الحالة عادة ما يتحول الحب إلى كراهية، إذ لا شيء يمكن أن يشيع اشتياقهما الواحد إلى الآخر.

... بطريقة مذهشة صحية، أو بالأحرى فاجعة، تنفجر الكراهية من الرغبة، أو تنفجر الرغبة من الكراهية إن البار تستجمع قوتها في الماء، بصورة مفرطة ومخالفة للطبيعة، لأن لهيب المشق يشتعل بضراوة أكثر حين يقع التصادم بين [العاشقين] أكثر مما يكون ذلك بحلول السلام والوثام بينهما».

ريتشارد أوف سانت فكتور (Richard of St Victor) المتوفى عام ١١٧٣م رسالة^{*} *Tractatus de quatuor gradibus violentae charitatis*.

وقد اقتبسها Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1965-1966), vol. 1, 65 n

«إنه لأمر حسن أن يتظاهر العاشقان من حين لحين أنهما غاضبان أحدهما من الآخر، إذ إن العاشق، يظهر لمعشوقته أنه غاضب منها وأن شيئاً جعله ساخطاً عليها فإنه يكون قادراً في هذه الحالة على معرفة مقدار وفائها وإخلاصها له. والعاشق الحقيقي في خوف دائم يرتعش مخافة أن يدوم غضب معشوقه إلى الأبد، وبالتالي وحتى لو أن العاشق أظهر في بعض الأوقات أنه غاضب على معشوقه دون سبب فإن يدوم هذا القلق والاضطراب طويلاً إذا كان العاشقان يشعران بمحبة أحدهما للآخر. وعليك أن لا تظن أن هذا النوع يمكن أن يضعف موافيق العاطفة والمحبة».

إبه يعمل فقط على رفع الصدا [عن القلوب]».

أندرياس كابيلانوس، من الحب، كتبها حوالي ١١٨٥، في:

(Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love (De Amore)*, edited and translated by John Jay Parry (New York: Columbia University Press, 1941), pp. 158-159).

«في حضرة الباري تسبح صرخات الصمت». وانظر في مواقع أخرى وسوف ترى الأمر بمس [تناغم الأصداد وتحقق الروثام في ما بينها]: فعين يشب العواك بين العاشقين فإن السلام بين روجيهما يزداد ويتعاطف في حرب الكلمات الباشبة؛ والكراهية هار الحب. وكذلك الأمر في الاستعارات: إن الكلمات بعشق بعضها بعضاً من الداخل لكننا إذا نظرنا إليها من الخارج فإنها تظهر العداوة والخصام بعضها لبعض. بين الكلمات نفسها صراع، لكن المعنى يهدى ذلك الصراع الباشب بين الكلمات».

(Geoffrey de Vinsauf, writing 1208-1213, *Poetria nova*).

نظراً عن: Peter Dronke, «Medieval Rhetoric», edited by D. Darches and A. Thorlby in: *Mediaeval World* (London, 1973), pp. 334-335).

ولكن إلى أي حال أصير؟
أمجر كل حزن وتعب
ومن الثلج أخرج ناراً...
ذاك هو نصبي
مزات ومزات تعتصمني الآلام،
ففي هدأة التمرق
بين العشاق تكون المسألة
مشبكة نقيدها السلاسل».

(Rodrigo Cota, writing ca. 1490, «Love's Words», *Dialogo entre el Amor y un viejo*, in Antonio R. Rodriguez Moñino, ed., *Concionero general* (Madrid, 1958), fols. 73^v-74^v).

٢ - آثار الحب المتناقضة ظاهرياً

«وكم محيل جاد، وقطوب تطلق، وجبان تشجع، وغلظ الطبع تطرف،
وجاهل نادب، وتبل ترين، وفقير تهمل، وذو سن تفتي، وباسك تفتك، ومصون
تهتك» (بن حرم، طوق الجملة في الألفه والألاف، ص ١٠٥).

من أجل فرحها أحفظ سلامة عقلي،
ومن أجل ذلك قد أسير إلى موقي،
فمن أجل هذا قد يصاب المرء بالجنون؛
والإنسان الطيب يتغير
وكذلك الجلف قد يعدو مهذباً
وتنقلب المساويء إلى فضائل.

(William XV [Duke of Aquitaine], *The Poetry of William VII, Count of Poitiers, IX Duke of Aquitaine*, edited and translated by Gerald A. Bond, Garland Library of Medieval Literature; v. 4 (New York: Garland, 1982), no. 9, II. 25-30, p. 33).

عاش غيوم التاسع بين ١٠٧١ - ١١٢٧ م.

«الحب يجعل الرجل المظ العليظ الطبع متميزاً بوسامته وكرمه؛ وهو يسبق كل الرجل ذي الأصل المتواضع صفات النبالة؛ ويجعل الممرور متواضعاً؛ كما أن المحب يعتد تأدية الخدمة لجميع الناس عن كرم وطيب خاطر. فكم هو جميل أحب يا إلهي، الحب الذي يجعل الرجل يتألق بالكثير الكثير من الفضائل ويعلم الناس، لا يهم من كانوا ومن أين تحدروا، الكثير من المصاعب الحسنة!».

كابيلانوس، *The Art of Courtly Love* (في: *De Amore*), p. 31.

ما زلتُ أجد كثيراً من الخير في الحب
لأنه يجبل المتذل نفساً والغني فصيحاً
والبخيل كريماً والمعادى مؤثماً
والأحمق حكيماً والجاهل عالماً.
فهو يروض المتكبر ويعلمه التواضع،
ويجعل من القلبين واحداً، إذ يربطهما بوثق.
من أجل ذلك يجب ألا يُستهان بالحب،
لأنه بوسعه أن يقود إلى الأنبل والأصفى.

(Améric de Pegulhan, *Poems*, edited and translated with introduction and commentary by William P. Shepard and Frank M. Chambers, Northwestern

University Studies, Humanities Series, no. 24 (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1950), no. 15, II. 17-24, pp. 101-103).

«بميريك دي ييمويان، توفي عام ١٢٣٠ م».

كثير من النبلاء يخدمون السيدات
فهي خدمة النساء لا يصعب حسن الصنيع.
وفي ازدياد الخدمة يزداد تشرب المتعة.
فالحب يجعل الوضع مهذباً،
ويجعل كلام العبي كلاماً عذباً،
وإندي كان جباناً يجعله الحب شجاعاً.
وبه يمدو الخامل نشيطاً ولبقاً
ويزداد الشاب بالحب شبلاً
ويفسر الشيخ كثيراً من شيفوخته
ويجبل الأسود كالسماك فيصير أبيض جيلاً
ومن لا يسوى قشر جوزة يضي عليه الحب مهابة.

(Juan Ruiz, *Libro de Buen Amor*, edited and translated by Raymond S. Willis (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), sts 155-157, pp. 50-51).

خوان رويث، كبير كهنة هينا، كتب هذه القصيدة حوالي عام ١٢٣٠ م.

«أحد بين بعين الاعتبار أثر تلك الحكمة المذكورة وجوهرها، تلك الحكمة المعروفة بأحد أسماء العشق أي الحكمة المرحية والفرح أو حكمة الكشف والابتداع؛ تلك الحكمة، التي تشع بكل ما هو صاف وحالص، بكل فصاحة لالة، تجعل من المتعلم متحضرًا وترين الأهلبي، وتغشي للباس المستور، وتسلط الضوء على الأشياء وتظهر الخوس . . . وهي إذ تصيب المسكين [بسهامها] . . . تقدمهم بأسياب النصارة والشباب . (وثيقة وقعها جون الأول من أراغون، في ٢٠ شباط ١٣٩٢ بأمر فيها بإقامة مهرجان الحكمة المرحية والمرح».

(Roger Boase, *The Troubadour Revival. A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 130).

الفظ يقدو متعللاً
والجلف يزداد تهذيباً
والجبان يقدو مقداماً
وناقص المضيئة مخلصاً
ويقدو البحيل كريماً
والمثعلث مصبباً
وأكثر تهذيباً ورويةً
وهو الذي لم تكن له مثل هذه الخصال.

(Cota, *Dialogo entre el Amor y un Viejo*, in. Rodríguez Moñino, ed. *Concionero general*, fol. 73^v).

نستطيع القول، بطريقة ما، إن سهام الحب مصنوعة من ذهب، حسبما يقول عامة الناس. فالحب يمزك في الشباب صفة النبيل والقيم الإنسانية، دون صفة المقداسة. لكن بعض الشباب متخلفون، كسالى، تعورهم الجرأة والخيطة. تجدهم حرائق، لا يصدقون لشيء، مهذبين أحياناً، جفاة أحياناً أخرى. لكن الحب يجعلهم يسيرون في العكس من ذلك. فجميع المشاق يسلكون طريق النظافة والمرح والتهذيب في الحديث مع الناس. فهم كرماء معطاءون، لأن هذه الصفات يدفع إليها الحب. ومن شروط الحب الكآبة والحزن والعزلة، ومن دون هذه الصفات لا سبيل لإظهار الحب.

(Alfonso de Madrigal, *El Tostado, Libro de las diez cuestiones vulgares*, fol. 35^v).

ألفونسو دي مادريغال توفي عام ١٤٥٥.

- كيف تبدو لك النساء؟

- أنا ولدت مسهن. فحيث لا تخطر النساء لا توجد فرحة ولا راحة ولا متعة ولا رضا. بل إن التواصل يضيف على الجبان شجاعة وعلى الكسول نشاطاً وعلى الأكم فصاحة وعلى الثرثار تعللاً وعلى المظ تهذيباً وعلى السمع حليماً وعلى المهمل حرصاً وعلى البحيل سخاة وعلى ضعيف الإيمان تقوى وعلى الأحرص طلاقة لسان وعلى الجبان شجاعة وعلى غير المؤمن حرصاً ألا يعوته قلبس ولا صلاة.

(مؤلف مجهول، كوميديا ثيبايدا، بلنسية، ١٥٢١).

(Anonymous, *La Comedia Thebaida*, edited by G. D. Trotter and K. Whinnom (London: Tamesis, 1969), p. 180).

المراجع

١ - العربية

- ابن الأحنف، أبو المصل العباس. ديوان العباس بن الأحنف. تحقيق هانكة الخزرجي. القاهرة، ١٩٥٤.
- ابن بسام، أبو الحسن علي. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. طوق الحمامة في الألفة والألاف. تحقيق إحسان عباس. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر رسائل الجاحظ تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩. ٢ ج.

٢ - الأجنبية

Books

- Aimeric de Peguilhan. *Poems*. Edited and translated with introduction and commentary by William P. Shepard and Frank M. Chambers. Evanston, IL. Northwestern University Press, 1950. (Northwestern University Studies, Humanities Series, no. 24)
- Alvar, Carlos. *La Poesia trovadoresca en España y Portugal*. Madrid. Cupsa Editorial, Barcelona. Real Academia de Buenas Letras, 1977
- Anonymous. *La Comedia Thebaida*. Edited by G. D. Trotter and K. Whinnom. London. Tamesis, 1969.
- Asín Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Dibujos de Carlos de Miguel. Madrid Editorial Plutarco, 1931. New ed. 1981.

- Avicenne *Traites mystiques d'Abou Ali al-Husayn Ibn Abdallāh Ibn Sīnā*. Texte arabe accompagné d'explication en français par M. A. F. Mehren. Leyde: E. J. Brill, 1899.
- Bell, Joseph Normont. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)
- Bernart de Ventadorn. *Chansons d'amour*. Édité par Moshé Lazar. Paris: C. Klincksieck, 1966. (Bibliothèque française et romane. Sér. B. Textes et documents; 4)
- Boase, Alan M. *The Poetry of France*. London, 1964.
- Boase, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*. Manchester [UK]: Manchester University Press, Totowa NJ: Rowman and Littlefield, 1977.
- . *The Troubadour Revival. A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Briffault, Robert S. *The Troubadours*. Translated from the French by the author, edited by Lawrence F. Koons. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1965.
- Burckhardt, Titus. "Language and Poetry" and "Chivalrous Love". in: Titus Burckhardt. *Moorish Culture in Spain*. Translated [from the German] by Alisa Jaffa. London: Allen and Unwin, 1972.
- Camproux, Charles. *Joy d'amour (Jeu et joie d'amour)*. Montpellier: Causse et Castelnau, 1965.
- Capellanus, Andreas. *The Art of Courtly Love (De Amore)*. Edited and translated by John Jay Parry. New York: Columbia University Press, 1941.
- Chailley, J. «Notes sur les troubadours, les versus et la question arabe.» dans: *Mélanges I Frank Saarbrücken*, 1957.
- Chejne, Anwar G. «Courtly Love.» in: Anwar G. Chejne. *Muslim Spain. Its History and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974.
- Collins, Roger. *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. London, Basingstoke: Macmillan, 1983.
- Compton Fish, Linda. *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Songs. The "Muwashshah" and Its "Kharja"*. New York: New York University Press, 1976.
- Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translated from the German by Willard R. Trask. Princeton, NJ

Princeton University Press, 1953.

Daniel, Norman. *The Arabs and Medieval Europe*. Beirut: Librairie du Liban, London: Longman, 1975. (Arab Background Series)

———. *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.

Davenson, Henri. *Les Troubadours*. Paris, 1961.

Denomy, A. J. *The Heresy of Courtly Love*. New York: McCullen, 1947

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. 3^{ème} éd. rev. et augm. Amsterdam: Oriental Press, 1965. 2 vols.

———. *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Leyde: E. J. Brill, 1849.

———. *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*. Translated with a biographical introduction and additional notes by Francis Griffin Stokes. London: Darf, 1988.

Dronke, Peter. *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*. Oxford: Clarendon Press, 1965-1966. 2 vols.

Ecker, Lawrence. *Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang. Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. Berne, Leipzig: Paul Haupt, 1934.

Equicola, Mario. *Libro de natura de amore*. Venice: Lorenzo de Portes, 1525.

Giffen, Lois Anita. *Theory of Profane Love among the Arabs. The Development of the Genre*. New York: New York University Press, 1971, London: London University Press, 1972.

Ibn Dāwūd al-Isfahānī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī Sulaymān. *Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower)*. The first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Tūqān. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1932.

Ibn Hazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*. Translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl. Paris: Paul Geuthner, 1931.

———. *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido del Árabe por Emilio García Gómez. Madrid: Rivadeneyra, 1952.

———. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Translated by A.J. Arberry. London: Luzac, 1953.

Ibn Sa'īd al-Maghribī, Abū 'l-Ḥasan Alī Ibn Mūsā. *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond* =

- Rāydt al-muharizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*. Translated by James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.
- . *El Libro de las banderas de los campeones*. Edited and translated by Emilio García Gómez. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942. Reprinted 1978.
- Juan Manuel [Infante of Castile]. *El Conde Lucanor. A Collection of Mediaeval Spanish Stories*. Edited with an introduction and translation by John England. Warminster, UK: Aris and Phillips, 1987 (Hispanic Classics).
- Krása, Josef. *Die Handschriften König Wenzels*. Wein. Forum Verl., 1971.
- Lévi-Provençal, Evariste. «Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Islam d'occident. Etudes d'histoire médiévale*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1948. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; v. 7).
- Lewis, Clive Staples. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- MacKay, Angus. *Spain in the Middle Ages. From Frontier to Empire, 1000-1500*. London: Macmillan, 1977.
- Martínez Ruiz, Juan. *Libro de Buen Amor*. Edited and translated by Raymond S. Willis. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Historia y epopeya*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1934.
- . *Poesía arabe y poesía europea*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.
- Menocal, María Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- Monroe, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden. E. J. Brill, 1970.
- (comp.) *Hispano-Arabic Poetry. A Student Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.
- Nasser, Fathi. *Emprunts lexicologiques du français à l'arabe des origines jusqu'à la fin du XIX^e siècle*. Beyrouth: Imprimerie Hayek et Kamal, 1966.
- Nelli, René. *L'Erotique des troubadours*. Toulouse: Privat, 1963. (Bibliothèque méridionale; 2. sér., t. 38)
- Newman, Francis X. (ed.). *The Meaning of Courtly Love*. Albany, NY: State University of New York Press, 1968.

- Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, MD: The Author, 1946.
- O'Donoghue, Bernard. *The Courtly Love Tradition*. Manchester: Manchester University Press, 1982.
- Pérès, Henri. *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Translated by Mercedes García Arenal. Madrid: Hipérion, 1983.
- The Poem of the Cid*. Edited by Ian Michael. Manchester, 1975.
- Renan, Ernest. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. 4^{ème} éd. rev. et augm. Paris: Michel Lévy frères, 1863.
- Ribera y Tarragó, Julián. *Disertaciones y opusculos*. Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928. 2 vols.
- Riquer, Martín de. *Los trovadores: Historia literaria y textos*. Barcelona: Planeta, 1975. 3 vols.
- Rodríguez Moñino, Antonio R. (ed.). *Cancionero general*. Madrid, 1958.
- Rougemont, Denis de. *Passion and Society*. Translated by Montgomery Belgion. Rev. ed. London: Faber and Faber, 1956.
- Smith, Colin (ed. and tr.). *Christians and Moors in Spain*. Warminster, UK: Aris and Phillips, 1988-1992. 3 vols.
- Vol. I: 711-1150.
- Spitzer, Leo. *L'Amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1944. (Studies in the Romance Languages and Literature; no. 5)
- Stern, Samuel Miklos. «Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medioevo?» in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*. Spoleto: Presso la sede del Centro, 1965. 2 vols. Translated in: Samuel Miklos Stern. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Topsfield, L. T. *Troubadours and Love*. Cambridge [UK], 1975.
- Vadet, Jean-Claude. *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1968.
- Vernet Ginés, Juan. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978. (Ariel historia; 14)
- Whishaw, Bernhard and Ellen M. Whishaw. *Arabic Spain. Sidelights on Her History and Art*. London. Smith Elder and Co., 1912.

William IX [Duke of Aquitaine]. *The Poetry of William VII, Count of Poitiers, IX Duke of Aquitaine*. Edited and translated by Gerald A. Bond. New York: Garland, 1982. (Garland Library of Medieval Literature; v. 4)

Von Grunebaum, Gustave Edmund. «The Arab Contribution to Troubadour Poetry.» in: Gustave Edmund Von Grunebaum. *Themes in the Medieval Arabic Literature*. Edited with a foreword by Dunning S. Wilson, preface by Speros Vryonis (Jr.). London: Variorum Reprints, 1981. (Variorum Reprint; CS 133)

Published in: *Bulletin of the Iranian Institute*: vol. 7, 1946.

Periodicals

Arié, Rachel. «Ibn Hazm et l'amour courtois.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 40, 2^{ème} semestre, 1985.

Bieberfeldt, Hans Heinrich and Dimitri Gutas. «The Malady of Love.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 104, 1984.

Boase, Roger. «The Disputed Heritage: Europe's Cultural Debt to the Arabs.» *Bulletin of Hispanic Studies*: vol. 66, 1989.

Bodenham, C. H. G. «Petrarch and the Poetry of the Arabs.» *Romanische Forschungen*: vol. 94, 1982.

Continente Ferrer, J. M. «Aproximación al estudio del tema de amor en la poesía de los siglos XII y XIII.» *Awraq*: vol. 1, 1978.

Denomy, A. J. «Concerning the Accessibility of Arabic Influences to the Earliest Provençal Troubadours.» *Mediaeval Studies*: vol. 15, 1953.

———. «*Jou* among the Troubadours: Its Meaning and Possible Source.» *Mediaeval Studies*: vol. 13, 1951.

———. «*Jovens* The Notion of Youth among the Troubadours, Its Meaning and Possible Source.» *Mediaeval Studies*: vol. 11, 1949.

Dermenghem, Etienne. «Les Grands thèmes de la poésie amoureuse chez les arabes précurseurs des poètes d'oc.» *Cahiers du sud* (Marseille): issue spécial: «Le Génie d'oc», 1943.

Dronke, Peter. «Medieval Rhetoric.» Edited by D. Daiches and A. Thorlby. *Mediaeval World* (London): 1973.

Dutton, Brian. «Hurí y Midons: El Amor cortés y el paraíso musulmán.» *Filología*: vol. 13, 1968-1969.

«*Lelia doura, edoy lelia doura*, an Arabic Refrain in a Thirteenth-Century Galician Poem?» *Bulletin of Hispanic Studies*: vol. 41, 1964.

Fiore, Silvestre. «Arabic Traditions in the History of the Tuscan Lauda and Ballata.» *Revue de la littérature comparée*: vol. 38, 1964.

- Frank, István. «"Babariol-Babarian" dans Guillaume IX (Notes de philologie pour l'étude des origines lyriques, I).» *Romania*: vol. 73, 1952.
- Frenk Alatorre, Margit. «Jaryas mozárabes y estribillos franceses.» *Nueva Revista de Filología Hispánica*: vol. 6, 1952.
- Gabrieli, Francesco. «La Poesía árabe e la letteratura occidentale» *Belfagor* vol. 9, 1954.
- García Gómez, Emilio. «Dos notas de poesía comparada» *Al-Andalus*. vol. 6, 1941.
- . «La Lírica hispanoárabe y la aparición de la lírica románica.» *Al-Andalus*: vol. 21, 1956.
- . «Un precedente y una consecuencia del "Collar de la Paloma".» *Al-Andalus*: vol. 16, 1951.
- Gibson, M. Carl. «Background to the Theory of Arabic Origins.» *Brigham Young University Studies*: vol. 4, 1962.
- Gorton, T. J. «Arabic Influence on the Troubadours: Documents and Directions» *Journal of Arabic Literature*: vol. 5, 1974.
- . «Arabic Words and Refrains in Provençal and Portuguese Poetry.» *Medium Aevum*: vol. 45, 1976.
- Gougenheim, Georges. «Poésie arabe et poésie occidentale au Moyen Age.» *Critique*: vol. 13, 1937.
- Hell, J. «Al-'Abbās Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīd's.» *Islamica*: vol. 2, 1926.
- Ibn Sīnā. «A Treatise on Love by Ibn Sīnā.» [*Rudā ft'l-'ishq*]. Translated by Emil L. Fackenheim. *Medieval Studies*: vol. 7, 1945.
- Köhler, Erich. «Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours.» *Cahiers de civilisation médiévale*: vol. 7, 1964.
- Lemay, Richard. «A propos de l'origine arabe de l'art des troubadours.» *Annales Economies, sociétés, civilisations*: vol. 21, 1966.
- Lévi-Provençal, Evariste. «Les Vers arabes de la chanson V de Guillaume IX d'Aquitaine.» *Arab*: vol. 1, 1954.
- Lowes, John Livingston. «The Lovers Maladye of Hereos.» *Modern Philology* vol. 11, 1913-1914.
- Menocal, María Rosa. «Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry» *Hispanic Review* vol. 49, 1981.
- . «The Etymology of Old Provençal *Trobar*, *Trobador*: A Return to the Third Solution.» *Romance Philology*: vol. 36, 1982-1983.

- Millás Vallicrosa, José María. «Influencia de la poesía popular hispanomusulmana en la poesía italiana.» *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* vol. 41, 1920 and vol. 42, 1921.
- Monroe, James T. «Formulaic Diction and the Common Origins of Romance Lyric Traditions.» *Hispanic Review*: vol. 43, 1975.
- Nykl, Alois Richard. «L'Influence arabe-andalouse sur les troubadours.» *Bulletin hispanique*: vol. 41, 1939.
- . «La Poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100.» *Al-Andalus* vol. 1, 1933.
- Sallefranque, C. «Périples de l'amour en orient et en occident (les origines arabes de l'amour courtois).» *Cahiers du sud* (Marsilles): issue spécial: «L'Islam et l'occident», 1947.
- Sicard, Frédérique. «L'Amour dans la *Risālat al-Qiyān*. Essai sur les esclaves-chanteuses- de Gābuz (m. 255/868).» *Arabica* vol. 34, 1987.
- Silverstein, Theodore. «Andreas, Plato and the Arabs: Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love.» *Modern Philology*: vol. 47, 1949-1950.
- Sobh, Maḥmūd. «La Poesía amorosa arábigo-andaluza.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid): vol. 16, 1971.
- Von Grünebaum, Gustave Edmund. «Avicenna's *Risāla fī l-ṭīq* and Courtly Love.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 11, 1952.

Conferences

- Frank, István. «Les Débuts de la poésie courtoise en Catalogne et le problème des origines lyriques.» Paper presented at: *Actas y Memorias del VIIo Congreso internacional de lingüística románica*. Barcelona. University of Barcelona.
- Kilpatrick, Hilary. «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of Medieval Arabic Courtly Prose Literature.» Paper presented at: *Courtly Literature: Culture and Context. Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Delfsen the Netherlands, 9-16 August 1986*. Edited by Keith Busby and Erik Kooper. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990.
- Menocal, María Rosa. «The Mysteries of the Orient: Special Problems in Romance Etymology.» Paper presented at: *Papers from the XIIth Linguistic Symposium on Romance Languages*. Edited by Philip Baldi. Amsterdam: John Benjamins, 1984. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series IV, Current Issues in Linguistic Theory, v. 26)

الأندلس وعام ١٤٩٢: سبل التذكر

ماريا روزا مينوكال (*)

أولاً: النسيان

إنما لذكرى فريدة وخامضة تلك التي يحتفل بها في هذا الكتاب ولي أماكن أخرى عديدة من هذا العالم عام ١٤٩٢، شيء حاد يذكّرنا بالزواج الجنسي للحياة والموت. وإذا بحثنا بعضهم ببداية جديدة استثنائية، بولادة نظام جديد تماماً يدعى «العالم الجديد»، فإن آخرين سوف يتحسرون على النهايات العديدة المصفورة بحتمية مع تلك للولادة: تحزيق الحضارات المحلية التي وجدت في ما ندهوه الآن الأمريكيتين، أما في العالم فهناك الشتات الجديد ليهود إسبانيا ونهاية الأندلس، والنهايات لأحيرتان هما موت مصفور بوضوح شديد مع الولادة: إن الترحيل والطرد هما المظهران الحاسمان للاحتتمالات السياسية والايديولوجية التي جعلت وجود إسبانيا نفسها شيئاً ممكناً، هما اللذان حددا طبيعة هذه الاحتمالات وما كانت ستؤول إليه، ومن ضمن ذلك عملية الاستيطان في العوالم الجديدة للترامية الأطراف. وما فعلته على العموم النماذج التي بنيناها للتاريخ، وبالتحديد في السياقات المؤسسية الأوسع، هي أنها خلصت بضرورة غير طبيعية الحياة من الموت، البدايات من النهايات، وبالتالي - ولنعتبر من ذلك وأكثر الأمثلة حدة وبساطة. جعلتنا نرى الأندلس بوصفها عصوراً وقارت أريت من العالم الحديث على جانبي الأطلسي^(١).

(*) ماريا روزا مينوكال (Maria Rosa Menocal) أستاذة اللغات الرومانية في جامعتي بستان

وييل.

نام بترجمة هذا الفصل محري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال

(١) الدراسات الوحيدة التي رأيت نوعاً من الرابطة بين الوجهين اللذين يمتلكهما عام ١٤٩٢ هي تلك الدراسات التي تنحصرت إلى أي مدى كان لتبع العالم الجديد مرتبطاً بـ«الاسترداد» المسيحيين إسباني من أيدي المسلمين، وهي وجهة نظر يمكن استخلاصها، من بين أشياء أخرى، من المكرة الفنتية التي نؤمن -

إن معظم هذا الكتاب يتفحح الحياة في تفاصيل مذهلة من مشهد الماضي المثير والمدهش، وهو ماضٍ مجهول إلى حد بعيد من قبل الجمهور الأوروبي والأمريكي - وأنا أعني هنا، بالطبع، الجمهور للتعليم الذي يعرف عن أرسطو وعن تأسيس روما وما روي عنها في الأنيادة، ويعرف أيضاً عن فلورنسا في عصر النهضة لكن هذه الأحداث التي ذكرت، هذه الروايات والقصص والأبعاد المؤسسة هي جزء من تعليمنا الأساسي ومن ذكرياتنا ورؤيتنا لأننا لا زلنا نرى في تلك الأحداث الماضية مراحل مرت من حاصر الخصاص رغم أن الإثيين خسروا حرب البولوبونير، وأن روما هبت عام ٤١٠ وأن موت لورنزو دي ميديشي كان في ذلك الوقت من أكثر الأنار المدمرة لعام ١٤٩٢. لكن الأندلس، ولأسباب شرحتها بإسهاب في مكان آخر^(٢)، هي شيء أصبح أجنبياً، شيء أصبح واقعاً خارج النماذج الأساسية المثلثة لعربيتنا التي نعرف أنفسنا استناداً إليها، وبالتالي فإننا عندما ندرسها (حين نعمل ذلك في بعض المناسبات) ننظر إليها بوصفها جوهرية جميلة مدهشة وغريبة. ومع أن من الواجب عدم الاستخفاف بالدور الشرير الذي لعبته بعض التحيزات الأساسية باستبعاد الأندلس بوصفها ماضياً أجنبياً غير ذي أثر، فإن هذه الذكرى الاحتفالية، التي تجمعنا نساءً عند كل معطاة من نحن وما نحن، تكشف لنا أيضاً عن سبب أساسي آخر لهذه النقطة المفصلية التي ينبغي أن يذكر بها عام ١٤٩٢: المشهد الهولي والشواش وتعددية الأصوات، والدوات الممزقة والمتعددة التي تصنع ذلك العالم الغنائي المشطى.

وفي الحقيقة فإن عالم العصر الوسيط، الذي هو بصورة ملموسة أندلسي الطابع (وإن أعني باختصار ذلك العالم الذي يرفل بحلة السبية والتعددية الباهرة التي جعلت الوثائق تغنى وقصص «الحكماء السبعة» تتناسل في كل لغة)، داخل وخارج شبه الجزيرة الأيبيرية، يدخل بصموبة، إذا كان بالإمكان أن نجعله يفعل ذلك، في ذلك

«بأن الاسترداد» هي فكرة محاصرة. انظر: Charles Gibson, «Reconquista and Conquista» in: *Homage to Irving A. Leonard: Essays on Hispanic Art, History and Literature*, edited by R. Chang-Rodriguez and D. A. Yates (Ann Arbor, MI: Michigan State University, Latin American Studies Center, 1977).

وسوف تكون مدعيتي مضادة تقريباً لهذه الفكرة حيث سأبرهن على كون الروابط الأكثر تعبيراً بين الصين القديم والحديث هي تلك التي تتمتع بازدهار الحياة الثقافية للتعديلة الصادر في لأندلس والعالم الحديث، وهو ما سنكتشفه بعد أن أصبحت ثقافة الأندلس مجرد ذكرى

(٢) من أجل الشرح والوثيق القصص لأنواع مختلفة من هذه التحيزات التي جعلت الدراسات العربية تنصر على عدم الاعتراف بالدور المركزي ثلاثت للثقافة الأندلسية في تشكيل أوروبا العصر الوسيط (وبالتالي أوروبا الحديثة)، انظر: Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, ١٩٨٧). esp. chap. ١

النوع من السرد المتصل الذي لا عقبات فيه والذي يتوسله تسجيلنا لتاريخنا ويبدو فيه أن إحساساً هويتياً يتطلب سماء زرقاء تطوقنا. لقد مثلت الأندلس وسلها - وهو كثير في أوروبا العصر الوسيط التي كانت أقل التزاماً بما قد نتخيل وهي جميع الأمور - محدداً فعلياً تصعب مواجهته في السرد الروائي لموضوع الثقافة الأوروبية وتاريخها. إن ما تعلمناه كبحث عن التواصل، أو ما يوصف في حقول أخرى بأنه الترام بالقواعد، قد أهمل الأشكال الثقافية المتعددة التي تصعب روايتها أو التي لا تخصص لقواعد النحو. إن السؤال الحاسم هو كيف نتذكر الأندلس، خصوصاً في مناسبة تكتسي منطقياً نبرة تهجبية؛ والتحدي الذي يواجه هؤلاء الذين يعتقدون أن الثقافة الأندلسية كانت محورية ولها أثر أساسي في عملية بحث شخصية الثقافة الأوروبية يظل كامناً في تلك الوسائل التي صممناها لحفر ذكرى ماضي أولئك الأسلاف في سرد لدي يحكي ماضي أسلافنا - وهو سرد يحذف وينقي الأندلس جانباً. وأن أريد أن اقترح في ما يلي ضرورة استحضار ذكرى الأندلس عبر الترجمة والخيال، وسوف أربط معاً مظهرين يبدو أن متعارضين من مظاهر الترجمة. الكيفية التي يعمل بها الباحثون الحديثون على محاكاة ماضي العصر الوسيط ويستخدمون الترجمات للقول بأن الثقافة الأندلسية مركزية وأساسية؛ والكيفية التي تستطيع بها أن نستخدم حقلاً أساسياً لم تقاربه ترجمات العصر الوسيط، أقصد الشعر، لتخيل علم جمال شبيه بصورة مذهشة بعلم الجمال الحديث بنا. ولربما نستطيع الآن عام ١٩٩٢ أن نبدأ في تبين أن علم الجمال هذا ليس أجنياً عنا، وليس مغرباً في القدم.

ثانياً: ترجمات

لماذا نواجه الصعوبات عندما نحاول أن نحدد بالضبط تلك الكينونة المنتمية إلى العصر الوسيط والتي كانت تحتل الحيز الجغرافي الذي يشغله دون تحديد الكيان الذي نسميه اليوم إسبانيا؟ هناك طريقتان للإجابة عن هذا السؤال. لربما نقول، كجواب أول عن السؤال، إن الصعوبة ناشئة عن الظروف التاريخية الخاصة التي سادت ما بين عام ٩٢٠هـ/٧١١م و٨٩٧هـ/١٤٩٢م على التقريب. ولقد جعلت هذه الظروف بالطبع من أجزاء مختلفة من شبه الجزيرة الأيبيرية كينونة من التدفق والتواصل (باهر، كينونة تشكلت من ثقافات العرب/المسلمين والعبريين/اليهود واللاتين/المسيحيين، وذلك في مشكلة لامتزاجية تقريباً من التخالط والتهجين والتوريث (ونادراً ما كان لهذه التشكيلة أن تظهر، إذا كان لها أن تظهر بهذا التقسيم البسيط إلى أسود وأبيض كما في الصور لكاريكاتورية، كما في تلك الصور التي أعدنا عليها في التفسير [المألوف] إلى «مسلمي الأندلس» و«مسيحييها»). وإنه لأمر أكثر دلالة، على الأقل، أن تكون هذه الكينونة «تهجبية» التي وصلت إلى دراهم الثقافية - وتحققت من وجهة نظر معينة في الفترة الواقعة بين القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي والسادس الهجري/الثاني عشر

الميلادي - نتيجة واضحة لعملية التهجين نفسها ولذلك التفاعل الثقافي المعني الذي لم يكن تفاعلاً سلمياً على الدوام ولكنه، وحتى في زمن الصراع، كان يفتح شرارة [الإبداع] ويستعزه ويكون سبباً من أسباب الانتاج. وبالتالي فإن الجواب الأول على الصعوبة التي وجهت علم تلوين التاريخ الأوروبي في كتابة تاريخ مناسب ودقيق للأندلس، تاريخ يقوم على دفع الأندلس في المتصل الأوروبي نفسه بدلاً من وضعها في فصل منعزل ومختلف، هو أنها كانت شاذة، مختلفة بصراحة عما كان ثمثه الأجزاء الأخرى من أوروبا.

الوجه الآخر الذي يمثل الصعوبة في هذه المسألة لا يعرئ إلى أسباب دحلية بل لكون بصورتنا المعيارية، التي تشكلت وعذلت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لا تسمح بحصور كينة مثل هذه ضمن أنظمتها المعرفية أو أنظمة الخيال فيها. إنها وبصورة أساسية لا تسمح في الحقيقة بحصورها على المستوى اللعوي. وليس المرء بحاجة إلى مناقشة أسئلة «الاستشراق» (رغم أنني أومن إيماناً قوياً بأنها تستحق مناقشة) ليسلم بأن التقسيمات الأولية للمجموعات اللعوية/الثقافية قد أملت، وبصورة منطقية، التشكيلات اللعوية/الثقافية التي كانت سائدة في الوقت الذي حددت فيه فروع المعرفة ورسخت لكن كيف كان يمكن للأمر أن يكون مختلفاً عن ذلك؟ لربما يمكن القول بسذاجة إن التقسيمات [المشار إليها] تتطابق في الحقيقة مع المعيير اللعوية الموضوعية - ومن ثم فإن اللغات السامية مختلفة عن اللغات الرومانسية، وهلم جرا؛ لكن نظرة خاطئة إلى ما يقبع تحت السطح ستكشف عن كون هذا التفسير بعيداً كل البعد عن المعيار الرئيسي، وإن هذا التفسير قابل للتعديل حين نستدعي الحاجة^(٣). وفي النهاية فإن السبب الحقيقي لإقصاء المتصل الأندلسي المركزي، الأهمية وذو الأثر لمكون في تاريخ أوروبا، ذلك السبب الذي لا يمكن الطعن به، هو نتيجة جمع التعريفات السياسية/الثقافية المعاصرة للكيونات الثقافية - التي كانت مرتبطة، بالطبع، بالنماذج، التي عذت أحياناً ذات طابع أسطوري ومثلت أفكاراً معكوسة عن التواريخ والدرجات الثقافية^(٤).

(٣) وبالتالي فإن طلبة هذه اللغات الرومانسية (وهو فرع الدراسة الأساسي الذي ستركز عليه لكونه ذا أهمية حاسمة في عملية إقصاء الأندلس والثقافة الأندلسية من تاريخ الأدب الأوروبي) كان مطبوعاً منهم أن يكونوا صيغرين في اللغات الجرمانية، وفي الوقت نفسه فإن أقسام الأدب القلرون الأكثر حرارة والأكثر قوة قد انكبت على الاهتمام باللغات الفرنسية والألمانية والإنكليزية - وعلاوة على ذلك، ورغم أن عدداً ضئيلاً من معتنقي اللغات الرومانسية قد تدربوا على اللغة الاعريقية، فنادراً ما عسى هذا الأمر أن الثقافة لإعريقية القديمة قد شغلت موضعاً أقل مركزية في تراثنا

(٤) يمكن للمرء أن يجادل بصورة منطقية مقنعة أن تقسيماً للمعرفة من هذا النوع، أقصد إنشاء أقاليم تقريبية يحتلها هذه اللغات الجرمانية والرومانسية والسامية، لم يكن فقط مقعاً منطقياً بل إنه حدم جيداً، وبصورة عامة، غرضه في معظم الحالات - خصوصاً غرضه التاريخي/المتعلق بعملية إعادة البناء -

لكن سببها ما قبل عام ١٤٩٢، تلك البهجة للتناقرة الخفمات، تمثّل الاستثناء العظيم لقاعدة فقه اللغوية. إنها الحالة الوحيدة البارزة التي تتعارض فيها الأوضاع السائدة بعد ١٤٩٢ بصورة جذرية، أو إنها تبدو كذلك على الأقل، مع تلك الأوضاع التي عرفناها من قبل. لقد تواصل التعامل مع الموضوع. في حالات كثيرة، دون أية تعبيرات فعلية في تعريفات المعرفة التي قد تستطيع الدراسات الخمرانية والسلافية إحرازها، والتي تُعدّ غير ملائمة تماماً إذا كان المرء يدرس التاريخ «الحديث» (أقصد انعترة ما بعد الرومانسية) لنسبة الجزيرة الأيبيرية. وبالتالي فإن المتخصصين في التاريخ الإسباني، الذين هم في الوقت نفسه متخصصون في العصور الوسطى، لا يعرفون، عادة، لعتين أو ثلاثاً من اللغات «الكلاسيكية» التي كانت سائدة في شبه الجزيرة لمدة طويلة من الزمن، كما أن المتخصصين في دراسة العبرية - الإسبانية أو المستعربين لم يكن مطلوباً منهم عادة معرفة اللغة الثالثة، أي اللغة الرومانسية في العصر الوسيط التي كانت لغة الحديث اليومي للباس الدين كان هؤلاء الباحثون في الدراسات الإسبانية «متخصصين» في ثقافتهم المكتوبة^(٥). إما نؤوي، في مختلف الأقسام وفي أجزاء من «النصوص المعيارية المقررة» التي لا يجمعها جامع، طلبة هم أبناء «كس» الذين لم يكونوا مجرد جيران فقط خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي بل إن

«ولربما يكون رسم الخرائط التاريخية بأدوات القرن التاسع عشر قد تضمن، في بعض الحالات، بعض الهوامش الخفية غير المنتظمة وكسراً من الافتراض» الضروري هنا وهناك، لكن الأشياء يدت على العموم لفائدة رقابلة بعمل. لقد استخدمت الفرنسية في الكتابة والحديث في فرنسا القرن الرابع عشر بالقدرة نفسه الذي حصل فيه ذلك في القرن التاسع عشر (مقرين بأن تتبع التطور التاريخي للغة هو من مهام فقه اللغة) كما أن العربية قد استخدمت في الكتابة والحديث في دمشق وبيضاء خلال الفترة نفسها.

(٥) بالتأكيد فإن أكثر الأمثلة الخطأثة إثارة وتعبيراً عن استخدام التفسيرات غير المناسبة للأدب العينة لشبه الجزيرة الأيبيرية هو المثال الشهير لاكتشاف شيرن (Stern) الخرجة، وهو الاسم الذي يطلق على المقاطع النهائية للموشحات. لقد مضى وقت طويل على «اكتشاف» هذه النصوص. ولقد درست هذه النصوص وتوفرت في صورة مطبوعة، لكنها ظلت هكذا دون أن يعكس مقالها، وبالتالي يوحى من ناحية وظيفية ظلت بحكم غير المكتشفة إذ حسب ما يعترضه واقع ثقافي. لهوي ممن فإن هذه النصوص مثلت لازمة نهائية في الدراسات الرومانسية وطبقاً مصاحباً لجسد المصيلة، في العربية أو العبرية. ولا أحد قام ببعض مقالات هذه النصوص لأن المستعربين لم يستطيعوا أن يتخيلوا أن البريء والكلام غير المفهوم قد يكون هو اللغة الرومانسية. والمتخصصون في اللغات الرومانسية الذين فكوا معالين هذه النصوص لم يكونوا يعرفون بالطبع لا العبرية ولا العربية. في مقالتي: «Bottom of the Ninth» Maria Rosa Menocal, «Bases Loaded» *La Corónica*, vol. 17 (1988), pp. 32-40.

أشرب كيف أن القصائد لا زالت تدرس استناداً إلى تقسيماتنا المعيارية المعاصرة، وحتى في حالة مثل هذه يكون استخدام هذه المعايير غير مناسب على الإطلاق إذ إن التجميع ذا التعددية الطوعية ينتج مثل هذه القصائد ذات التعددية اللغوية، والقصائد نفسها، علاوة على ذلك، تقوم بصورة معبرة بإحداث تباين بين الثقافات المختلفة التي تصبغ هذه الثقافة الواحدة - الثقافة الأنطونية.

«كوسم جبرائيل» قد يكون تسبب في العديد من الانقلابات الثقافية التي تعدها مدوناتنا التاريخية نقاطاً مفصلية في تاريخ الغرب - أي ما يدعوه هاسكر (Haskins) بهبة القرن الثاني عشر^(٦).

إن ما يبدو غريباً وإشكالياً إلى حد ما هو أن العوائق المعيارية التي تحول دون تحديد هذا المجتمع لم تتجاوز أو تتجزأ على نحو مختلف لأنها ببساطة تمثل حالة استثنائية شديدة الأهمية، حالة لا تقع على هامش التاريخ أو هامش أوروبا بل إنها تقع في قلب التاريخ وقلب أوروبا. بكلمات أخرى فإن المرء يصاب بالذهول إذ يجد أنه في الوقت الذي يكون فيه أمراً «استثنائياً» أن تشكل الثقافة العربية عنصراً رئيسياً مكوناً لثقافات لم تصبح بالنتيجة عربية، فإنه ليس صعباً أن يقوم المرء بتشكيل نموذج حالة استثنائية، حالة عربية وشاذة، في سياق التطور الثقافي، وهو أمر يحتاج أنواعاً مختلفة من البرامج وقوائم القراءة والإعداد اللغوي. كان التكيف الذي حصل قد أخذ على عكس المتوقع انهماكاً مختلفاً. لقد أخذت المعايير الثقافية لأوروبا القرن التاسع عشر تطبق على إسبانيا القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي مما أدى بالضرورة إلى إنشاء حدود ثقافية حادة في المكان الذي كان يشتمل بتهجين واختلاط ثقافيتين منتجين، أن قصائد مثل لموشحات قد قُسمت على المخطوطات العربية التي تحدد بنيت أقسام الدراسة الحديثة. وقد أدى ذلك إلى إحداث انقسامات داخلية حادة في القصائد نفسها. كم من حقول الدراسة الأدبية/الثقافية يستطيع المرء أن يسمي، أو حتى يبدأ في «تخيل»، حيث سمح لحالات الانفصال والاشقاق التي ميزت العصر، فحاضر أن تعثري على الماضي، أو على الأقل على جزء من الماضي، وحيث جزلت القصائد ومرفت شطراً إثر شطر وورعت على أقسام وشعب مختلفة؟ وهل ننتسب الأقطار الخمسة الأولى للموشح إلى الشرق الأوسط بينما ينتسب الشطر السادس (الذي حدث وأنه يشكل بصورة عرضية اللارمة، وبالتالي فإنه يتردد على الأغلب بعد كل مقطع شعري (stanza)، إلى أوروبا؟ كيف يمكن للمرء، وهو مسلح بمثل هذه التقسيمات

(٦) من أهداف كتاب تشارلز هومير هاسكر الثوري الطابع أن يبرهن لنا بطرق عديدة أن «العصور المظلمة» لم تكن كذلك أبداً، وكيف أن الكثير من تصورات عصر النهضة عن خلق أوروبا الحديثة، التي عمل النشرون التاريخي الحديث على انتاعها بالتحمل، قد تجاهلت بصورة فعالة كم كان الانسداد الثقافي للقرن الثاني عشر مؤسراً [لأوروبا الحديثة]. إن عمل هاسكر يكتب بصورة غير متعمدة (في ضوء المعرفة الواسعة إلى حد بعيد التي حصلناها عن الثقافة الأندلسية المزدهرة) طبيعة الأندلس القابلة للتطور في عصر «سهم» إن مظاهر الحداثة جميعها التي يذكرها هاسكر (الجامعات، والثورات العلمية، وظهور اللغات العامية، وإعادة اكتشاف الفلاسفة الكلاسيكيين... الخ) يمكن عدّها نتيجة، مباشرة أو غير مباشرة، تكون لأندلس جزءاً حيوياً من أوروبا نقل إلى باقي الأجزاء أفكاره ومؤسسته الثورية للثورة انظر Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927).

الأساسية للمعرفة - وهو مسلح بلعات مثل لغاتنا - أن يبدأ في تصور الثقافة التي أسجرت هذه القصائد؟ كيف يمكن لنا، في الحقيقة، أن نبدأ في قراءة مثل هذه القصائد ومعايير الأدبية تعلمنا، في الواقع، أن هذه الثقافة لم توجد أبداً؟ هذه إذن، على ما يبدو، واحدة من المشكلات للمعاريه العسيرة المتعلقة بالأندلس^(٧).

هذه إذن هي السقطة المهمة في السفاش التي من المحتمل أن تجعل الرميح المتعاطف، أو القارئ للحماس، يتركه هارثاً ويقول، بصديق وإخلاص دون أي شك، إن ذلك أمر سيء، لكننا لا نملك القدرة على فعل شيء إزاءه لأننا لا نستطيع إحداث تعبيرات جذرية في المؤسسات فمكتنا من تنيير الوضع كله. هل يمكن لنا أن نتخيل أقسام اللغة الإسبانية - لنطرح مثلاً بسيطاً ليس إلا - وقد عملت على إعادة تحديد برامجها بحيث يصبح محتواها المتعلق بالعصر الوسيط عربياً في معظمه؟ إن الإجابة المتجهمة التي سيطلب من المرء أن يتقبلها هي أننا لا نملك طريقة عملية لتغيير النصوص المعبرية المقررة (وبعني بذلك كل شيء بدءاً من طبيعة تحديد الأقسام الدراسية و انتهاء ببنية الأبحاث المكتوبة في الموسوعات مروراً بكل ما يقع بين هذين الحقلين من الحقول المعرفية)، وحتى في حالة مثل هذه حيث يمكن لنا أن نقول رغم وجود الحواجز دوننا أن هناك لحظة ثقافية عظيمة الأهمية قد مزقت بقسوة وأسدل عليها النسيان. وإذا أردنا أن نطرح المسألة بطريقة فظة فإننا نقول إن أقسام اللغة الإسبانية تدرس الأدب المكتوب بالإسبانية أما الأدب الذي كتب في الأندلس بلغات أخرى فهو ليس جزءاً من المواد الأساسية التي تدرسها هذه الأقسام. (وبالطبع فإن ما نذكره بخصوص أقسام اللغة الإسبانية يطبق من باب أولى على المفهوم لعدم الخاص

(٧) سأذكر بكلمة انطباعي الذي يشكل في الوقت نفسه المشكلة المعيارية الحاسمة بالنسبة لمعظم الدراسات «الشرق أوسطية» التقليدية الطابع، والتي فشلت، رغم وجود بعض الاستثناءات القليلة التي تؤكد صحة الدعاوى، في إحداث الكيف اللازم والضروري لكل هذا القاصي المختلف بصورة تمكن من تعيين حدود الأندلس، إنه معيار الدراسات «الشرق أوسطية» الذي أعلن بصراحة أن ما حدث في إسبانيا كان يمكن أن يحدث في أي مكان آخر من الشرق الأوسط، وأن العرب في الأندلس هم في النهاية مجرد عرب - يستطيع أن يعمل هذا الكلام، على الأقل في هذه اللحظة، بوصفه مجرد مجادلات «استشراقية» ويقول، فحسب، إن مثل هذه العبارات والسلوكيات التي نشأ عنها هي السحرة الشائعة لتعلم المعرفة لتداول بكر الحاجة إلى إعادة تحديد المعايير، لكي يصبح بالإمكان إعادة تخيل إسبانيا وصقلية كذلك - هو أمر ضروري جداً للمستمرين والمتخصصين في الدراسات العبرية كما هو بالنسبة للمتخصصين في اللغات الرومانسية، لأنه سيكون من السخف أن نجادل أن العرب [في الأندلس] كانوا عرباً ومسلمين «حاليين» كما كانوا في بغداد، لكن للمسيحيين كانوا شيئاً مختلفاً. إن صحيحاً يحتمل من هذه الآراء مطرح يومياً على بساط البحث، وهو ما يقوله بالضغط من يعومون بنفوس ابن حزم وابن عربي في سياق الدراسات «الشرق أوسطية» التي ازدهرت منذ أكثر من ستة قرون في قلب الغرب - ثم امتدت إلى أقصى مطلقه في الغرب يستطيع المرء أن يلاحظها هذه الأيام.

بما يشكر جزءاً من «ثقافتنا» وما لا يشكل). ولو أننا لم تكن مؤسسين بعباد بعض الأفكار المعاصرة المتعلقة بالتقاليد السحفية فلربما يكون بالإمكان تغيير الوضع جذرياً

وهي الحقيقة فإن الخطوة الأولى لخلق معيار جديد قد يساعد على إيجاد رؤية أكثر عسى حول إسبانيا العصر الوسيط مذهلة لبساطتها وتتمثل في الخروج على الوصية الشهيرة حول ترجمة المصوح - تلك الوصية التي تقول: «عليك ألا تستعين بمترجم»، ثم الوصية التالية الملازمة لها «الباحثون الحقيقيون يعملون على مصوح أصيلة». حسناً إن الجواب على ذلك يكون بنعم ولا في الوقت نفسه، وبـ «أحياناً» في حالات أخرى. إن قصة «اللغة الأصلية» مقابل «الترجمة» تصح بعد التمهيد من قرب واحدة من الترجمات المعروفة الشديدة الانتشار، واحدة من المشكلات التي تبدو صغيرة الشأن - مجرد تفصيل من التفصيلات التي يتبين لنا بعد فحصها بصورة خاصة أنها هي قلب المسألة، أو على الأقل إنها واحدة من المسائل الجوهرية. والحقيقة أن الاقتراح الذي قدمته، والذي يقول إننا لا نستطيع أن نبدأ في تذكر الأندلس بوصفها جزءاً من ماضيها الثقافي إلا عندما نجعلها جزءاً من حاضرها الثقافي وذلك عبر قراءة المصوح الأندلسي مترجمة إلى لغتنا، مرفوض من قبل العديد من الباحثين برصه، اقتراحاً غير سليم ولا ينتمي إلى عالم البحث العلمي، ومن المفيد لأحد بعين الاعتبار السبب الكامن وراء مثل هذه الآراء ولماذا أقدم أنا اقتراحاً بضرورة الخروج على هذه لقواعد والمعايير.

إنه لما يثير الاستغراب إلى حد ما، وخصوصاً في فروع دراسة اللغة والأدب، أننا نسزع إلى تقدير الفعاليات و«الخائب» التي تكون قادرة على العمل في اللغات «الأصلية» للمصوح التي معالجها. إن فقه أية لغة يبدأ بالطبع بوصفه أهملاً لغوية أصيد بناؤها، وفي حالات كثيرة فإن صورة أو أخرى من هذه الأعمال اللسانية/الفقه - لغوية هي التي يفيض لها البقاء وتصبح مهيمنة. لقد كان إنجار نسخ من المصوح (وفي بعض الموضوعات، مثل العربية، استمر هذا الأمر مهيمناً إلى الآن) هو الأمر الأكثر حسماً وأهمية بالنسبة للباحث في فقه اللغة. لكن وحداً من المظهر الرئيسية لهذه التقليد، الذي يبدو شاذاً وغريباً بصورة متزايدة في السياق الحديث الذي يعمل فيه صحت [نظرية] «من يتكلم لغته الوطنية» و«النص الأصلي»، هو أن الباحثين لم يكونوا بحاجة إلى مبني أشياء مثل المعرفة «الوطنية» باللغات التي يكونون ضليعين بمصوحها^(٨) في المقابل فإن هناك قلقة من الناس ترغب في الحديث بهذه اللغات

(٨) لقد كان هذا الأمر صحيحاً في كل حقول البحث إلى زمن ليس بعيد - هي حقيقة لم يحضر لي ببال أن أناقش أصية رولاند (Song of Roland)، عندما قرأتها لأول مرة في فصل لحلم اللغة الفرنسية القديمة، بالفرنسية الباروسية الرشيدة الخاصة بالربع الأخير من القرون العشرية إذ كان علي أن أتعلم الفرنسية =

نقد كان الهدف هو أن يتمكنوا من ترجمتها.

لكنا لا نستطيع ثانية أن نطبق وبالضرورة قيماً قد تكون إيجابية في بعض حقول البحث عن حقول أخرى. إن ما يدفع الطلبة إلى تعلم الحديث باللغة الفرنسية - وبالتالي لقراءة هذه اللغة - هي دراسة مساق حول الأدب الفرنسي في القرن العشرين، لكن المعاني الضمنية - وبالتالي النتائج التي ستنشأ عن ذلك - الكامنة في متطلبات دراسة نسخ مختلفة من ألف ليلة وليلة، أو كتاب ابن حزم طوق الحمامة، تلك النسخ التي أنجرت في شبه الجزيرة الأيبيرية وتعود إلى ما قبل عام ١٤٩٢ م، هي شيء مختلف تماماً. إننا بحاجة إلى مقدار كبير من التوضيح^(٩)، لكن قد يكون من الضروري في الوقت الحاضر أن نشير إلى الدور الحاسم الذي لعبته الترجمات وتستطيع أن تلعبه في تكويناتنا الثقافية الواسعة. إن واحداً من الأشياء المهمة الخامسة التي سببها عندما عرضنا بصورة جيدة لقواعد فقه اللغة هو أنه في قلب المعصرة الفقه اللغوية يكمن النموذ: تلك المعركة عن الروابط الثقافية (المرغوبة) التي قادتنا للتعرف على قيام روما وليس على ضياع عرناطة - ولربما يكون من المكر أن نجادل أن سبب ذلك هو أننا نقرأ جميعاً الأبيادة باللاتينية ولا نقرأ ابن حزم بلعته.

وفي الحقيقة فإن النموذ والحاجة المرتبطة بالايديولوجيا والقيمة المدركة تفود بصورة هامة إلى مثل هذه الإمكانيات بأن نكون قادرين، في نهاية المطاف، على قراءة النصوص بلغاتها لأصلية فقط وفي طبقات «دقيقة واضحة» تتضمن درجة من التعقيد والسعسطة الأدبية. ويبقى ألا ينبغي عن بالنا أن أنواعاً أخرى من النموذ والحاجة تمل أي اللغات هليد أن ندرس (وأي اللغات لا ندرس). ورغم أن المرء يسمع هذه الأيام الكثير من «نقاش حول الاعتبارات «العملية» فأنا أصغر على رأيي بأن الساذج الثقافية ذات النموذ لا زالت مهيمنة بقوة - ولا يوجد تفسير آخر مير هذا التفسير يمكن أن يشرح استمرار تعميم دراسة الفرنسية على سبيل المثال. إننا لا ندرك، بالطبع، أن الأدلس هي جزء مهم وحاسم من «تراثنا» الثقافي المركزي ومن اهتمامات، وبالتالي

«وضعها مكاناً أساسياً من المساقات التي أدرسها. وفي الحقيقة فليس الزمن الذي يمضينا عن اللحظة التي كانت فيها العلاقة بين اللغة الأصلية والعامة من هذه اللغة مختلفة عما تحولت إليه هذه العلاقة وأصبحت تعيه بالنسبة للعديد من الناس وذلك منذ حلالة سيوتنيك الرهية والعديد من التحولات الاجتماعية الشبيهة والتي حملت من اللغات ذاتها «غاية» أكاديمية. كتاب العامة من قبل، وبوضوح، هي الآثار الأدبية، النصوص «مفسها»، وكانت اللغات هي الشفرات الرمزية التي ينبغي أن تعمل على فكها - وإذ حدث أن صادف المرء مصاحفة اللغة المستخدمة في الحديث اليومي في طريقه فإنه لأمر لطيف حقاً لكن يصعب على المرء أساساً لا غنى عنه مما يجعل الأمر مختلفاً تماماً عما هو عليه الآن.

(٩) قدمت مناقشة طويلة ومفصلة لهذه القضايا في مقالة قيد الطبع في مجلة *Edebiyat* وهي بعنوان «Contingencies of Canonical Structures and Values of Change: Lessons from Medieval Spain».

فيها تقع حارح بيات المقررات الدراسية الأساسية. وفي قلب [هذه] المعامرة التذكارية تكمن أسئلة الوعي والإدراك والتقييم: لِمَ غلبنا أن نعرف عن الأندلس؟ بِمَ ينبغي أن تكون هذه المعرفة جزءاً من دهر قصاصاتي، جزءاً من كنز ذكرياتي الصغير المحدود عن الماضي؟

يمكن إلى حد بعيد، وكما حاولت أن أجادل في الماضي أن يبدأ المرء عمله بإيضاح إلى أي حد كانت التقديرات التي همشت تلك الثقافة في المقام الأول، تلك التقديرات التي تنتمي إلى النصف الأخير من القرن التاسع عشر وما بعد هذا التاريخ، تستند إلى حاجات الأيديولوجية والقيم الثقافية لتلك اللحظة التاريخية. وبإيضاح كيف أن حاجات عصرنا الأيديولوجية وقيمه الثقافية ليست مختلفة جذرياً فحسب بل إنها تفضل بجلاء تام أن يكون هناك دور مركزي أكبر في صياغة العرب من كان يعبه أجدادنا لأحر [في ثقافتهم]. لكن فيما يتعدى ذلك، وفي قلب هذه المغامرة الأيديولوجية ولتذكارية ينبغي أن يحصر النص المترجم لأسباب عميقة واضحة. إن النص المترجم وحده يستطيع أن يوفر الحل الضروري الأول للصعوبتين المعرفيتين - المعياريتين الأساسيتين: يمكن عبر ذلك تخطي حاجز «المعرفة»، جزئياً على الأقل، والتغلب من تشوهات الحواجز المعرفية الباقية، ويمكن أيضاً أن يطبق «المعيار البحثي الموضوعي»، الذي ينص على أننا كـ «باحثين جادين» ينبغي ألا نعمل إلا على النصوص بلغاتها الأصلية، بصورة معتدلة على الحالات التي يكون فيها النفوذ والاهتمام قد عمل على توفير عدد كبير من الناس قادرين على العمل على النصوص الأصلية. وليست الحالة التي بين يدينا، كما هو واضح، من بين هذه الحالات، وهنا ينبغي أن يكون النص المترجم، بعكس ما سبق، في بداية الحلقة إذ كان بهذه الحلقة أن تتشكل: ينبغي أن تدرس ألف ليلة وليلة في عشرات المساقات الدراسية، وفي مراحل الدراسة الجامعية وكذلك في مراحل الدراسة الجامعية العليا، وينبغي أن يكتب عنها في لأطروحات الجامعية والمقالات التي تعالج موضوع الأدب المقدر بجميع أنواعها وكذلك في كتب تاريخ الأدب الأوروبي^(١٠)، وينبغي أن يحدث ذلك في

(١٠) نعرض ألف ليلة وليلة حداثاً هائلاً من القضايا النصية التي تعد أمثلة صالحة لهذا، الناشئة بدءاً من حقيقة كون نص ألف ليلة وليلة نفسه قد قاوم فكرة «الأصالة» والدقة والتحديث، وكما بين له محسن مهدي حديثاً جداً في *Muhsin Mahdi, The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources* (Leiden: E. J. Brill, 1984).

من السبع التي تعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في اللغات الأوروبية قد لعبت دوراً حاسماً في توضيح ما عرف في ما بعد أنه النسخ العربية «الأصلية» [من اليابالي] (خصوصاً طبعة بولاق الشهيرة) علاوة على ذلك من نسخة غالان (Galland) من ألف ليلة وليلة هي نفسها جزء مهم من تاريخ الأدب الأوروبي رغم أنها، وكما يشير جورج ماي في دراسته للامعة والمسعة *Georges May, Les Mille et une nuits - d'Antoine Galland, ou le chef-d'oeuvre invisible* (Paris: Presses universitaires de France, 1986).

سياق يمكن من خلاله تحديد الجزء الأكبر من الأدب «الشرق أوسطى» المترامي الأطراف - مرة ثانية من خلال الترجمة - ووضعه على الخارطة بحيث تصل حدوده إلى العرب (أو بحيث يقترب العرب من الشرق، على الأرجح) بصورة لم يتحילהا أو يقرها أحد من قبل.

أخيراً فإنه لأمر غريب أن يقع النص المترجم عادة في نهاية السلسلة كذلك. فالأعمال التي تكرم وتمنح منزلة رفيعة إذ يطلق عليها عبارة «أدب عالمي» تقرأ بوضوح مترجمة. ولو أن الالفاظ أو الأوديسة أو الحرب والسلام أو الكوميديا الإلهية قرئت فقط بلغاتها الأصلية، وتوقشت من قبل أولئك الباحثين الذين يستطيعون قراءتها بلغاتها الأصلية، فإن هذه الأعمال لن تكون من بين النصوص المعيارية المدرجة في المناهج التي ندرسها الآن، وسوف يعتفد الأفكار الأساسية المنفردة التي تعد للثقافات التي طلعت منها هذه النصوص جزءاً أساسياً ومركزياً من «التراث» الذي نذهي أنه تراثنا.

لكن لربما تكون أكثر الحجج التي أستطيع إيرادها هنا قوة هي تلك الحجة المتجذرة بوضوح في تراثنا نفسه: دعنا إذن نستعيد المراج العام للثقافات التي نحاول «تردد»ها لكي نستطيع التذكّر من هذا المنظور ثمة معارضة قوية ولافتة في المفهوم لصنمي لـ «اللغة الأصلية» إن اللحظة التاريخية المحددة التي نحاول «استعادتها» أي للحظة العربية في سياق التاريخ الأوروبي؛ قد بيّنت على الترجمات، وقدر كبير غير هادي مما ندعوه اليوم تراثاً بحثياً هو ترجمة وتعليق على نصوص مترجمة. فهل ينبغي أن نزدري توما الاكوييني لمجرد أنه كان رشدياً - لأنه قرأ تعليقات ابن رشد وشروحاته على أرسطو باللاتينية؟ هل علينا أن نسقط ابن رشد نفسه من قائمة «الفلاسفة» البارزين لأنه استخدم في عمله ترجمات لنصوص يونانية؟ وهكذا فإن لأشخاص الذين تعاملنا مع نصوصهم «الأصلية» بوصفها تتمتع بحالة البقرة المقدسة قد منحوا

«حولت بصورة غير عادلة وغير دقيقة وأُثرت منزلة دينا لكونها «مجرد» ترجمة. أخيراً لأن دراسة ماي نفسها قد أثارت، وبصورة ممتعة من الدثيرة [الملاحظة] (و بدون أن يدعوا ذلك إلى الاستغراب بل ان ما أثارت دراسة هي العكس من ذلك يبدو مطابقاً للواقع تماماً)، غضب عدد من المستعربين الذين أزعجتهم حقيقة كون ماي لم يطبع على النصوص العربية الأصلية، وبالتالي، واستناداً إلى هذه الفرضية، فإنه غير مهيأ لمعالجة البيدي بوصفها نصاً أدبياً. لكن [الذين أثارت دراسة ماي غضبهم] يحطون المسألة الأساسية التي يعمل ماي على صياغتها ببراعة: وهي أن ترجمة خالان، بعض النظر عن جدولتها وكونها ترجمة «موضوعية» أو «دقيقة» أو كونها غير ذلك، قد أصبحت هي ذاتها نصاً مرجعياً هاماً ومقرراً خلال الثمانين من السنين في التيار السائد في الأدب الأوروبي. وهذا صحيح، جرياً على الأقل، لأنه حتى في الثقافة الأوروبية في أواخر القرن الثامن عشر أثرت الترجمات منزلة ثانوية [في مرتبة النصوص]. إضافة إلى ذلك، فإن كثير من الترجمات التي تعود إلى مراحل مبكرة، أي تلك الترجمات التي تعود إلى مراحل ما قبل العصر الحديث وبعضها قادم يبقى بسما البعض الآخر سقط في مجاهل السيان، لم تصبح جزءاً من التراث النصي المرجعي لعرب، ومن بين أكثر هذه الترجمات أهمية كلية ودقة وحكيمات المستبداد.

هذه المكانة استناداً إلى معيار قيمي معين وسوف يقصون عن هذه المكانة استناداً إلى المعيار القيمي نفسه.

في المجال الأدبي لا يكمن النجاح المشهود للظاهرة الأدبية بدرجة أقل من الحالة السابقة بل وربما بدرجة أكبر منها في قدرتها على إقحام نسخة مختلفة في سياق لغة مختلفة فما هي اللغات «الأصلية» أو «الدقيقة» لنصوص مثل نصوص الحكايات، لوسعة الانتشار المتنوعة إلى أبعد الحدود التي تخللت الثقافة الأدبية الأوروبية خلال قرون عديدة؟ إن واحدة من بين المقارقات التاريخية العديدة في الدراسات المختصة بالعصر الوسيط - واحدة من المقارقات التي تقع في قلب المعامرة الفقه «الدعوى» - تمثل في فكرة النص الأصلي الدقيق مقابل الترجمة التي تعد أثراً أدبياً ثانوياً ومشتقاً من الأصل. لكنا لو أخذنا كمثال على ذلك التراث السردي المتكون، أي التراث الذي تنتسب إليه النسخ التي لا حصر لها من ألف ليلة وليلة الذي انتشرت منه العديد من الحفقات لثانوية الرليدة في أنحاء أوروبا العصر الوسيط، فسوف يكون وضوحاً لدينا أن نجاح هذه النصوص الفعلي يكمن في قابليتها للترجمة ولرفض النصي الشديد الموضح لفكرتي الوثوقية والأصالة. لقد كان موضوع اللغة والنص «الأصيلين» دائماً بمثابة الموضوع الذي يطرح لتحويل مسار النقاش، وهو المسؤول الفعلي عن إنكار الدور المركزي الذي امتلكتته الثقافة الأندلسية في أوروبا العصر الوسيط. فإين هي المخلوطة التي تخبرنا أية قصة استخدم بوكاشيو؟ إن النقطة الحاسمة في هذا السياق هي أن «تقاليد الأدبية» مثلها مثل التقليد الملسمي المتجذر أيضاً في تربة الترجمات الأولى، قد تسببت بهذا الجيش العظيم، وعبرت وجه أوروبا، لأن التقليد النصية ومروجيها - الملحقين والشرائح ورواة الحكايات - قد جعلتنا نذكر إلى أي حد تشكل الترجمة، بكل محدوديتها والعيوب الكثيرة التي تتضمنها، الحياة وتواصل الحياة، بينما قد يعني الاحترام العميق لـ «الأصيل» عكس هذا تماماً: موت النص، إبقاؤه غير مقرر، غير مسموع، وغير معروف.

ليست إعادة تشكيل النصوص المعيارية المعترف بها، بالمعنى الحرفي لكلمة إعادة تشكيل، صعبة أو مستحيلة تماماً كما يدعي بعضهم، ولربما نكون عام ١٩٩٢ قريبين جداً، وأكثر مما نتوقع، من رؤية الثقافة الأندلسية وهي تصبح جزءاً أساسياً من النصوص المعيارية المعترف بها في الثقافة الأوروبية. فلو أنني كنت أدرس مادة في القصيدة لغنائية الأوروبية لطلبة الدراسات الجامعية الدنيا، على سبيل المثال، أو أكتب دراسة عن الكزوني^(١١) (Provençal Canso) الذي نعتقد جميعاً أنه قد أحدث أثراً ثوري

(١١) الكزوني هو شكل ليطالي وبيروغسلي للقصيدة الغنائية يتألف من سلسلة من المقاطع الشعرية لا لارمة لها وهناك ثلاثة أنساب متضمنة في الكزوني: المأسوي والهرلي والرتاء. ولقد كان للكزوني أثر كبير في تطور شكل السوناتة.

الطابع في لشعريات الأوروبية، فإن تغييراً طفيفاً نسبياً سيحدث إذا أصفت بعض القصائد التي تنتمي إلى التراث الإسباني - العربي (القصائد التي ترجمها جيمس مورر إلى الانكليزية ببراعة كبيرة) أو بضع قصائد أخرى ليهودا هاليقي مكتوبة بالعبرية (والذي ظهر عنه مجلد فائز بالإسبانية إضافة إلى عدد مدحش من الترجمات الحديثة حققه ريموند شامسلي) إن هذه مجرد إيماءة صغيرة لكن الأثر الأيديولوجي، وذلك المتعلق بالنصر من المعيارية المعترف بها، كبير للغاية: ففرضية واحدة تكشف لنا أن تراث لفصيدة الغنائية الأوروبية، منذ نشوئها وخلال مراحل التشكل في العترة الحديثة، هو تراث يتسم بالتعددية الثقافية والتعددية الدينية، إنه يهودي وإسلامي في الوقت نفسه لذي هو مسيحي؛ وهو كذلك أندلسي الهوية. بصرية واحدة تأكلت تحماً، التفسيرات مؤسسية ولغائية التي فصلت الأصول السامية عن الرومانسية من قبل. وبدأت خارطة جديدة لإسبانيا، العصر الوسيط - وأوروبا العصر الوسيط بعامة - في الظهور. فجأة بدأنا في لتذكر لأن سمعنا وقرأنا بوضوحاً لم ندرك أننا عرفناها من قبل

لكن دعونا نعد إلى اللحظة التي بدأ فيها العالم يتغير، أو أنه بدأ كذلك، لكي نضع يدنا على صعوبات أخرى تواجهنا في تحيل ذلك الماضي بوصفه حاضراً، بوصفه جزءاً عما واصلنا أن نكونه، لا بوصفه ماضياً بعيداً فصلتنا عنه الصدوع والتشققات التي قيل إن التاريخ يصنعها

ثالثاً: صور

اللحظة هي الأيام الأولى من شهر آب/أغسطس عام ١٤٩٢. ولو أننا حاولنا أن نقف على أرصفة ميناء إسبانيا العظيم في قادش فلربما نسحق تحت الأقدام، حيث يصعب العثور على موطئ قدم للوقوف، ونحن نحاول أن نشاهد السفن المحتشدة في المرسى. إن حشود الناس لا تحمل خصوصاً في جو الصيف الرطب الحار، والأسوأ من هذا كله هو مشهد الدموع والمويل وطقس الصلوات، أي مشهد الصبحج والرائع والمناظر التي تشير إلى الرحيل. هنا هو اليوم - الساعة والمكان - يوم الوداع الأكثر إيلاماً وإيهاماً من الموت نفسه، الخروج المحفور على صفحات كل النصوص المقدسة، المشرقة من قبل والمتكرر الخلدوت. قبالة يهود السفارديم، وهي التسمية التي يطلقها المسيحيون على إسبانيا، هنا هو اليوم الأخير الذي أصبح فيه أكثر الأوطان قرباً إلى انفس، ذلك الوطن الذي جعلهم ينسون أنه مجرد مكان من أماكن المنفى، وطناً مؤقتاً من أماكن الشتات^(١٢).

(١٢) هناك اثنان من الباحثين ممن أخذوا معرفتنا بالأندلس وقرأوا لنا أيضاً صورا مؤثرة لا مثيل لها من

الأيام الأخيرة للأندلس حيث تحول التسوع والاختلاف والتسامح إلى محض ذكريات انظر

انتاجه Consuelo López Morillas, *The Qur'an in Sixteenth Century Spain. Six Morisco Versions*

لكن الشتات الثاني [سرعان] ما أتى، وما هو اليوم الثاني من شهر آب أغسطس قد تحدد بحته منذ أشهر، منذ شهر آذار/مارس كعلامة ياقية. خلال ذلك الصيف كانت الدروب كلها تقود إلى البحر، إلى موانئ مثل قادش، إلى موانئ الأيسر وسمه التي تزيد الحجوزات فيها على طاقة السفن المسافرة، وقد كانت هذه الأماكن محتشدة بأصوات الرحيل والمنفى، باللغات اللارجة المختلطة التي تعلق عن حرد النساء والأطفال وأساهم وبالفناء الطقوسي للرجال. بالطبع فإن هناك واحدة فقط من الرحلات التي انطلقت في الصيف، في الثاني من آب/أغسطس واحدة من بين آلاف الرحلات، سيتذكرها أبناؤنا ويحيون ذكراها كل عام في المدارس. لقد انطلقت تلك الرحلة في اليوم نفسه لكن من ميناء بالوس (Palos) لأن ميناء قادش كان محتشداً بـ «السفن التي تحمل لليهود»، إنها تلك الرحلة التي سبها كولومبس في المحيط الأزرق. وأكثر الاقتراحات التي عُرضت اقتراء وإثارة للشاعر الخري كانت أن كولومبس نفسه كان واحداً من أبرز المرتدين اليهود الذين حوّلوا بالقوة عن دينهم (conversos) أولئك المرتدين إلى المسيحية الذين كانوا يُميزون في الحال لإفراطهم في الإخلاص والتفاني، لاحتجاجهم المتعصب والجماهيري على التقوى المسيحية المبتذلة والطقسية الطابع^(١٣). وسواء أكان كولومبس «فعلاً» كذلك أم لم يكن فإن ذلك يمثل قدرأ ضئيلاً من الأهمية لو أننا قمنا بكتابة ذلك التاريخ - تلك التواريخ - الذي كان يصنع بجلاء ووضوح في ذلك اليوم بالذات على أرصفة موانئ إسبانيا جميعها. فلرأنا، في لوح الكتابة التي هي كتابة عن عصر النهضة، وفي نسخنا الخاصة «معدلة من نرائنا» لم سمح الآخرين ومنسهم، الآخرين الذين هم كتلة من الأصوات المتناثرة المطلقة بلا قواعد تصعب السيطرة عليها، فسوف يكون واضحاً وجلياً، حتى لأطفال المدارس، أن جميع رحلات الخروج والاكتشاف هذه، رحلات المنفى والبحث، التي بدأت ذلك اليوم، هي بالضرورة مجدولة بعضها إلى بعض. لكننا، في الحقيقة، لم نضع ذلك أبداً في الحسان - إن نزامن «الحادثتين» غير معروف على الأغلب، وعندما نرلق هذه الحقيقة فإننا تعامل بوصفها مجرد «نزامن» مذهش بوصفها، بالتالي، شيئاً كتباً لا يخضع لمزيد من التأويل. إن كلمة «نزامن» نفسها

of Sura 79 (London: Tamesis, 1982), introduction, and Luc López-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytalo*, Libros Hiperión, 86 (Madrid: Ediciones Hiperión, 1985), chap. 6.

وكلتا الدراستين تسنديان بصورة مؤثرة فقدان لمة القرآن المقدسة بالنسبة إلى الوريكيين في القرن السادس عشر

(١٣) من أجل مناقشة تفصيلية وبميلة النظر لفرضية المرتدين إلى المسيحية، انظر Juan Gil, «Colón y la Casa Santa», *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, vol. 21 (1977), pp. 125-135.

ريمتد غير أن هذه الأطروحة تمتلك الكثير من الحفارة وقابلية التصديق.

نقترح بالصبط ما يلي: التقاطع والتشاكك اللذان قد يكونان محتملين بالمعاري لو أنهما لم تكن هي نفسها حيالية وبلا معنى بصورة جلية وتقع خارج إطار أي تأويل عقلاي لكن تأويل هذا التصاهر الدال والعظيم للأحداث يتطلب الشروع به: إن ما نحشى عليه من الضياع هو فيما إذا كان بمقدورنا أن نبدأ في رؤية كم أننا لا زلنا، خصوصاً هذه الأيام، مرتبطين بجمعية بالأنفلس.

عليك، كبداية، أن تكون حذرين بخصوص الطريقة التي يتجنب بها كل واحد منا الإقرار أن اليوم الذي غادر فيه كولومبس إسبانيا كان اليوم الذي بدأ فيه الشتات الثاني - و«كولومبوس» نفسه كان واحداً من هؤلاء الذين تمسوا هذا الإقرار. يلاحظ صمويل إليوت موريسون (Samuel Eliot Morison) في سيرة كولومبس الشهيرة التي كتبها، وبشيرة ارتباك وحيرة واضحة ولافتة للنظر، كيف أن كولومبس تجاهل تماماً المشهد اللافت لطرد اليهود الذي لم يكن الحدث الأساس لذلك الفصل من السنة فقط بل إنه كان الحدث الذي سبب تعقيدات واضحة ومباشرة في مسار رحلته الاستحواذية وجعله يقوم بتسويات ويقدم حلولاً وسطاً^(١٤). وفي الحقيقة فإنه كلما أمعن المرء النظر في الموضوع فإنه يدرك أكثر أن ذلك الطرد، المتصل بجمعية برنصة غرناطة الأخيرة لشائنة المثيرة للشجى، كان بالضرورة شرطاً أساسياً من شروط إحراز السيادة الشاملة: لقد شكّل هذا الطرد كل شيء. فعلة كولومبس، بدءاً من الموافقة على الرحلة التي انتظرها كولومبس طويلاً (والتي منحت له بشكل واضح في أعقاب صدور مرسوم قرار الطرد ومرسوم قرار الاستيلاء على غرناطة، تلك القطعة الأخيرة من قلاع المسلمين في إسبانيا) وانتهاءً بحقيقة تغييره لمسار سميتته من قادش إلى بالوس، لقد فقد كولومبس بذلك أفضل ميناء يمكن أن يبحر منه وكذلك أفضل سوق للبحارة المتمرسين وذوي الخبرة. إن معظم البحارة في شهر آب/أغسطس المذكور كانوا مشغولين بمئات، بل ربما بألاف الرحلات التي نقل يهوداً إلى المنفى، وهي الرحلات التي أقلت ما بين شهري آذار/مارس وآب/أغسطس.

إن لدى موريسون الحق تماماً أن يستغرب ويتحير أيضاً لتجنب كولومبس المطلق لهذا الموضوع! لكن هذا الأمر يضيء أكثر المشكلات وضوحاً وجلاء عما بين أيدينا،

(١٤) من بين ثبوت المراجع المعتمدة من كولومبس، فإن كتاب موريسون، أميرال المحيط لا يزال مرجعاً موثوقاً، ولأسباب تتعلق بتدوين التاريخ فهو مثير اهتمام استثنائي، Samuel Eliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*, 2 vols. (Boston, MA: Little, Brown and Company, 1942).

ولقد استعبد أيضاً من المناقشات السفيضة لكولومبس ورحلته من كتاب، Daniel Boorstin, *The Discoverers: A History of Man's Search to Know His World and Himself* (New York, Random House, 1983).

وهي أن رواية كولومبس، وهذا شيء معروف للغاية (وموريسون نفسه يعرف ذلك بالتأكيد)، بسبت روايته على الإحلاق بل هي للسحة المعدلة المنظمة - وقد يجاربون إياها نسخة عصر النهضة - لاس كازاس (Las Casas). وفي الحقيقة أن تحولات كولومبس المحسدة في النصوص المكتوبة والتي وصلتنا حوله تقدم نموذجاً مثلاً ومصغراً لذلك النوع من ألواح الكتابة الذي نراه عندنا تتأمل عمليات تطبيع العالم القروسطي، التي وقعت بصورة مفاجئة وفعالة، لجعله كلاسيكي للامع. بالنسبة لتخصص في العصور الوسطى - وعلى الأقل بالنسبة لوع محدد من المتخصصين في العصور الوسطى الذين يقدرون كم كان عالم القرون الوسطى في الحقيقة ذا طابع تعدي وأندلسي السمات - فإن كولومبس كان ذا سمات قروسطية حادة في عالم لم يكن ليفهم أبداً جموحه وصعوبة مراسه، لقد كان غريباً في أرض غريبة خلال [رحلة] بحثه عن شرق جاهز لفهمه وإدراكه. لنأخذ في الاعتبار، إن لم نأخذ أي شيء آخر، قضية لغات التي عرفها وتلك المستعملة في نصه - لقد كان رجلاً متعدد الألسنة، يعرف اللغات المحلية، كان تلميذاً نجيباً للنص الجامع غير المنتظم المتعدد الألسنة الذي أنجزه أشخاص مثل ماركو بولو بلغات تختل بالخروج على الإجماع وتتحدى القواعد التي وضعها النحويون. لكن ذلك الزمن لم يعد زمن دانتي في إيطاليا كانت إيطاليا الآن هي إيطاليا بيمبو (Bembo). ولقد غادر كولومبس، أكثر الإيطاليين شهرة وانتشار سميت في العالم الجديد، دون أن يتعلم الإيطالية^(١٥). لكنه أضاف فيما بعد عدداً من الألسنة إلى ذخيرته اللغوية دون أن يواجه أية صعوبة، كما أنه وجد تلك الألسنة مفيدة ليتعلمها - لكن لا نعلم إلى أية درجة تمسك بنحوية تلك الألسنة - ولقد كانت اللغتان المصنفتان اللتان كان لهما أثر في تقرير مصيره هما الفشتالية واللاتينية.

الأهم من ذلك كله أنه كان يعرف بالطبع لغة اللغو فرانكا (lingu franca)^(١٦) للعالم المنحصر، وأنه زوّد نفسه بشخص يتكلم العربية ليقوم لديه بدور المترجم عندما يصل جزر الهند. وفي الحقيقة فإن أول حديث دبلوماسي رسمي جرى في العالم الجديد - وهو قطعة عظيمة مناسبة من الشعر حذفت أيضاً من الروايات - بين لويس

(١٥) إن دانتي الذي كتب ما بعد أفضل تاريخ للشعر في اللغات الرومانسية - ومن ثم أول نص في تراث هذه اللغات الرومانسية - يقدر تقديراً كبيراً غنى اللهجات في إيطاليا وهو في كل عمله الروائي بعض اللغة المحكية السفلى التي تخلي عنها وتركزت للنساء والأطفال ليعلموها في أحاديثهم اليومية، وقد فعل ذلك بتأثير الثوريين من رجال القرنين السابقين عليه اللذين همجروا لغتهم الأم، أي النموذج الكلاسيكي لللاتينية. أما بيمبو فقد كان بلا شك أشهر من دانتي من الناحية النظرية اللغوية المحافظة، أي تلك النظرية التي تفرص على الصعاء الخالص والتي سمعت إلى فرض معيار لغوي وحيد على الثقافة الإيطالية وانتعاب نماذج أدبية مقبولة في سياق هذا المعيار.

(١٦) هي لغة مشتركة قوامها الإيطالية عمروجة بالفرنسية والإسبانية واليونانية والعربية كان يتكلم بها في موانئ البحر المتوسط

دي تورييس (Luis de Torres) وهو يهودي ارتد عن دينه إلى المسيحية مؤخراً، ورعيه من رعماء التايانو (Taino)^(١٧) في المناطق الساحلية النائية من كوبا - أي لكوباناكان (Cubanacan) الذي مهم كولومبس أن معني اسمه «الكلب العظيم»، قد جرى بالعربية بالطبع. لكن في الروايات الباقية لنا فإن هذه الأحاديث قد احتفت لقد ذهبت تلك الرمرة من اللغات، ذلك المجتمع الذي كان الواحد فيه يتكلم بلسانين مختلفين أو ثلاثة على الأقل، تلك المكات من الستين من العداوة والصراع بين اللغات الأبوية (father languages) الصارمة الثابتة واللغات الأم (lingue materne) غير الثابتة التي تصعب السيطرة عليها. إن يوميات كولومبس الأصلية، وهي بالتأكيد هجينة مثله ومثل عالمه، قد نُحيت، «ضاعت» - وذلك بعد أن أهاد لاس كازاس كتابتها باللغة القشتالية المصيصة^(١٨). إن أوراقاً ناعمة ذات نوعية جيدة تُصنع من لباب الورق الخشن للحدث الأمي عبر المستقبل المتناظر النغمات الذي طلع، دون شك، من بين الأصوات المهجنة للعالم القديم والتي كانت تطلق من حل ظهر لسفن المحنة - وتتضمن هذه الأصوات دون شك أصوات اليهود ونصف اليهود والمسلمين انذين كان نسبهم مختلطاً ومتازجاً عرقياً مثل أي أشخاص آخرين في ذلك العالم القديم، أولئك الأشخاص الذين يتكلمون باللغة متعددة غير مضبوطة ومن ضمنها العربية. على هذه الأوراق كُتبت حكاية رحلة سلمة ناعمة في بحر هادئة وذلك استناداً إلى القوانين الجديدة للكون الجديد وحسب قواعد اللغة القشتالية التي وضعها نبريخا (Nebrija) - وهي قواعد كتبت أيضاً عام ١٤٩٢ وتشكل مثلاً جيداً على نص عصر النهضة الأول في إسبانيا. مرة ثانية مستطيع أن نشهد رقصة الموت الخبيثة مع الحياة، إن اللغة الرسمية الجديدة الوحيدة تحتل المشهد على حساب العديد من اللغات

(١٧) التايانو هم قبيلة مفروضة من قبائل جزر الهند العربية.

(١٨) إنه لمن الثامن المدهش أو التوازي المثير أن النص المبكر الآخر الذي يصف العالم الجديد في السنوات الأولى لاكتشاف هذا العالم يمر بعملية انتقال نصية مشابهة. ففي عام ١٤٩٤ ترك كولومبس الراهب رامون بانيه (Fray Ramón Pané)، وهو من القطلان ويشهد القشتالية وهي اللغة «الاسبانية» الحديثة على نحو لم يكتمل بعد، في هيسبانيولا (Hispaniola) ليكتب تقريراً عن المواطنين المحليين، ولقد ذهب بانيه وعاش بين أبناء قبيلة التايانو وأُنجز عام ١٤٩٨ كتابه الشهير ييلان حول العصور القديمة لسكان جزر الهند (*Relación acerca de las antigüedades de los indios*) ومثله مثل نص يوميات كولومبس فقد ضاع الأصل منه! ولقد كان ابن كولومبس، في علامة دالة تماماً، هو من نسخ النص هذه المرة وطمسه البهر التي كتبها من والده، لكن وفي إعطافه أخرى فإن هذه السيرة القصيرة، التي ترحب إلى الإيطالية، قد ضاعت أيضاً من أجل مناقشة مستفيضة، وكذلك للاطلاع على أكثر التحليلات سلامة وامتداحاً لدور علم جمال التعددية في الأدب الأمريكي اللاتيني، انظر Roberto Gonzalez Echevarria, *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990).

التي وصفت الثقافة الأندلسية منذ شجعت المكانة المقدسة للغة القرآن - وبعضهم يحمل هذا الأمر على حمل المفارقة - قيام الثقافة الغنية المتعددة الألسنة التي صارت إليها [ثقافة العربية]. أخيراً فإن لغة وثيقة من جملتها التابعة من داخلها (وفي هذا المقام وثيقة بالطبع من رفعتها) لا تتنازع على الأرض مع لغات أخرى وتقوم بامتداح نفسها؛ إنها تعيش في البيت الذي يستطيع فيه الآخرون أن يعيشوا أيضاً وتعمم بالتسامح ورحابة الصدر.

لو أمعنا النظر فليس من الصعب أن نرى، أسفل ذلك البص المكتوب للمرة الثانية، كولومبس المهجس الذي استبدلته رواياتنا المحفوظة بتقائها عن التوزيع الأوروبي بشخص آخر أكثر أرثوذكسية ولباقة. ولدى رؤية كولومبس فلربما نرى أيضاً، إذا لم نكن قد تعهدنا في أنفسنا رعاية فكرة ثقافتنا [العرقية]، انعكاس الماضي الأندلسي الذي هو أيضاً حاضر أمريكي: ثقافة مجتمع يعد فيها كل واحد مفياً ومهاجراً؛ البيت الذي يتكلم سكانه بعنق اثنتي أو ثلاثاً ويقع فيه الابن الكبير في حب فتاة هي ابنة ثقافة ودين آخرين؛ الفلسفة التي هي دائماً مترجمة؛ والأدب الذي هو ثوري ويقوم الجميع بإنشاده. دعونا نستمع إلى قليل من هذا لنسمع كم أننا نشبه ذلك الماضي - كم نشبه أكثر بكثير من الآخرين الذين نحن مغمومون بأن نطلق عليهم «أسماءنا»

ثمة حقن رئيسي في الأدب الأوروبي في العصر الوسيط لا نعثر فيه على ترجمات عن الأدب العربي، وهي حقيقة تمارس وحدة مع الكميات الهائلة من الترجمات في حقول أخرى. وكما لاحظت في نقاشي لضرورة استخدام لترجمات في عملك البحثي فإن هناك وجهات نظر متعددة يمكن أن تری الثقافة الأندلسية من خلالها بوصفها ثقافة قائمة على الترجمة. هي مثل هذا السياق، في الحقيقة، حذم هذا التعرض البارز - الخلل في أن عدداً قليلاً من الترجمات قد أنجز في حقن التراث الأدبي، ولا شيء، من الناحية العملية، ترجم من تراث القصيدة الغنائية - كحجر زاوية للوحدة التي تقول إنه لم يكن هناك حقاً أي تفاعل أو تأثير مهم في الحقن الأدبي بين الثقافة العربية في الأندلس والآداب الأوروبية الناشئة ذات الحذر الرومانسي. ولأنه في قلب هذه المسألة يكمن أكثر الأنواع الأدبية أهمية، أي القصيدة الغنائية، فإن لرهود ها كبير للغاية. فهل ولدت القصائد الغنائية الأولى باللغات الأوروبية - رهرة هذه اللغات الحديثة الأولى - في سياق نوع من التفاعل مع الثقافة العربية في أوروبا؟ لأسباب شرحتها بالتفصيل في مكان آخر (والتي اعتقد أنها سهلة على الإدراك والمهم) فقد أصبحت القصيدة الغنائية الرمز اللافت المدهش للجنة والتميز في أوروبا ما بعد العصر الكلاسيكي، وبالتالي يبدو أن الشروط الثقافية التي ولدت فيها هذه القصيدة الغنائية (إذ إنها عوملت دائماً بوصفها ولادة، عملية قطع، مهمة وواضحة تماماً، مع الماضي) تحدد عملية الأورثة نفسها.

ليس من قبيل المصادفة أن الفصل الخاص بالتروبادور كان الفصل الأول في دراسة «فقه اللغة الحديث» بدءاً من دانتى في كتابه الذي اقتبسنا منه من قبل عن بلاهة العامية (De Vulgari Eloquentia). وفي غياب أية ترجمات للشعر الغنائي العربي، وحضور أنواع مختلفة أخرى من الترجمة عن العربية، تلجأ إلى البرهان الأخير، رغم تواتر الكثير من الافتراضات للتحاجة من كل أركان الأرض عبر السنين، بأن القصيدة ابعديّة ليست مثل قطعة من الزجاج أو الورق أو عصير فاكهة مثلية^{١٩} وأن لا علاقة لها بالثقافة «الأجنبية» المنسوبة إلى المنطقة الجسدية من قلب الثقافة الأوروبية، أقصد فرنسا. وفي الحقيقة فإن ما يبدو وظاهراً للعيان هو التمييز المباشر الحد بين وفرة الترجمات، وبالتالي التأثير، في حقول لا تتصل بصورة أساسية بالذات الجوهرية - أي في حقول الخطاب العلمي بأنواعه كافة على سبيل المثال - وعدم وفرتها في حقول خطاب الذات الأخير، أي أغنية الحب. في الحقل الأخير لم يفهم هناك أي تواصل - أية ترجمات - بين الشرق والغرب. إن قراءة أولية للتقاليد الشعرية موضع السؤال، أي الشعر الغنائي المنسوب إلى مقاطعة بروكس والشعر الغنائي الأندلسي، سوف تكشف لنا في الحال عن التقارب الشديد بين شعريات الكنزوني وشعريات الموشحات، وسوف ينصح لنا أن غياب الترجمات هو الورقة الراجعة الأخيرة. وأرد هذا أن أعيد التشديد على أن الرهان على هذه المسألة كبير جداً لأننا نتجادل بخصوص المعيار الثقافية، لأساسية لثرائنا، له «تقليدنا العظيم».

إن السؤال الذي يحتك أهمية خاصة وعليها أن نسأله هو: لِمَ لم تنجز ترجمات من الشعر الغنائي الأندلسي، ومن الموشحات تحديداً؟ أو لنسأل السؤال بطريقة أخرى: لم لا تؤثر حقيقة عدم وجود ترجمات عن ذلك الشعر على إمكانية أن الشعراء البروفنساليين لم يعرفوا ذلك الشعر؟^(١٩) لقد بدأت أدرك أنه في قلب هذه المسألة - كما هي الحال على الأغلب - تكمن أكثر افتراضاتنا المعرفية أهمية، وفي هذه الحالة تلك الافتراضات الخاصة بتصورنا عن الصورة التي كانت عليها الموشحات - أو تصورنا عن الكنزوني المنسوب إلى البروفنساليين، بالقدر الذي يتعلق به حديثاً في هذه السباق. يقول المنظور التقليدي، رغم أن ذلك ليس أمراً مصرحاً به، إن هذا [الشكل] هو أدب مثله في ذلك مثل أية مصوص أدبية تنسب إلى أوروبا العصر الوسيط، أدب لا تصونه الكتابة فقط بل إن طبيعته الجوهرية هي طبيعة مكتوبة أيضاً وهذه واحدة من المفارقات التاريخية الملحوظة في دراسات العصر الوسيط النابعة من

(١٩) أعتقد أن صعوبة هذه الأسئلة تنحصر إلى تحجها عندما أكتب عن الدور العربي في مثل هذه القضايا - وأجاد بساطة حول ضرورة تطبيق قضية العلامة الورتانية بين الكنزوني والموشحات والبلد في دراسة الموشحات والكنزوني كنوع من التمييز في الأدب المقارن. يمكن لي أن أزيد هذه الجواب بعد ذاته لكي أؤكد أن هذه الأسئلة تتطلب أجوبة أقل وضوحاً وأقل.

حسن مغلوطة بالحبوبة. لكننا في الحقيقة نعرف، ولطالما عرفنا ذلك، أن القصيدة الغنائية المنسوبة إلى العصر الوسيط ليست على الإطلاق نوعاً أدبياً مكتوباً، وأنها لا تتصل بأية علاقة فعلية مع ذلك الشعر المطبوع في مجلدات صغيرة أو على صفحات النيويورك (New Yorker) كل أسبوع.

وفي الحقيقة قلوا أننا بدلاً من إطلاق اسم الموشحات والكثروني على هذين [الشكلين، لشعريين]، كما اعتدنا أن نفعل، قمنا بتسميتهما باسميهما الفعليين، أي بالترجمة الحرفية لكلمة كثروني، فإن علينا أن نفهم ونعي بوضوح أن هذين الشكلين أقرب ما يكونان إلى الأغاني. وفي الوقت الذي قد يعمل فيه عدد كبير من الدراسات هي إبلاء هذا التمييز اهتماماً ظاهرياً فإننا في النهاية مؤرّخون أدبيون نتعامل مع الكلمة المكتوبة بطرق معينة أكثرها مفروس في الذهن منذ بدأنا نتعلم القراءة، ونحن بصورة حصرية مدربون - خصوصاً إذا كنا من المتخصصين بالعصور الوسطى - على معالجة النص المكتوب ومعالجة شعرياته. إن من الصعب إحداث تعبيرات أساسية وضرورية في مفهومنا للتنوع، ويقاقم هذا الوضع حقيقة بسيطة لا مجال لتغييرها وهي أننا مجبرون على دراسة هذه الأغاني بالطريقة نفسها التي نقرأ بها القصائد الغنائية التي تحيا في نص مطبوع قراءة صامتة بينما وبين أنفسنا.

وبالتالي ألا يحدث هناك اختلاف حاسم ومعبر على الأقل في العرائق التي «تقرأ» بها هذه القصائد الغنائية إذا جاهدنا جهاداً واعياً ومستمرّاً لنذكر هذه القصائد وننخيلها بوصفها أغاني، وأن ننخيل أيضاً أن الوجود الأولي والأصيل لهذه الأعمال الأدبية قد تحقق في أدائها أمام الجمهور؟ هناك بالطبع نموذج قائم بين أيدينا يمكن لنا استخدامه أفضل من مثال المجلد الصغير الذي يضم بين دفتيه قصائد مكتوبة وبضطجع عن رفوف مكتباتنا ونلجأ إليه نحن بصورة غير واعية. بالنسبة للعديد من الباحثين (ولربما بالنسبة لأكثرهم) فإن القول بأن الكثروني البروفنسالي والموشحات الأندلسية قريبة الشبه إلى حد بعيد من التقليد الغنائي الشعبي الذي ندهوه في ثقافتنا باسم «الروك» (rock) هو قول سيحده العديد من الناس مرعياً مثله مثل نظرية أن المدرستين اللاتينيتين وثيقتا الصلة، وأن الفرق بين «العربي» الأندلسي و«الأوروبي» لبروفنسالي قد لا يلحظ للوهلة الأولى. يشبه هذا الاقتراح على كل حال اقتراحنا بأن علينا أن نبدأ باستخدام جسم النصوص العربية - الإسبانية ونشره عبر ترجمته إلى الانكليزية - قد يبدو الأمر نوعاً من الهرطقة لكنني آخذة بحجّة تامة واعتقد في حقيقة أنه يمثل مقاربة «تقليدية» موثوقة.

في الحقيقة أن الروك هو التقليد السائر في عصرنا والممّوج المفهومي الذي يشبه إلى حد بعيد التقليد الجديد الجذري الطابع للقصيدة الغنائية القروسطية والتي بدت بوصفها أندلسية الطابع منذ بداياتها وحولت المعايير الثقافية في أوروبا دعونا بعدد أكثر الطرق وضوحاً والتي رجّح فيها بعض هذه الثقافات التي تنسب إليها هذه

القصائد صدى بعضها الآخر.

أولاً، إننا نشهد انفجار تقاليد أغنية جديدة خارجة على المؤلف، وهي تنمرد دون لبس على الأشكال واللغات الخاصة بالأسلاف الكلاسيكيين، وهي في الوقت نفسه تعمل على البحث عن تقليد جديد.

إضافة إلى ما سبق فسنحس نسجاً من ترسيخ وضع الأغنية بوصفها شكلاً ثقافياً مبرزاً خاصاً بهجيل من الأجيال، وتلك الأغنية هي شكل من أشكال القصيدة الغنائية التي تخلص عن وجود تجانس تام بين ما تتأمله الذات والفنان وإبداعه من جهة وقصائده «الحب» الغنائية من جهة أخرى.

إننا نلاحظ أن الكثير من الخصائص البارزة - والثورية - لتقاليد القصيدة الغنائية هذه هي تنسيبات مباشرة وواعية للأشكال المعروفة المتداولة (الأشكال المستعربة للموشحات، التشديد الخالص على الوزن في الحيل الأول من أجيال الروك)، وقد قصد من ذلك إعادة تعريف التقليد [الشعري] بحقه بصورة مباشرة بدم جديد يقوم بإحداث مسافة بينه وبين صنف من أصناف الكلاسيكية يعمل على إقصاء هذه الأشكال والأغاني الخاصة بالآخر. (لكن ينبغي أن لا نغفل هنا هذه التنسيبات بالطبع ونجعلنا نعتقد أن القصيدة الغنائية، سواء تلك المنسوبة إلى القرن لثاني عشر وتلك الخاصة بت، قد أصبحت جزءاً من «العولكلور» أو «التقليد» الشعبي «الفعل»، لأننا سوف نخلط حينذاك، كما يميل المتخصصون في التقاليد الثقافية لأن يفعلوا في العادة، بين ما هو «ثوري» وما هو غير مثقف، ما هو شعبي ومثني وأمي وبدائي).

أخيراً ينبغي، في سياق هذا التخطيط السريع الخاطف للمسألة، أن نعي أن هذا النوع الشعري كان قبل أن يبلغ ذروته - قبل أن يصبح شكلاً كلاسيكياً معترفاً به ومكتوباً بدلاً من أن يكون مثني (ويجعلنا هذا نتذكر كولومبس واللغة الوطنية المحكية التي استبدلت ملحة لها قواعد ونحو ينظم الكلام بها) - تقليداً يستمد تأثيره القوي من الممارسة والأداء. وفي الحقيقة أن المفارقة التي نقودنا في الاتجاه الخاطئ في مثل هذه الحالات هي أن رعبنا الملحاح الذي تدفعنا إلى جعل ما نحسب كلاسيكياً، أن نشبه ونجسد ما هو مرن، هي المنتصر العملي الذي حافظ على الموشحات، وكذلك الكنتوزي، وجعلها تتواصل في شكل مكتوب، بالطبع، لم يكن هو بوضوح تام وسطها الأصل أو شكلها العملي^(٢٠). وهكذا وإد بعمل محقق على

(٢٠) أنا مدينة لبيير كاكيا في الإشارة إلى أن العديد من الصعوبات التي تواجهنا في قراءة الموشحات وخرجنا تتصل إلى حد بعيد بحقيقة كون العديد من خصائصها الثورية، بعد أن حظت وحولت إلى شكل كلاسيكي، قد حُجبت وحُفِلت وحُمل على شرحها وتفسيرها؛ ولربما يكون ذلك هو «الترجمة» التي لا مفر منها، كب رأياً في حالة نسخة لاس كنزاس من نصوص كولومبس، للنصوص لشعوية إلى نصوص مكتوبة، ترجمة النصوص الزائلة إلى نصوص أبدية ثابتة، من نصوص ثورية إلى نصوص كلاسيكية

رفض فكرة أن بعض شعراء التروبادور الوضيعي الشاؤ في ضواحي بيرسيان أو موبيليه قد قصوا الكثير من الوقت في الأديرة المحلية يدرسون ترجمات الموشحات، المسوبة إلى شعراء عامصين كتبوا مخطوطاتهم بحروف غير مقروءة، وانتي فقدت ولم نعد نعتز لها على أثر الآن، فإن ما فعله حقاً هو استبدال الفكرة المذكورة ببيديرو يعطى بقصور أكثر في المقام الأول. ولهذا السبب فإن النموذج الذي يوفره الروك حاسم تماماً.

إن من الضروري بوضوح أن نصنع في الحسبان كون مسألة السمدجة هذه ذات طبيعة إشكالية. من وجهة نظر منهجية فإننا لا نمتلك طريقة لمعرفة كيف يعمل التقليد لأدبي، ولا نعرف طريقة نستطيع بواسطتها تصور لحظة ثقافية بعيدة إلا من خلال إجراء عملية قياس مع شكل مقارب نستطيع، في الحقيقة، أن نتأمله عن قرب. ومع ذلك فقد كنا، إلى اللحظة التي عثر فيها لورد وباري على بعض رواة الحكايات في المناطق البائية من أوروبا الوسطى، نقرأ الأعمال التراثية الملحمية كما لو كانت مكتوبة لنا نحن القراء لتطالعها بهدوء في غرف مكاتبنا المحتشدة برفوف الكتب. وفي الحقيقة أن النظرة لتقليدية المألوفة في الدراسات التي تتناول الملاحم الإنسانية في العصر الوسيط - والتي يحمل البطل الحي الوحيد فيها الاسم العربي: السيد - كانت مشتقة من نموذج يكون فيه الفنان رامياً يرتحل إلى فرنسا لكي يدرس الملاحم الفرنسية لفترة معينة من حياته ثم يعود إلى صومعته في إسبانيا ويكتب «قصيدة السيد». وكما أشد حديثاً ناقداً لأمع من هذا الطراز فإن هذا النموذج يصبح بنظرة نبيل بريطاني إلى نفسه، نموذج يعد الفنان باحثاً^(٢١) في الحقيقة أن ما هو موضع رهان هنا هو النموذج الأساسي الذي وضعناه لصورة الفنان، كمنان شاب وما يلي ذلك من أوضاع ما بعد الشباب. وهذا ما يجعل إجراء قياس مع الروك يخلق في حواصل العديد من الباحثين؛ فما فعله، وأحياناً أو غير وأعين، هو رسم صورة لأسلافنا المجلسين والافتراح بأهم قد يكونون بشهون ميك جاجر (Mick Jagger)، أو لناخذ مثلاً أكثر حداثة وقرباً، بشبهون جيم موريسون (Jim Morrison)، وهي فكر غير مقبولة

(٢١) من أجل هذه النقطة بالذات، ومن أجل موازبات أخرى معينة في دراسة الملاحم، انظر Joseph Duggan, *The Cantar de Mio Cid: Poetic Creation in Its Economic and Social Contexts* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989).

ويشير دوغان إلى كيفية كون النموذج الذي اقترحه كولن سميث (Colin Smith)، وتقبله في حينه عدد مدعش من المتخصصين في الدراسات الإسبانية، يترس أن الأدب الحقيقي و«السيد الشاب» - الذي له قيمة ثانية ومستمرة - يبدو بعيد الشاؤ وضع الثقافة منذ ظهوره ولا يصير كذلك عبر عملية تعمل منه عملاً كلاسيكياً ومعباً معيارياً يندرج في النتائج. وفي الحقيقة أن الجدل الدائر بين المتخصصين في الدراسات الإسبانية في عصر الوسيط حول طبيعة الملحمة ذو صلة وثيقة بإمكانية أن تكون ملحمة «السيد» مثل «قصيدة السيد» قد ألفها شعراء أميون حديمو الثاني.

ومذمومة من قبل الكثيرين - مثلها مثل فكرة أن صور هؤلاء الأسلاف سوف تظهر أنهم كانوا عرباً أو يهوداً. لو أننا قاربنا المسألة بهذه الطريقة فإن من الصعب أن نتجنب العصر المحدود عادة والمتعلق بدور الخيال، وأن ندرك أن الخيارات التي يصنعها تقبل الأسلاف وترفضهم، وهي خيارات عملت على إزاحة الأندلس من موقع أساسي مركزي إلى موقع هامشي في شجرة العائلة الأوروبية، تكمن في كيفية رؤيتنا لأنفسنا وثقافتنا.

إن معظم الدراسات والأبحاث، خصوصاً تلك التي تتعلق بالعصر الوسيط، هي في الحقيقة معتونة بنموذج ثقافي ينظر إلى الماضي بوصفه معطوطة غريبة وضعت، وإلى الأدب بوصفه معامرة مثقفة وإلى الفنان بوصفه بهتاجة كبيراً - إنه يتعالى على سوقية الشهرة والحماهيرية، يحترم التقليد العظيم إلى حد لا يجارى، وهو حسن الاطلاع على المراجع الدقيقة التي تشير إلى الملاحم الفرنسية القديمة وإلى فيرجيل. ولقد عمل بيترارك بالطبع على نحت مثل هذا النموذج (وإنه لما يجدر ذكره إنه كان معروفاً بكرهه للأشكال الثقافية الثورية التي نشرها الأندلسيون والنصليون في بقية أنحاء أوروبا) - ونحن سعداء لتجاوز حقيقة كونه كان يكتب، طوال فترة وجوده في وطنه متمنياً أن يصبح معروفاً وشهيراً، بعضاً من أكثر أغنيات الحب، التي كتبت على الإطلاق، روعة وفئة بلغة لم يتعب هو من وصفها بأنها لغة سوقية يستحيل أن تصح جزءاً من لتقليد العظيم. في نموذجنا المشار إليه، والذي ينزع إلى محاكاة نموذج بشر به بيترارك ولكنه يختلف بصورة جذرية عن ممارسته الشعرية الفعلية، وينضح في الوقت نفسه بأكثر الصور نحوية عن أنفسنا، فإن الأمر كله يرى بوصفه جزءاً من تدهور الحضرة التي يرى فيها العنان في الأزمنة الحديثة، أي في المرحلة التي نستطيع فيها أن نرى صورته ونعرف عن حياته ونسمع أغانيه، حيث لا تتطابق صورته إلا في حالات نادرة تماماً مع معاييرنا، كما أنه، وفي حالات نادرة أيضاً، قليلاً ما يبدو شبيهاً بدلت الكاتب - الباحث (الذي أشرنا إليه سابقاً).

إنه شيء مبعث ومقو للمعتربات، في هذا السياق، أن يقرأ المرء بن قزمان، على سبيل المثال، ويحاول أن يتخيل كيف بدأ ابن قزمان وفي أي موضع ملائم من المشهد الثقافي الخاص يمكن أن نضعه. والأثر البارز لعملية الإدراج الكلاسيكي هذه، عملية احتواء التوربين واللامتئين في التيار العام، تلك العملية التي نجعل فيها من كان يوماً شاة سوداء واحداً من الأسلاف الذين تفخر بهم، هو [بالفعل] شيء من التطهير، منا نقوم تنظيف الأشياء، وجعلها تبدو باعثة على الاحترام - فإد نجعل من كولومس أوروبياً حاليصاً، بأسوأ المعاي التي كانت كلحة أوروبي تأخذها في لفترة التي تلت عام ١٤٩٢، فإننا نجعل من بايرون، لكي نأخذ مثالا بارزاً آخر، شخصاً مسجماً في إطار حفلة شاي من مستوى رفيع (ناسين ببساطة أنه كان رجلاً سكيراً وفاسقاً معصياً في الملذات بصورة قسرية وأنه جلب العار للمجتمع الراقى نفسه

وانغماسه في اللذات وصباحته الليلية في الـ «Grand Canab» في السدقية). حلف كل هذا توجد العديد من التعارضات الفاعلة: الكلاسيكي مقابل العامي الدارج؛ المكتوب مقابل المعنى؛ التقليدي المحافظ مقابل الثوري؛ وهكذا. وعلى العموم فقد أصبحنا نعزف الثقافة والأدب اللذين ندرسهما استناداً إلى السالف والسابق - الأدب الكلاسيكي المحصن لفئة منتقاة، الأدب المكتوب والرفيع». ومع ذلك فإن هذا هو العمل الذي نقوم به إذ نرى في أنفسنا حراس التقاليد العظيمة وحفظتها - وبالتالي فإن علينا أن نهم ذلك التقليد تلك الطريقة التي فهمناه بها. إضافة إلى ذلك هناك معارضة صلبة ناتجة تتمثل في القول بأن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يحافظ بها أي أدب على وجوده هي أن يكون ناجحاً حتى يصير كلاسيكياً، أن يصبح راسخاً ومكتوباً وقبلاً للمحاكاة والتقليد - أي أن يصبح سلفاً مهجلاً من قبل أدب آخر وأن يأتي فنان شاب متهور مندفع فيقلب عليه ويتطلع إلى تجديده.

لكن حقيقة تحول الشيء إلى كلاسيكي لا تعني أنه كان على الدوام كلاسيكياً، في الوقت نفسه الذي لا تعني فيه حقيقة كون الأهمية قد كتبت في النهاية أنها كانت على الدوام شكلاً أدبياً مكتوباً. وفي الحقيقة أن ما ينبغي أن نحذر من فعله هو أن نعمل على إسباغ نسجنا واحترامنا على الأشياء بصورة استرجاعية؛ فعندما بدأ شعراء البيروفس - الثروبادور - يؤلمون أعانيهم ويقومون بأدائها ووصلوا إلى قمة شهرتهم فعلوا ذلك بنوع من التمرد الماضح، وبالأحرى، الصادم ضد التقليد العظيم لمحدثهم. ولقد تمثل بعض من جوحهم المعاصف وانتهاكاتهم في أن آلائهم - أنغامهم وإيقاعاتهم على الأقل - قد أثبتت من ذلك المصدر المثير على الدوام من تهديم التقليد والانقلاب عليها، من التقنيات التي كانت تقوِّض الطرائق القديمة، من التفكير العلماني الذي كان يحل الإنسان الشاب والحساس السريع التأثير بتجاهل الأديان التقليدية - وأقصده بالطبع الأندلس. ومن هنا بلا أي شك جاءت الفكرة المروعة بأن المرء يستطيع أن يتدبر أمره دون معرفة اللاتينية، الجذر اللساني العظيم [لأوروبا]، إذ إنه مع الأنهار الكبيرة للمعايير التعليمية فإنك تكون قادراً بالكاد على العثور على شاب يستطيع قراءة اللاتينية. ومع ذلك فقد كانت الأندلس هي المكان الذي كان ينبغي فيه اليهود والمسيحيون أغاني هجينة، نصفها بالعربية ونصفها بلغة النساء السوقيات، بجاهلات. وما قد يكون البهانة للغاصبون وحراس الثقافة في البيروفس في القرون الثاني عشر هموم صورة جيدة، وأخذوا بعض العراء منه على الأقل، هو أنهم أدركوا أن هذه الأغاني الهجينة لم تكن لتثير من الازعاج والكراهية لدى نظرائهم في إشبيلية وقرطبة أقل مما تثير لديهم.

إن الوظيفة الأساسية التي يؤديها هذا النموذج، هذا التركيب الذي يسمح لخيالنا أن يرى كم من الأندلس لا يشكل الآخر الخارجي، ذلك النموذج المبعثر من الآثار

والنقد التي اهتمت طويلاً في الخشوب الإسباني، هو أنه يجعلنا نرى انحراف التي ساهمت إلى حد بعيد في غياب ترجمات لتقليد الموشح. ولقد كان هذا التقليد، بدياً، تقليداً قوياً معنى استطاع أن يقحم نفسه بصورة حاسمة، و[يتتهك] المعايير الأساسية للشعر العربي الكلاسيكي ولم يكن هذا التقليد مكتوباً لأجيال عدة، ويعود ذلك، بصورة حرجية، إلى كون شعرياته قد حُفقت بقوة من عملية اندراجها في النصوص المكتوبة [في العربية]. لقد كان ذلك، على الأغلب، تقليداً عاش في الأداء وعرفه الآخرون - العرباء والجيران على السواء - وهو يؤدي في حملة موسيقية. وباستطاعتنا أن نفهم الآن، كما أظن، الأسباب التي جعلت الأغاني لثورية الواضحة التي شاعت في مرسية جذابة بالنسبة لشعراء التروبادور في مناطق بعيدة مثل تولوز ومناطق شديدة القرب مثل برشلونة. وإي «تأثير» جذب وعدوخ يمكن أن يصطلعه المرء للعنانين الشباب المتدفعين في لونغيدوك (Laungedoc) الذين خرجوا على [التقليد الشعري] وعملوا على إعادة تعريف العالم الشعري الجديد؟ أي إلهام يمكن أن ننسبه لهم أفضل من هذه الأغاني التي عبرت الفواعل القديمة التي سكنت رؤوسهم حيث يجاب على كل مقطع شعري في اللغة الكلاسيكية القديمة بمقطع جديد باللسان المتدفق الخشن المأخوذ من الشارع، أي تلك اللغة التي تفهمها بوضوح تام امرأة واقعة في الحب؟ أخيراً هـ نحن نصل إلى فهم مشكلة التدوين التاريخي التي لا حل لها بصورة واضحة: إن النص المكتوب الراسخ، وكذلك الترجمة المكتوبة، لن يصبحا، بالتحريف، موجودين كتقليد فعال وحيوي حتى يتحولوا إلى تقليد كلاسيكي، وعلى الأغلب حتى تصبح لحظة التأثير العظيم لحظة ماضية. لكن العلاقة الحيوية الفاعلة بين أغاني العالم العربي - الإسباني وشعراء التروبادور، التي لاحظ نيتشه وبحق إنها تمثل الزهرة الفعلية للثقافة الأوروبية، قد تحققت في الوقت الذي كانت فيه التنايلية وفاعلة، وفي الوقت الذي كانت تؤدي فيه بصورة خلقة، وقبل أن ينفض لأي من هذين التقليدين أن يدرس بوصفه شيئاً مكتوباً ومترجماً. والباحثون (الكثيرون) الذين نساءوا كيف يمكن أن نصدق أن شعراء التروبادور غير المعدودين من بين الباحثين، والذين لا يتكلمون سوى لهجة أهالي البروفنس، قد استطاعوا تشرب شعريات شعراء الأندلس العرب، لم يلتفتوا بساطة إلى التقليد المشابه الموجود بين طهرائيتنا إلى الأغاني التي تعنى مئات المرات في عصرنا؛ والقليل من الترجمة والتأويل الذي يحس بحاجة إليه هو جزء أساسي وعضوي من الأداء نفسه، هو جزء ممن يعيه ومن الجمهور الذي يستمع إليه، كما أن فهم القصائد الغنائية يتوقع أن يكون محدوداً؛ وكل امرئ يعرف أنها أعية حب غير سعيدة. إننا ننسى أن ما قد نكون بأمرس الحاجة إليه هو طبعات دقيقة وترجمات جيدة، لكن ما كان على شعراء التروبادور أن يفعلوه هو أن يذهبوا ويستمعوا إلى المادة نفسها. إن ثقافة الأندلس الحية المؤثرة المتمثلة في الأعية لم تكن بحاجة إلى مترجم، إلى تقدمات رسمية معترف بها عندنا انتشرت خارج [أراضي]

الأندلس وهذا فإن [قصة الأندلس] تختلف عن قصة كولومبس التي يعني أن يعود إلى تمحصها باختصار، لكن عن قرب.

رابعاً: العودة إلى الوطن

إن فكرة عصر النهضة بكاملها، بدءاً من الاسم نفسه، هي كليشيه غمّلك الكثير من الحقيقة الثلاثة وقد اكتسبت هذه الفكرة معناها أولاً عبر إقامة تمايز تام مع الماضي القروسطي الذي تتطلب ميثاقه المعقدة ولادات عديدة أيضاً. لكن ما تكشف عنه هذه الروايات ليس فقط ذلك النوع من الأشياء الذي أراد هاسكز أن يظهره، ولدي أظهر الباحثون العاملون على الأندلس أن موقعه شديد المركزية بالسبب لإسبانيا العصر الوسيط: أي أن الولادة كانت أبكر بكثير [منّا هنا]، وأن هناك شروحات لامعة ومثيرة للإعجاب قد كتبت حول أرسطر في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وأنشياء أخرى من هذا القبيل. إن ما تكشف عنه الموشحات غير المترجمة وتراث الترجمات الفلسفية والعلمية الغزيرة المثيرة للإعجاب أيضاً، عندما نتعمق بعمق النص عبر المکتوب ونقرأ النسخ العديدة للروايات التي تصادى بضرورة إعادة روايتها في كل الثقافات واللغات، - ونحن نشهد للمرة الثانية هذه الوحدة غير المقدسة - هو أن الماضي القروسطي ليس مظلماً بل إنه بالأحرى راء كثيراً إلى الحد الذي يمكن له أن يتطابق مع الخطوط المعتدلة بنوع معين من الكلاسيكية، ذلك النوع من المزيج الثقافي الانتقائي الذي مثله مثل تير ما بعد الحداثة في زماننا يجعل أولئك الذين لديهم ميل معين للتريب والأدقة يرغبون في ترتيب أنفسهم أكثر فأكثر.

إن ما تأقت توارينجا إلى تسجيله هو مثال ما بعد عام ١٤٩٢: رواية متماسكة مسجّمة بلغة لها قواعد نحو مصنعة، رحلة ناعمة لا عقبات فيها عبر الأطلسي. لكن أوروبا الأنديسية التي صبغت ذلك العالم، والمزيج الأميركي الذي تطور عبر البحر، لم يأخذاً ببساطة الكافية، وشكل طبيعي للغاية، تلك الأفكار الخاصة بالصماء واللقاء وفي الحقيقة فإن ما مشر خارج الحدود هو رواية مرتبة حاضرة للصماء عن الماضي النقي الصافي (وبنحن نشهد نجاح انتشار هذه الرواية في كل مكان حولنا) الذي قيل عنه مرة إنه [كان تمهيداً] للظلام والجهل والسحر والشعوذة. كان أساس العصر لوسط يشبهون إلى حد بعيد بدائيي العالم الحديد. لكن إذا استطاع المرء أن يروي القصة من منظور جمالي يرى التعددية الصاحبة ويحتفل بها، كما يحتفل بدشعريات الهيولية التي لم تتشكل شخصيتها على الأعلى والتي صنعت العالم الأنديسي في العصر الوسيط، فإن لوح عصر النهضة قد يفهم بوصفه خطأ من خطوط الكلاسيكية الجديدة الذي قصد منه أن يوفر نقشاً بارزاً على خلفية باروكية تلك الوحدة التي نستعيد التسامع بعد الشواش ما بعد - الحداثي. ولهذا قد يصبح الطوار الباروكي في

النهاية، عدم احتمال السائد في عالم جديد ولربما علم الجمال الوحيد الخاص بذلك التناهر العرير غير المعياري^(٢٢).

وهكذا فإن المشكلة والتوتر اللذين يتجان بجلاء عن كل هذا هو أن التواريخ تكتب وتعاد كتابتها باللغات التي تملك نَحْواً عظيماً، وأن فقه اللغة يستطيع أن يصف فقط اللهجات المتفرعة عن اللغات الرومانسية ويلاعبة النحويين. وفي الحقيقة إن ما يشكك صعوبة ولربما يكون بغيضاً في القصة - أي ذلك الجزء الخاص بكون اليهود سوا سبائب ثم قاموا بتفكيكها، وكذلك الجزء المتعلق بالامبراطورية الإسلامية التي ازدهرت بسبب اعتمادها التوفيق الثقافي بين المعتقدات المتعارضة والسبب الظاهرة التي نراها في ألف ليلة وليلة - هو أن الأشياء المذكورة يمكن التنبؤ بها فقط من النظر إلى الطبيعة اليسيرة عبر المتناسكة للقصيدة الغنائية. إن [أهمية] مفهوم ذاتي، اللامع حول بلاغة العمية، ذلك التاريخ الأدبي الأول في اللغات الرومانسية، هو أنه يطلق بوضوح جنون لاثنين (folie à deux) أي الحوار بين قصائد الحب الغائبة ولأوصاف والتعريفات اللاتينية، «الحوار» بين الأب وقائل الأب. في هذا الكتاب يعمل ذاتي على محاكاة نوع من التاريخ الأدبي محفور في جسم نصوص الموشحات؛ صراع الحياة والموت بين التراث والثورة، واستنادهما إلى بعضهما البعض للتوصل إلى المعنى الحقيقي. مثل لقصيدة الغنائية الكتبية (الهرمسية)، تقاوم نتوءات «قصة والتعددية الجذرية إثر عمليات الصقل التي يحدثها التأويل الذي تقدمه المؤسسات والسرد التاريخي الناجح المتداول الذي ورثناه كميّار من معايير عصر النهضة؛ وبسبب كون الأندلس نتوءاً صاحباً مشاغباً فقد عُمل على إهمالها ووضعها جانباً.

إن لقصة، مروية بتتوئاتها العديدة ودون صقل، قد تنتهي لتصبح، لكي نستعير من الكاتب الكوبي العظيم اليخو كاربانييه، كونسيرتو باروكياً. وأصن أن كاربانييه قد

(٢٢) أستطيع أن أُلح هنا فقط إلى الامكانيات الفنية التي يمكن أن تمتنع أمامها إذ أخذنا في الحسبان أن الجماليات، الأندلسية والجماليات الأمريكية مرشطة بصورة حيمة، خصوصاً في ما يتعلق بمنظور الصراع بين التعددية اللغوية التي تمتلكها القصيدة الغنائية والطبيعة اللغوية التي يسلكها السرد القصصي حول مناقشة بلية ومشيخة الجماليات العالم الجديد، انظر Gustavo Pérez Firmat, «The Strut of the Centipede: José Lezama Lima and New World Exceptionalism», in: Gustavo Pérez Firmat, ed., *Do the Americas Have a Common Literature?* (Durham, NC: Duke University Press, 1990).

هناك أيضاً مصادمة خارقة ولاتة في الأبحاث المكتوبة عن الفصائل المزدوجة اللغة للشاعر الكوبي نيكولاس غيّن (Nicolás Guillén) ماقطوعات الشعرية النهائية في إحدى أكثر قصائده شهرة عند ملا معى حتى جاء أحد الباحثين ولاحظ أنها قد تكون نسخة شعرية من إحدى اللغات الأفريقية التي لا زالت تتكلمها بعض الجماعات السوداء في كوبا. وعلى الشخصيتين في العصور الوسطى اللذين عرفوا بقصة اكتشاف شتيرون للمرجة، وخصوصاً أولئك الذين رُموا في المرحلات للسكان الأثوي في الحوار الذي يقابل الصوت التذكيري التمليدي في بقية النص، أن يقرأوا غونزاليس إيشيفاريا.

فهم ذلك - كما فعل في عمله الأخير العظيم^(٢٣)، أن رفات كولومبس موجودة فعلاً في كل مكان من العالم الجديد وأن كل أماكن الدفن التي ادعاهها الناس هي أماكن صحيحة - لأنه مثله مثل أي كوبي، مثله مثل أي أميركي، هو سليل «حديث» الذي دار عام ١٤٩٢ بالكوياناكية بين اليهودي الذي تكلم العربية بلهجة أندلسية واضحة والتايو الذي تكلم بلغة لم يقدّر لها أن ترجع صداها في أسماعتنا. وهذا وعلى المحك صاع التايو من التاريخ لأنه لم يكن لديه شخص مثل نبريخا ليثبت لغته ويكتب قواعدها ويجعل المسيحيين يسمون أغانيها حسب القواعد الموسيقية. لم يقبض لمة التايو شخص مثل لاس كاراس يبيع كتابتها ويعمل على تنقيحها وطبعها على ورق من نوعية جيدة. ولقد صاغت الأندلس من [تاريخ] أوروبا لأنه أمكن لها أن تكون جزءاً معقولاً من تاريخ الشرق حيث وفرت اللغة والثقافة موطئاً من التواصل الذي ينشده بلا نقطاع، ولربما بصورة يتعذر اجتنابها، السرد التاريخي الذي يعمل على جعل كل ما يرويه كلاميكياً وهذا تكمن المعضلة لأن ما يبقى، مع استثناءات قليلة، هو «شرق» المكتوب، أي السرد التاريخي الذي لا لكته له في أوروبا كان الأندلسيون يمتلكون لكنة مميزة بينما في البلدان العربية لم يكونوا يمتلكون هذه اللفظة - لكن هذه الافتراضات قديمة بالطبع، خصوصاً لدى تعرضها للتفحص عن قرب، للمراجعة إذا فهمنا أن هذا النموذج يشكل إلى حد بعيد النموذج الذي نفتخره والصورة التي نرغبها. فلقد كان لكولومبس لكنة خاصة به أيضاً، لكن لا ننسى، كما كان لأسلافنا جميعاً في لعالم الجديد لكنت خاصة بهم؛ إننا بهذا الخصوص أندلسيون بصورة لا نلبس فيها، منفبون على الدوام، ومتعددو الثقافات. لكن هل يخطيء قراء رواية كاربانييه المدهشة في المستقبل اللفظة العظيمة التي تضمنها؟ هل سيقرونها بنقطة وبهجة إسبانييتين كلاسيكيتين؟ إن في عمل كاربانييه نفسه لهجة فرنسية قوية مما يجعل موازنة الكوبي الإسباني أكثر هجة، أكثر انسياً إلى تراث القصيدة المائنة، أكثر انسياً إلى العصر الوسيط أو أكثر شبهاً بكولومبس، وبالتالي أكثر انسياً إلى الأندلس. فكم تبدو الأندلس قرية ومألوفة، في النهاية، عام ١٩٩٢.

(٢٣) أفضل تعليق على الحرف والظل *El Arpa y la sombra* يمكن العثور عليه في

Roberto González Echevarría, *The Pilgrim at Home: Alejo Carpentier* (Austin, TX: University of Texas Press, 1977), 2nd ed. (1990).

ومن أجل العرض الخاص بنا هناك أكثر الأقسام كشفاً عن المعنى هي تلك الأقسام التي أصيبت بالعدو الطيبة، أي التمهيد والتمصل الأخير للكاتب حول الحرف والظل وذلك كنوع من التدوين التاريخي الغنائي البيرة الذي يبنى من تلك الرواية بعينها.

المراجع

Books

- Boorstin, Daniel. *The Discoverers: A History of Man's Search to know His World and Himself*. New York: Random House, 1983.
- Duggan, Joseph. *The Cantar de Mio Cid: Poetic Creation in Its Economic and Social Contexts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.
- Gibson, Charles. «Reconquista and Conquista.» in: *Homage to Irving A. Leonard: Essays on Hispanic Art, History and Literature*. Edited by R. Chang-Rodriguez and D. A. Yates. Ann Arbor, MI: Michigan State University, Latin American Studies Center, 1977.
- González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.
- . *The Pilgrim at Home: Alejo Carpentier*. Austin, TX: University of Texas Press, 1977. 2nd ed. 1990.
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
- López-Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1985 (Libros Hiperión, 86).
- López Monillas, Consuelo. *The Qur'an in Sixteenth Century Spain. Six Morisco Versions of Sura 79*. London: Tamesis, 1982.
- Mahdi, Muhsin. *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla), from the Earliest Known Sources*. Leiden: E. J. Brill, 1984.
- May, Georges. *Les Mille et une nuits d'Antoine Galland, ou le chef-d oeuvre invisible*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.
- Menocal, María Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.

Monroe, James T. (comp). *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*
Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Morison, Samuel Eliot. *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1942. 2 vols.

Pérez Firmat, Gustavo. «The Strut of the Centipede: José Lezama Lima and New World Exceptionalism.» in: Gustavo Pérez Firmat (ed.). *Do the Americas Have a Common Literature?* Durham, NC: Duke University Press, 1990.

Scheindlin, Raymond P. *Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1986.

Periodicals

Gil, Juan. «Colón y la Casa Santa.» *Historiografía y Bibliografía Americanistas*; vol. 21, 1977.

González Echevarría, Roberto. «Gullén as Baroque: Meaning in Motivos de son.» *Callaloo*: 1988.

Menocal, María Rosa. «Bottom of the Ninth, Bases Loaded.» *La Corónica*: vol. 17, 1988.

التراث الإسلامي في الأدب الإسباني

لوسي لوبيز بارالت (*)

من المدهش، مع ما نعرفه عن تحليل الموثقات الإسلامية لأدب شبه الجزيرة [الأيبرية]، وهو الأمر الذي لا نستطيع نكرانه، أننا لم نتوصل بعد إلى تفهم تام مع تراث الإسلام في الأدب الإسباني. إننا لا نزال في طور المهمل، ومن المدهش أيضاً أننا لم نزل في مرحلة اكتشاف هذا التراث. لنلاحظ حقيقة أن صموئيل شيرن قد اكتشف المخرجة حديثاً جداً عام ١٩٤٨. (وقد كانت هذه الأشعار، التي وجد أنها تلتحق بالموثقات العربية والعبرية الأندلسية، هي الأشعار الرومانسية أو الإسبانية الأولى التي حدث وأنها وثقت وكتبت. لكن هذا الحقل من حقول الدراسة لا زال إلى الآن يمر بطور حاد من أطوار المراجعة والجدل العنيف حوله). إضافة إلى ذلك فإن عملية تحقيق الأدب السري لآخر المسلمين في إسبانيا قد بدأت للتو: وهناك جزء ضئيل من مئات المخطوطات الإسبانية المكتوبة بالخط العربي، التي لا زالت موجودة في مكتبات إسبانيا (وفي البلدان الأوروبية الأخرى وفي الشرق الأوسط)، قبض له أن ينشر. وبصفتي واحدة من الذين عملوا على تحقيق هذا التاج الأدبي اللامع للنظر من تاج عصر النهضة، ذلك التاج المكتوب بالإسبانية والمرسوم بحروف عربية، فإنني أستطيع أن أطمئن القارئ أن هناك اكتشافات مذهمة لا تزال غبأة في انتظارنا، وسوف أتناول هنا بعض هذه الاكتشافات، أقصد اكتشاف رسالة العشق الشبقي المكتوبة بالإسبانية بقلم كاتب موريسكي من القرن السابع عشر اقتبس من المصادر الإسلامية في الوقت الذي اقتبس فيه سونيتات لوب دي فيغا (Lope de Vega).

لكن دعونا الآن نعد إلى نقطة البداية. إن فهم تراث الإسلام في الأدب

(*) لوسي لوبيز بارالت (Luce López Baralt): أستاذة الأدب الإسباني والأدب المقارن في جامعة

بورنويكو

دم بترجمة هذا الفصل فكري صالح.

الإسباني يتضمن مهم تاريخ إسبانيا وثقافتها المعقدين؛ فإسبانيا هي البلد الأوروبي الوحيد الذي كان عربياً وشرقياً في وقت واحد خلال القرون الأولى لتشكل إسبانيا كأمة، وأنه من المستحيل أن نتصور أن هذا الوضع التاريخي المتعدد لم يتبعه أية نتائج. نكرر قبل الدخول في بحث ما يدين به الأدب الإسباني لنظيره العربي علينا بالصورة أن نذكر شيئاً عن هذه البدايات غير العادية.

لقد أصيب الباحثون في الأدب والثقافة الإسبانين - وحتى الهواة منهم - حديثاً جداً (وأظن أن على المرء أن يعتقد أن ذلك كان أمراً لا يمكن تجنبه) بالدهشة لدى سماعهم بعض العبارات التي تتضمن بعضاً من المفارقة الساخرة، وهي عبارات تتكرر بصورة ثابتة في اللغة الإنكليزية، كما أنها توظف لأغراض إصدار الملاحظات الدعائية وبعملية لترويج السياحي من هذه العبارات أن «إسبانيا مختلفة». وهناك عبارة أخرى، بالفرنسية هذه المرة، أقل غموضاً وأكثر اتصالاً بموضوع بحثنا هنا تقول: «تبدأ أفريقيا من جبال البرانس» [البرتغال]. تتظاهر هذه العبارة السائرة بأنها تريد توضيح «ما يميز» إسبانيا عن بقية أوروبا، أي ما يجعلها «مختلفة» تماماً. وينبغي أن نقول هنا إن هذه العبارات تتضمن قدرأ من الارتداء وتلفظ بها بطريقة تحط من شأن [إسبانيا] قليلاً وتشدد على أن مسألة «انتماء» إسبانيا «إلى الغرب»، بالمزيج القوي الذي تضمه من عناصر سامية مكونة، هو حقيقة قابلة للنقاش إلى حد بعيد. وكما سنرى في الصفحات التالية فقد ولدت مشكلة «انتماء» إسبانيا «إلى الغرب» (أو «انتمائها» النسبي «إلى الغرب»)، وهو أمر يشعر الإسبانون وغير الإسبانين حياله بامعاد غريب من نوعه يصل إلى حدود الشعور بالألم، أهم الجدلالات النقدية في إسبانيا القرن العشرين. إن تاريخ هذا البلد - وهو تاريخ «غير مريح» كما وصفه بدهاء ومكر فرانثيسكو ماركيز فيلانوفيا (Francisco Márquez Villanueva)^(١) - هو حقاً تاريخ «مختلف»، كما أنه يأخذ مساراً متميزاً لا يمكن تجنبه يختلف عن تاريخ باقي بلدان أوروبا خلال العصور الوسطى. وسوف نرتكب خطأ فادحاً شديد الغباء إذا لم نميز التحولات الساحقة التي أسهمت في نشوء إسبانيا بعد الفرو الإسلامي عام ٩٢هـ/ ٧١١م (ولذي قاد إلى ثمانية قرون من العيش المشترك مع العرب) ولم نميز أيضاً الحصور المدني للحصارة العبرية اللامعة في شبه الجزيرة والتي وجدت قبل الفتح الإسلامي ودامت إلى عام ١٤٩٢م إلى أن قام الإسبان بطرد اليهود من وطنهم الأم (علينا أن نتذكر في هذا السياق أن فرنسا وانكلترا قد قامتا بطرد اليهود الذين كانوا يعيشون فيهما خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر على التوالي - هي فترة مبكرة على

Francisco Márquez Villanueva, «Sobre la occidentalidad cultural de España», in. (١)

Francisco Márquez Villanueva, *Selecciones de literatura medieval* (Sevilla Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977]), pp. 167-168.

تلك الفترة التي قام فيها الإسبان بفعل الشيء نفسه). وهكذا وفي لحظة ولادتها كدولة لم تتشكل إسبانيا (وينبغي أن نشكر اميريكو كاسترو (Américo Castro) على توجيهه أنظارنا إلى ذلك) من العناصر الثقافية الغربية فقط بل من العناصر السامية كذلك. لقد عاش للمسيحيون (القرطبيون الرومانيو الأصل) جنأً إلى جنب مع المسلمين واليهود بقدر من التسامح النسبي خلال فترة العصور الوسطى متحدثين بذلك الحرب الأهلية التي أطلق عليها اسم حروب الاسترداد. ومن الضروري أن تكون هذه العملية التاريخية الطويلة المعقدة قد أنتجت «تلويثاً متبادلاً» (cross-contamination) أو «تهجيناً» للعناصر الغربية والشرقية [التي شكلت] شبه الجزيرة. (وإذا افترضنا أن السكان المسيحيين لشبه الجزيرة لم يستفيدوا شيئاً من جيرانهم العرب واليهود الذين بلغوا درجة عالية من الرقي والتعلم فإننا نكون بذلك قد وصفت المسيحيين بأنهم يتصرفون بالطرق والسداجة، إن لم تكن نصفهم بأنهم برابرة، وأهم يعتقدون أي فضول فكري - وهو وصف يبدو بعيد الاحتمال). إن من الضروري أن نضع في الحسبان هذه الحقيقة لدى محاولتنا صياغة تفسير للخصوصية الثقافية لإسبانيا، ولفهم الخصوصية غير المتوقعة للأدب [الإسباني] - خصوصاً ما كتب منه خلال العصور الوسطى وعصر النهضة - الذي اتصف بالعرابة والأصالة بطرق عديدة للغاية إذا قدرناه بنظيره المعاصر له في باقي أوروبا. وبالتالي فإن العبارة التي تقول إن «إسبانيا مختلفة» صحيحة تماماً ومقبولة إلى حد بعيد طالما فهمت فهماً إنجائياً وحملت على عمل المديح.

وكما نعلم جميعاً فإن الشعب (أو «الجماعة العرقية» إذا شئتم) الذي أصبح مهيماً في شبه الجزيرة - ولأسباب اقتصادية وسياسية معقدة - كان من لمسيحيين الغربيين، وقد أصبحت «الثقافة الإسبانية»، برغم المظاهر والألوان السامية التي طبعتها، وبرغم جميع الخصائص المتمردة التي اتصفت بها، أوروبية بصورة أساسية. ومن المتوقع بالتالي أن يركز النقد والدراسات المكتوبة على هذا المظهر الغربي من مظاهر الثقافة الإسبانية إلى حد كبير لكن الدارسين، بتركيزهم على المظهر الأوروبي بصورة حصرية تقريباً، يغفلون، على كل حال، عن رؤية شريان أساسي من شرايين هذه الثقافة، التي رغم الاندماج الشرقية التي تتصف بها، تظل «إسبانية» الشخصية. ونحن نسعى في هذه الصفحات إلى إنقاذ العناصر السامية المنسية بالمعمل (والمسكوت عنها) في ثقافة شبه الجزيرة. ولكي نكون قادرين على العثور على الأصول الوسيطة للشخصية السامية لإسبانيا فإن علينا على كل حال ألا نبحث فقط عن العون لدى المتخصصين في الدراسات الإسبانية بل لدى المستشرقين - وبصورة خاصة لدى المستعربين أي المتخصصين في الدراسات العربية والعبرية.

نؤكد هذه الحقيقة بالذات فرضيتنا الخاصة بتفرد الثقافة الإسبانية في بداياتها. ولكي نستطيع المرء أن يفهم هذه الثقافة بصورة كاملة ومشروعة فإن عليه أن يتسلح بأدوات بحثية [مختلفة]، بالعديد من اللغات ومعرفته بالتاريخ تبدو بعامة عربية بالنسبة

لمتخصصين في الدراسات الرومانية.

إن ما نراه عندما نلتنفث إلى الماضي هو مرحلة تاريخية كان فيها ثلثا سكان شبه الجزيرة من الشرقيين وذلك بدءاً من الغزو الإسلامي واستيطان الأندلس، وهو الاسم الذي أطلقه العرب على الأرض التي أصبحت فيما بعد تدعى إسبانيا. معر كان هؤلاء العرب، الذين عملوا في واحدة من أكثر الحملات العسكرية في تاريخ امبراطوريتهم إثارة - تلك الحملة العسكرية التي لم يكن لسرعتها وشمولها مثيل في حويلات تاريخ العصر الوسيط - على إخضاع معظم شبه الجزيرة باستثناء القليل من انقاطعات الصعيبة في الشمال؟ لقد كانوا من مسلمي القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي الذين استطعوا أن يمدوا حدود امبراطوريتهم إلى أبعد نقطة وصلوا إليها، والذين أسسوا بأنفسهم لعصر من الثقافة والحضارة التي سوف تذهل العالم، أو لنعبر عن الأمر بصورة أخرى فإن شبه الجزيرة الاسبانية لم تستوطن من قبل بعض المعارية غير المتدينين بل من قبل بني أمية الرفيعي الثقافة والدين يدينون بالولاء للخصيفة الأموي في دمشق القرن الثاني الهجري/القرن الثامن الميلادي. إن الامبراطورية العربية، كما يؤكد فيليب حتي^(٢)، هي من أبرز الامبراطوريات في العالم التي أهمل ذكرها المؤرخون رغم أنها امتدت من الأطلسي إلى حدود الصين (وبالتالي فقد كانت أكثر اتساعاً من الامبراطورية الرومانية في أوج ازدهارها).



في السنرات الأخيرة من حياته، التي كانت شديدة التعقيد بصورة لافتة، نجح النبي محمد في ترسيخ الإسلام كدين مساو في الأهمية لليهودية والمسيحية كما نجح في إرساء أسس واحدة من أكثر الحضارات أهمية في تاريخ العالم (وهي دون شك واحدة من أعظم الامبراطوريات التي شهدها العالم في ذلك الزمان). وعلى رغم كونه لم يتعلم لقراءة والكتابة فقد أوحى إليه بالقرآن الذي يعدُّ ثمن البشر في الوقت الحاضر خلاصة رافية للعلوم والحكمة وحقيقة التوحيد. وقد استمدح القرآن علواً على ذلك أن يجمع الطبيعة اللغوية للعربية المعصية إلى يومنا هذا^(٣).

بعد مئة عام من وفاة محمد تقريباً انطلق العرب، وقد كان معظمهم من البدو، في مسيرة امبراطورية يحفرهم طموح لا مثيل له سوف يصل بهم في النهاية إلى مستوى من الرقي والحضارة يشير الدهشة فعلاً. وقد بدأ توسعهم منذ أيام الخلفاء الأوائل: إذ سقطت بلاد الشام، ذات الثقافة الهلنسية، وعاصمتها المهمة دمشق سنة

Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present* (New York: Macmillan, 1968).

(٢) قارن المصدر نفسه. في عرضي لهذا الموجز التاريخي والثلاثي للمصاهرة الإسلامية استمدت من الدراسة المذكورة التي أمدتها كلاً كلاسيكياً في حل كلمة للتاريخ.

١٤هـ/٦٣٥م ثم تلاها العراق وفارس بعد سنوات عدة. واستمرت الفتوحات خلال أيام الخلافة الأموية التي امتدت من سنة ٤٠هـ/٦٦٠م إلى ١٣٢هـ/٧٥٠م وأوصلت العرب إلى بخارى في تركستان، ثم إلى صمرقند مخضعة في طريقها أجراء من أرمينيا والهند، إلى أن وصلت إلى حدود الصين. في الوقت نفسه أرسلت بعض الحملات باتجاه العرب توجت في النهاية بإخضاع شبه الجزيرة الأيبيرية.

في زمن الخلافة العباسية، التي أنشئت سنة ١٣٢هـ/٧٥٠م بدأ عهد جديد حيث لمع نجم المسلمين الجدد، وأخذوا بمقالبه حكم امبراطوريتهم المتنامية. ولقد عمل المنصور على نقل العاصمة إلى بغداد (مدينة السلام) حيث تدور أحداث ألف ليلة وليلة. كما وضع حجر الأساس الأول لهذه المدينة سنة ١٤٥هـ/٧٦٢م وقد كست هذه اللحظة هي التي شهد فيها العالم اتساع نطاق ثقافة المسلمين وتحولها إلى ثقافة كوسية. كانت العاصمة [بغداد] محتشدة ببشر من جميع الأجناس كان هناك عبيد وجوار ونجر من الصين وفارس وروسيا والمناطق الاسكندنافية والهند وماليزيا. وقد جلبت التجارة [التي ازدهرت في المدينة] الجواهر وأنواع الحرير والعطور والبخور والأقمشة المطرزة وأقمشة مثل التفتة، ومواد مثل الورق التي كانت تجلب من الصين عبر صمرقند. بكلمات أخرى فإن وسائل الترف والرفاهية والحياة المنعمة قد عرفت في الامبراطورية (ورحلات السدياد البحري في ألف ليلة وليلة تجد مصادرها في هذه الرحلات التي كان يقوم بها تجار بغداد إلى الأراضي البعيدة). لقد أصبحت بغداد هارون الرشيد (الذي حكم من ١٧٠هـ/٧٨٦م - ١٩٣هـ/٨٠٩م)، والتي كانت تزاحم بيرنطة وفي حالة صراع معها، واحدة من أكثر مدن العالم المتحضر إسطرافاً في المظهر وعلو شأن في الثقافة. كانت زوجته زبيدة تتناول طعامها في أطباق من الذهب والفضة مرصعة بالأحجار الكريمة؛ كما أن الجواهر والأحجار الكريمة كانت تزين صديها. في غرفة الاستقبال في القصر كانت هناك شجرة اصطفاية ضخمة من الذهب والفضة تحمل طيوراً مفردة مصنوعة من الذهب والفضة. وفي حديقة الخليفة كانت هناك أشجار نخيل قصيرة تحمل أنواعاً نادرة من التمر. أما طعام الطبقات الراقية فإنه قد يعد اليوم مثلاً على الاختيار البذخ للطعام والشراب وعلامة أيضاً على الانحطاط والتفسخ: في يوم من الأيام قدم للخليفة الرشيد طبق من السمك فتحير الخليفة لأن قطع السمك بدت صغيرة للغاية، وقد أعلموه لذلك بأن الطبق الذي قدم له كان مكوناً من ١٥٠ لساناً من السنة السمك التي كُف إعدادها ١٠٠٠ درهم. أما البدعة السائرة في الشراب فكانت الشربة (وتدعى اليوم شربات)، وهو شراب مصوع من الماء والسكر وماء الورد والموز وأزهار التفاح، وقد كان يقدم ممزوجاً بالسلح، كما كانوا يفعلون مع الماء نفسه^(٤). كان هلام لورد واحداً من

(٤) مطر Juan Vernst Gines, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval* (Barcelona

Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona Facultad de Filosofía y Letras, 1979).

حصوصيات بغداد [في الطعام والحلوى] ^(٥). وبالرغم من تحريم القرآن لشرب الكحول فإن الناس [في المجتمعات الإسلامية] كانوا يتعاطونه، وكلعة صودا (soda) الحديثة لا تزال تُرجع صدى الكلمة العربية صُداع. (وتعني كلمة صُداع بالعربية «وجع الرأس» (وقد كانت مادة الصوداتوم (sodanum) تستخدم في العصر الوسيط للتغلب على هذا النوع من الألم) أما الحيلة نفسها فكانت مريحة: الوسائد الوثيرة (بالإسبانية (cojines)، وهي كلمة مأخوذة مباشرة عن العربية)، والديوان، والمطرح، والبيوت المزينة بالصوفاء كما ضمت أسباب الراحة الماء البارد والساحى الجاريين. في الصيف كانت البيوت في القرن الثالث الهجري/ الثامن الميلادي تبرّد باستخدام نظام معقد للتبريد باستخدام الثلج، وهي طريقة تعدّ سلفاً للتكييف الحديث. ورغم أن بعض النقاد يعتقدون بأن الأمر مبالغ فيه قليلاً فقد قيل إنه في بغداد وحدها كان هناك مستون ألف حمام عمومي ^(٦).

= حيث يعتبر ليرنيه جواهر أن صناعة الثلج قد كانت موجودة منذ عصر الخلافة العباسية. أما الشربات المصنوعة بالثلج فقد ذكرت في ألف ليلة وليلة في «قصة الخيال والصلابة الثلاث»، ويذكر الهسدي (توفي عام ١٠١٧هـ/ ١٣٩٨م) (في مقاماته) بدوره الخمر المروجة بالثلج. ولقد استعمل الثلج أيضاً لأغراض المداواة الطبية. ويذكر الطبيب الإسباني نيكولاس موباردس (Nicolás Monardes) من القرن السادس عشر في مؤلفه كتاب الثلج Libro de la nieve عدداً من الوصفات المأخوذة من ابن سينا والتي تتضمن الثلج كعنصر من عناصرها

(٥) كان شعراء صوفيون مثل الشاعر الفارسي (جلال الدين) الرومي يصلون إلى حدود جديدة من الرقة وحرط الناس في رؤية التواصل الحميم بين الورد (gol) والسكر (shakar) - أي في هلام الورد، الذي يدعى بالفارسية goshakar - وهي استعارة تشير إلى اتحاد معمة الله بوجود الإنسان. نورد. Mawlána Djalâl-od-Dîn Rúmî, *Odes mystiques (Divine Songs & Tablets)*, traduction du persan et notes par Eva de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Mokri, collection UNESCO d'œuvres représentatives, série persane (Paris: Klincksieck, 1973), p. 27.

(٦) قد يستحق الأمر التوقف هنا للحظة للإطلاع على الوصف الذي يعطيه علي المرهري لعشاء رسمي يقدم في بغداد [خاصة الخلافة]

في الساحة المسددة للطعام، كان المدهوون يبدأون بالوصول الواحد تلو الآخر وبعد تبادل التحيات مع المضيف كانوا يجلسون على الكتب التي تحيط بقاعة المائدة ولما الشحص الأهم أو الصديق الأكثر قرىاً فكان يشغل موضع الشرف على يمين صاحب الدار. وكان الخدم يضعون أمام كل مدعو طولة صغيرة عليها شرشف رفيع من الكتان المشغول واللوش يحيطان الذهب، ويضعون على الطاولة طبقاً من الثمار المختارة مع حصص من الكريستال وسكين. وكانوا يبدأون طعمهم يضع ثمرات، فيجمل الخدم بعدها أطباقاً وتبدأ الوجبة الفعلية

تبل اللقمة الأولى، كان كل مدعو يتعم بصوت متخفّف «بسم الله»، ولقمة ساعتي كانت الأطباق المنتقاة تجلب إليهم وسط جلبة وتجاذب الحديث وإذا كان عدد المدعوين لبعض العشاءات لا يتجاوز الاثني عشر شخصاً، فقد كان مألوفاً أيضاً أن تجمع العشاءات خمس شخصاً أو أكثر أحياناً وإثناء الوجبة كان =

من بعد شديد الأهمية من بين كل ما ذكرنا، بلا أي شك، هو أن الخلافة العباسية في بغداد احتضنت نقطة فكرية مذهلة، وهو أمر لم تكن دمشق لتسعى به وتجعلنا قادرين على تصوّره إلا على نحو خافت. كانت المعرفة والحكمة بجميع أنواعها مقدرة تقديرًا عالياً وقد عمل [الخليفة] المأمون على تقديم دعمه وحماية بلاطه للأطباء والعلماء ولكتاب ورجال العلم والشعراء. [في ذلك العصر] بدأت ترجمة الآثار اليونانية لكلاسيكية، وكذلك ترجمة الرسائل العلمية الهندية والفارسية. ويشدد كل من فيليب حتي ودوروثي ميتلitzكي في كتابها المصادر حديثاً المادة العربية في انكلترا [العصر الوسيط، Dorothee Metzlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*]. أن الهلنسية قد أُعيد تمثيلها واستيعابها وتقديمها إلى أوروبا عن طريق إسبانيا وصقلية. وأن هذه الظاهرة كانت سبباً أساسياً من أسباب ظهور النهضة الأوروبية. ويضيف خون ثيرنر معلومات عظيمة الأهمية بهذا الصدد. لقد قدّر خلفاء بغداد المعرفة

صاحب الدرر يدر الحديث، وعندما يشيع حيوة كافة، كان بعض ويحيط الإشارة لمعادرة المائدة. ولكن ذلك لم يكن يحدث قبل أن يتم كل من المدعوين بمباراة (مجداً طه)

في هذه اللحظة كان الخدم الذين يحملون جفانت وأباريق ومناشف من قماش رقيق، يدورون على المدعوين في القاعة فيقنون أناسهم حتى يمسكوا أيديهم، لأن تناول الطعام كان يتم بواسطة الأصابع، فاستعمال الشوكة لم يكن قد شاع بعد

بعد ذلك يقدم الخصبان ماء الورد فكان المدعو يسكب نقاطاً على يديه بحركة بطيئة ثم يمسح لحيته، فقد كان كل ذلك يشكل مشهداً احتفالياً كما أن كتاباً معاصرين كانوا قد صاغوا قواعد آداب المائدة في كتب يصحح فيها بعدم لمس الأصابع، وعدم نطق الطائفة، وبالاستئذان من تناول الطعام بشرافة من طيفون في انوت نفسه، وبخاصة عدم استعمال السواك قبل معادرة المائدة

وما إن ينتهي الطعام حتى ينتقل المدعوون إلى قاعة تلتصق أنوارها وتنتشر على أرضيتها تزيينات الزهر. وكان دخان البخور يتصاعد من خن على الطاولة، وكان المدعوون يدهو واحد منهم الآخر بكمية للاقتراب من الحق قائلاً تبجروا، كما تقول اليوم «تفضل خذ سيجاراً».

وكان المدعوون يتجمعون وفقاً لسجيتهم على الكتيبات الصغيرة، وكان التمتع المتكثرون بالورد يملأون كلوساً من الكرسيات فقد كان وقت الشرب السخي والنفوة..

ومن طرف آخر في القاعة، كان المدعوون يتبادلون الأنخاب ويتعاقبون بالورد، ثم تحمل مائدة الموسيقى والعناء. أحياناً كانت الأوركسترا من أربع آلات العيتار والمزمار والعود والطنجة تعرف موسيقى راقصة، وأحياناً يرافق عازف مضرع أغنية على العتارن.

وكان صاحب الدعوة يأتي بالموسقيين والراقصات للترويح عن مدهويه وفي حين كانت الراقصات يتمايلن كأفراد أو كمجموعة، كان الرجال يرتدون قمصان الحرير الصيفة على الخصر، ويعتصرون الاسراخان على طريقة القوازق. وكانت النساء يرتدين تنانير واسعة من الشف المتعدد الألوان أو على طريقة النساء المحاربات وفي طبيعة الرقص الذي كن يؤديه.

أحمد Aly Akbar Mazaheri, *La Vie quotidienne des musulmans au Moyen Age. XI^e au XIII^e siècle* ([Paris]: Hachette, [1951]), pp. 91-93.

ورفعوها فوق كل أمر آخر وكانت المخطوطات التي يشترونها توزن بالذهب والمصفاة، وكانوا يحررون أسرى الحرب مقابل هذه المخطوطات، مما يعطينا فكرة واضحة عن القيمة التي كانت لهذه المخطوطات^(٧) ولقد نما تأثير الأعمال الكلاسيكية في بغداد عاصمة الخلافة وأصبح قوياً جداً: كان الخليفة يعث على الدوام رسلاً إلى القسطنطينية ليحضرها معهم مخطوطات مكتوبة بالإغريقية ليعرضها على المترجمين لكي يترجموها كان المأمون مصيراً للعقل، رجلاً عميق التفكير وقد حاول أن يوفق بين الإيمان والعقل (سابقاً القديس توما الأكويني بقرونه)، وكان راعياً بارزاً للعمل الهائل الذي نقل فلسفة القدماء وصحبها في أوعية عربية. إن العديد من كتب الإغريق، مثل كتب جالينوس، قد تم الحفاظ عليها ليستطيع العالم الغربي قراءتها بفصل الترجمات العربية. إن كتابي أرسطو الخطابة والشعر وحولت أفلاطون كانت من الكتب المتداولة بين هؤلاء المفكرين [العرب] المميزين؛ ونحن نعلم أن الأرسطية والافلاطونية الحديثة قد دخلت أوروبا وأثرت فيها (ووصلت إلى توما الأكويني بالطبع) عن طريق ابن سينا وابن رشد. إن هذا الجهد الخارق من جهود الترجمة، والذي دام لأجيال عدة ودون انقطاع، وكما يلاحظ خوسيه مونور سيندينو (José Muñoz Sendino) بحق^(٨)، مثال الذي أتبعه الفونسو العاشر، «الحكيم» أو «العالم» - وهو رجل «نعمه الباهيا بأنه إسلامي» بل الدرجة التي لا يصح معها أن يكون امبراطوراً رومانياً مقدساً - لذي أنشأ مدرسة للمترجمين في طليطلة وأشرف على جمع ترجمة النصوص العربية التي كانت ذات فائدة كبيرة لكوبرنيكوس.

في لوقت الذي كان فيه الرشيد والمأمون يدرسان في بغداد الفلسفتين الإغريقية والعربية، و[بأمران] بترجمتهما فإن معاصرهما في الغرب شارلمان كان يمر بأوقات عصيبة ليتعلم كتابة اسمه. إن هذه التعاقب السليغة تذكرنا بالمستويات الحضارية المختلفة التي وصل إليها كل من الشرق والغرب على مدى قرون متعاقدة.

في هذه الإمبراطورية (وعليها ألا تنسى أن أراضي هذه الإمبراطورية قد ضمت ما يدهى في الوقت الحاضر إسبانيا) نمت فروع المعرفة كلها وازدهرت: الفقه وعلم الفلك والتنجيم والجغرافيا والرياضيات وعلم التوحيد والطب (وقد وصل العالم الأخير مرحلة من التطور الملحوظ إلى درجة أن الأطباء قاموا بعمليات المعالجة إعتام عدسة

(٧) Juan Vernet Gineja. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel (٧) تاريخ historia, 14 (Barcelona: Ariel, 1978).

(٨) José Muñoz Sendino, *La Escuela de Mahoma: traducción del árabe al castellano*, قرون latin y frances ordenada por Alfonso X el Sabio (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949).

لعين باستخدام التحذير وقاموا بإطعام المرضى مستخدمين أنابيب صناعية^(٩). كان هناك تجديلات واختراعات بارزة: مثل تجديد استخدام الأسطرلاب الذي اخترعه الإغريق وتحسينه، وهو ما أُلح إليه تشومر باستغراب وإعجاب علميين حقيقيين؛ كما أن العرب أدخلوا ما يسمى الأرقام العربية إلى الغرب وشرق الهند التي لولاها ما كان الأوروبيون قادرين على تطوير الرياضيات. لقد وصلت فكرة الأرقام العشرية عن طريق الهند، ومعها فكرة الصفر، وكلتاها بالطبع فكرة لا غنى عنها للعمليات الرياضية^(١٠).

ورث العرب عن فارس، فوق ذلك كله، حساسيتهم الجمالية العائقة. وهكذا أصبحت اللغة العربية، بفصل التأثير الفارسي وبفصل المروية التي تطلبتها الترجمات التي لا تخص التي كان على العربية أن تحمقها، ممقة ومطوعة ومعقدة ومليئة بالخيال والبراعة. كانت هذه اللغة هي لغة الثقافة والسياسة - ويشير صمويل اليوت موريسون أنه إلى نهاية القرن السادس عشر كانت العربية تعد لغة الثقافة العالية. ولقد جعل كريستوفر كولومبوس اليهودي المستعرب لويس دي تورييس يرافقه في رحلته الاستكشافية الأولى معتقداً أنه كان في طريقه إلى بلاط الخان الكبير وباتالي فقد كان بحاجة إلى خدمات شخص يتكلم العربية هناك ليستطيع فهم [ما يدور حوله]^(١١). وهكذا ترجم لويس دي تورييس من الفارب في جزيرة كوبا وتكلم العربية مع الهنود الحمر المصعوقين. تدفنا هذه السادة، التي تبدو هزلية ومثيرة للدهن هذه الأيام إلى

(٩) هناك بيبرغرافيا هبة خاصة بموضوع الطب عند المسلمين. ومن بين الكتب الأساسية كتاب

Juan Vernet Gines, *Historia de la ciencia española* (Madrid: Instituto de España, Catedra Alfonso X el Sabio, 1975); Luis Garcia Ballester *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Colección Textos (Madrid: Akal, 1976-) and *medicina, ciencia y minorías marginadas. Los moriscos* (Granada, 1976).

ربما كانت المعرفة الطبية أيام الموريسكيين في القرن السادس عشر من الضعف رغم أن الموريسكيين استمروا في كتابة الرسائل شبه العلمية حول الموضوع. وأنا أقوم حالياً بتتبع كتاب وصفت موريسكي يذهب إلى الدخنة والإعجاب، بالاشتراك مع الطالبه علايس بيرير ليروقي، والكتاب موجود في مكتبة الأكاديمية إسكبة لتاريخ في مدريد تحت رقم (MST-16).

(١٠) حول هذه الموضوعات، انظر Vernet Gines: *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente and Historia de la ciencia española*, Juan Vernet Gines, *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La Revolución copernicana*, Ariel quimocual, 104 (Esplugues de Llobregat, Editorial Ariel, [1974]), and José María Millán y Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1949).

The European Discovery of America: The Southern Voyages, 1492-1616 (New York, (١١) 1974)

أن يقول إن لغة القرآن كانت واحدة من لغات العالم القديم الأولى التي نطق بها في العالم الجديد.

وكما هو متوقع فإن الأدب أيضاً قد مر بمراحل من الازدهار الملحوظ ومن الامبراطورية [الإسلامية]. أنواع أدبية جديدة ولدت السلطانيات، أو الأشعار التي يقوم بمدح رجال السياسة؛ الغزل، والذي ستم محاكاته في القرون العشرين من قبل بيدريكو عارثيا لوركا؛ الخمريات، أي القصائد التي تقال في مدح الخمر؛ والمقامات التي تتكون من حكايات المشردين والمحتالين حيث يمر البطل بجميع أنواع المعامرات الشهوانية، وقد ربطت ماريا روزا ليدا (María Rosa Lida) بين مقدمات الخيري وكتاب الحب المتعقل (*Libro de buen amor*) لكبير الكهنة في هيتا (Hita)^(١٢)، وهناك بعض المختصين في الدراسات الإسبانية الذين يعتقدون بوجود آثار وملامح نهؤلاء الصعاليك والمكاريين (pícaros) المسلمين في الرواية التشردية (Picaresque Novel). أما ألف ليلة وليلة ذات الأصل الفارسي فقد عربت وأصبحت من [الآثار] الأدبية الشعبية، وكانت انعكاساً أميناً لمجد بغداد وتألقها.

لقد انتقلت هذه الحضارة المتألقة الباهرة إلى شبه الجزيرة الأيبيرية التي تم استيطانها، ومن الصعب علينا أن نصدق أنها بعد زوالها من إسبانيا لم تترك أي أثر مرورها بها. كانت الأندلس، «المقاطعة» التي تتألف بصورة أساسية من شبه الجزيرة الأيبيرية بكاملها، تابعة لحكم خليفة دمشق ثم إنها انفصلت بعد فترة قصيرة لتصبح مستقلة عنه. لقد هرب عبد الرحمن الأول، وهو أمير أموي طارده العباسيون، إلى شبه الجزيرة وأنشأ هناك إمارته المستقلة الأولى وأصبحت بذلك الأسس الأولى للثقافة العظيمة التي انتجتها إسبانيا المسلمة. وقد دام حكم سلالة هذا الأمير الأموي والمؤسس الرفيع الثقافة^(١٣) حوالي ثلاثمائة عام في شبه الجزيرة. أما سميت عبد الرحمن

María Rosa Lida de Malkiel, *Dos obras maestras españolas: El "Libro de buen amor" y "La Celestina"*, Teoría e investigación (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, [1966])

(١٣) إن قصيدته الشهيرة في ذكر أول شجرة بحيل شرقية نقلت إلى إسبانيا لروح فيها موجودة بالفعل في كل المنتجات الشعرية العربية الإسبانية. ويقتل أ. ر. بيكل هذه القصيدة في روايته في كتابه Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, MD: J. H. Furst Company; Hispanic Society of America, 1946), p. 18

سدت لنا وسط الرصاصه محلة	نلت بأرض العرب من بلد المحل
فقت شبيهي في القرب والموى	وطول التماهي عن مبي وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبة	تمثلك في الاقصاء والمتأى مثلي

ريورد بيكل روايه أخرى لهذه الفصلة في موقع آخر من الكتاب مع

الثالث (٣٠٠هـ/٩١٢م - ٣٥٠هـ/٩٦١م) فقد أسس للخلافة في قرطبة وجعل من تلك المدينة أكثر مدن أوروبا رفعة في الثقافة والحضارة منافساً بذلك بعدد والقسطنطينية. [ويستطيع القارىء] أن يجد تفصيلاً لقصة سقوط الخلافة الأموية في الأندلس، وبالتالي دخول المرابطين وتعليمهم على محاللك [الطوائف] العديدة (التي وصل عددها في وقت من الأوقات إلى اثنتين وثلاثين مملكة) التي كانت منشغلة على الدوام في حروب الإحوة، في مكان آخر من هذا الكتاب. كان هؤلاء الحكام المحدد، المرابطون ومن بعدهم الموحدون، محاربين متعصبين أقطاطاً (وشخصية بوكار (Búcar) في قصيدة لسيد (Poema del Mio Cid) تمثل تعبيراً متفكهاً عن هؤلاء الغزاة الذين يرووننا بنمط قانبي (stereotype) يصور المحارب العربي العظ بصف المتحضر). ومع الانهيار النهائي لقوتهم أحرزت حروب الاسترداد تقدماً. وعلى كل حال فأن المفكرين والشعراء بدأوا يهاجرون إلى غرناطة حيث أسس محمد بن يوسف بن نصر المملكة النصرية (٦٣٩هـ/١٢٣٨م - ٨٩٧هـ/١٤٩٢م)، وقد كانت العقل السياسي الأخير للثقافة الإسلامية الإسبانية التي كانت في مرحلة التزع، ولكنها رغم ذلك كانت قادرة على إنتاج أعمال عظيمة في الفن والعلم لها جدارتها وأهميتها.

بعد سقوط غرناطة استطاعت المسيحية أن تستوعب المسلمين، الذين أصبحوا يدعون الآن «الموريسك» (Moriscos)، أو أنهم هربوا إلى الأراضي الإسلامية أو أخفوا [عقيدتهم] وانتجوا أدباً سرياً مذهلاً كان الأدب، الذي أطلق عليه اسم الـ «aljamiedo» مكتوباً بالفشتالية (أو باللغات الرومانسية الأخرى) لكنه مرسوم بالحرروف العربية، وبالتالي فإنه كان يقبض على الأصوات الفشتالية بالعلامات البيرية للغة الإسلام (وكما أشرت أعلاه فإن دراسة هذا الأدب الذي يصف المرحلة الأخيرة في تدمير لشعب الإسباني - العربي قد بدأت في هذا القرن فقط). عام ١٦٠٩ كان كن شيء قد انتهى - فلقد أمر فيليب الثالث بطرد آخر المسلمين من إسبانيا مما أثار ذعر العديد من الإسبانين (وحتى غير الإسبانين مثل الكارديبال ريشيليو). وقد استقبلت خطوته التاريخية المثيرة هذه بموجة حارة من الجدل استمرت إلى يومنا هذا.

دعون يتوقف للحظة كي نتأمل التعقيد المير للمنجزات الإسبانية - الإسلامية في حفل الثقافة. كانت قرطبة، عاصمة خلافة عبد الرحمن الثالث الإسبانية، في قمة عظمتها وطناً لنصف مليون من السكان كما أنها ضمت ثلاثمائة حمام عمومي وسبع مئة مسجد وسبعين مكتبة. كان ملاط قرطبة في مدينة الهرراء عبارة عن قصر تقوم فيه قروءد الحصر باندوران حول نفسها - كما أن أشعة الشمس تتعد ببطء من خلال الألواح المحرمة في السقف وتعمل هذه الأشعة على تأجيج القمر يد الساهر الذي رصفت به حدران. كل هذه الألوان التي توجد في حال من الحركة كست بدورها انعكس على النوافير الأرضية التي كانت تروء من حزانات لا تحوي الماء بن الرنبق وعندما رر ملك صغير الشأن من الشمال يدعى اوردونو (Ordoño) عبد الرحمن

[الثالث] أعمى عليه بسبب هذه العجبية العمرانية التي كانت عبقرية الصنع إلى الدرجة التي عجز عن إدراكها فهمه^(١٤).

كانت قرطبة مدينة معبدة الطرقات مضاءة بالمصابيح المعلقة على جنات الشوارع وعلى مدخل البيوت قبل ستمئة عام من الوقت الذي امتلكت فيه مدينة لندون مصباحاً واحداً يصيء الشارع فيها، وقبل قرون من الوقت الذي كن فيه سكان باريس يستطيعون المشي في الطرقات في يوم ماطر دون أن يعوصوا إلى ركبهم في الطين. وفي الوقت الذي كانت فيه أوكسفورد تعد الحمام طقساً وثيقاً كانت أجيال من علماء قرطبة تستمتع بالاستحمام في الحمامات العامة (كان هؤلاء العرب يشعرون بالارذراء تجاه الأوروبيين الشماليين إلى الحد الذي جعل قاضي طباطبة ابن صاعد (توفي عام ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م) يظن أن قضايتهم ناشئة من حقيقة كون الشمس بعيدة عن مسامتة رؤوسهم^{١٥} - أي أنها لا تسقط أشعتها على أراضيهم الباردة المعطاة بانغيوم والضباب)^(١٥).

في قرطبة عاصمة الخلافة كان هناك وبحق نقطة لافتة في كل فروع المعرفة - الفلسفة (وينبغي أن نتذكر عظمة قرطبة التي مثلها رجال مثل ابن رشد)، والشريعة، وعلوم الصوفية (مثلة بشخصيات مثيرة للإعجاب مثل ابن عربي من مرسية وابن عباد الهندي)، والزراعة، والطب (ففي مسجد قرطبة كانت تجري عمليات ناجحة لمعالجة عظام عدسة العين باستخدام عظام الأسماك). علاوة على ذلك كله كان هناك ازدهار في مجال التعليم، ورغم أنه قد يبدو من المبالغة، كما يؤكد الباحث الهولندي [رايسهارت] دوري، أن نقول «إن كل شخص [في قرطبة] كان يعرف القراءة والكتابة»^(١٦)، فإنه لم المؤكد أنه خلال هذه السنوات التي شهدت فيها الأندلس ازدهاراً كبيراً فإن العلم الأوروبي لم يكن قد تحصل إلا على أقل النضال من المعرفة.

(١٤) فـسـار Frederick Bargebuhr, *The Alhambra. A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain* (Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1968).

(١٥) هذا ما يقوله في: أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، تحقيق الأب لويس شيخو (بيروت: الطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٠).

١ افراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم، برد هوائهم، وكثف جوهم، فصار ذلك أمرهم باردة وأغلاطهم فجأة، فغطت أنفهم، ولبقت ألوانهم، وأسدلت شعورهم، فمدوا هذه دقة لأفهام، وتقرت الحواطر، وغلب عليهم الخمل، والبلادة، ونشأ عنهم العمى والعمارة. انظر

Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, pp. 432-433

Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de* (١٦)

l'Andalousie par les almoravides (711-1110), 3 vols., 2^{ème} éd. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 2, p. 184.

لقد أسس الحكم الثاني، المعروف بالمستنصر (والذي حكم من ٣٥٠هـ/٩٦١م - ٣٦٦هـ/٩٧٦م) وكان معروفاً بحكمته، سبعاً وعشرين مدرسة مجتنية في المدينة كما به دعا إلى قرطبة العديد من علماء الأدب من المشرق. ولقد صمت مكتبته في وقت واحد ٤٠٠٠٠ مجلد، والعديد من هذه المجلدات جلبت من الاسكندرية ودمشق وبعدها وقد قام الخليفة بوضع حواشيها بنفسه. ويتبني ألا تستعرب أن أوروبين من جميع لبلدان الأوروبية جاؤوا إلى قرطبة ليستدفثوا بالشمس المشرقة لظهيرة المعرفة [والتعليم] الإسبانية هذه. لقد تعلم سيلستر الثاني (Silvester II) الذي أصبح فيما بعد البابا، على أيدي العرب في طليطلة، كما أن روجر بيكون (Roger Bacon) عترب دون موازية أن «الألسنة الأجنبية التي تحفظ كل المعارف كانت وبصورة طبيعية شرقية». علينا أن نتذكر أن قرطبة كانت في أوج ازدهارها في القرنين الرابع والخامس لهجريين/ لعاشر والحادي عشر الميلاديين ولقد مرت سنوات كثيرة إلى أن غنى الرواة (juglares) أعنية السيد.



وفي الحقيقة أنه في الوقت الذي بدأ فيه الأدب القشتالي يتلعم بكلماته الأولى كان لأدب العربي في أوج ازدهاره. لقد جلب المعتمد [ابن عباد] حاكم إشبيلية (الذي حكم من ٤٦١هـ/١٠٦٩م - ٤٨٧هـ/١٠٩٥م)، وقد كان واحداً من ملوك الطوائف والذي نتذكره كحليف عسكري لرودرغو ديار المعروف بالسيد، المجد ولشهرة لهر الوادي الكبير بإقامته مسابقات شعرية وموسيقية على ظهر القوارب الطافية على طول النهر والمصاة بالمشاعل المتألفة. إن نتاج هذا الرجل الشعري غني إلى الدرجة التي جعلت أنخل غونزاليز بالثيا (Angel González Palencia) يقسمه لأفراص الدراسة إلى مرحلتين - ما قل نقبه إلى المغرب وما بعد ذلك^(١٧).

إن من الصعب علينا كقراء غربيين لقصيدة السيد، التي يذكر فيها المعتمد لئلاً، أن ندرك أن هذه الشخصية التاريخية كانت تمثل أيضاً شخصية شاعر غير عادي يكتب بأسلوب غومورا (Góngora) على الأقل في المرحلة التي تسبق فترة أسره^(١٨).

Angel Gonzalez Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Colección (١٧) Labor nos. 164-165. Sección III: Ciencias Literarias (Barcelona, Buenos Aires. Editorial Labor [1945]).

(١٨) ندين في ملاحظتنا حول هذا الموضوع إلى مقالة عميرة لـ "Poesía árabe-española y poesía gongorina" in: Damaso Alonso, *Estudios y ensayos gongorinos*. Biblioteca románica hispánica; 2. Estudios y ensayos; 18 (Madrid: Editorial Gredos, [1960], pp. 31-65

إن قراءة الشعر العربي الأندلسي الذي نقله إلى الإسبانية ليوليو غارثيا غومير وندي سبب غصب بين شعراء الجيل الـ ٢٧ (Emilio Garcia Gómez, *Cinco poetas mudéjares; biografías y estudios*, ٢٧ =

والقصيدة التالية هي واحدة من قصائد هذا الملك الجميلة «المولعة بالقتل» والتي تصف ترساً

بحس حكي صانعوه السماء لتقصير عنه طوال الريح
وقد صوروا فيه شبه ثريا كواكب تقصي له بالبحر
وقد طوقوه بغوب النصار كما جليل الأفق ضوء الصباح^(١٩)

لقد وصل التعقيد في الحماسية الشعرية في الثقافة العربية حدوداً مذهشة من الرقة والجمال والعبقرية، ومثال ذلك عالم الملك والموسيقي والشاعر السرقسطي ابن

2^a ed, Colección austral, \$13 (Madrid: Espasa-Calpe, [1959]), and Emilio García Gómez, ed. and tr., *Poemas arábigoandaluces* (Madrid: Espasa-Calpe, [1943]).

يعطي القارئ إحساساً بالسرعة الباروكية التي تراكم نصها [في القصائد] والتي تجعل القارئ يحس بالدهشة والإعجاب من النظرة الأولى سيظهر [للقارئ] أن غومورا صيغ في ما بعد بجعل هذه المصادر الشعرية [العربية] مشهورة. وسوف نفتش هنا مثالين على العبقرية والخيال اللذين يعثر عليهما في هذه القصائد: الأولى لأبي ركريا (الذي توفي ١٢٤٧/١٢٤٩م)، وهو يشد فيه شعراً يصف فيه فدايات الخمر المشتمعة في كأس من الزجاج García Gómez, ed. and tr., *Poemas arábigoandaluces*, p. 143, English gloss by A. Hurley

أما الذي فجعده لدى الشاعر ابن سارة (توفي عام ١٥١٧/١١٢٣م) مشدأ في وصف برتقالة حدة أبيات. (انصهر قلبه، ص ٧٨، الترجمة الإنكليزية لهيرلي).

(١٩) سلاً عن Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^{ème} éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), p. 353.

وقد استعملت الترجمة الإسبانية الدقيقة لأريال Henri Pérès, *Esplendor de Al-Andalus. La Poésie andalouse en arabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, translated by Mercedes García Arenal (Madrid: Hipocorion, 1983).

دعوت بلق بكرة الآن على قصيدة المعتمد (التي كتبها في ١ شوال ٤٨٥هـ يوم الثلاثاء، ٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٠٩٢م) التي كتبها في منفاه في أحيات واقتبسها بيكل في Nyki, *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, pp. 149-150:

فياك العبيد في أحيات مأسور،	فياك مضي كنت بالأحياد مسرورا
يعزلس للناس لا يملك قطمير،	تري بسانك في الأطمار جلمعة
انصاروس حبيرات مكاسر،	يرور محوك للتسليم حاتمعة
كأها لم تطأ مكاً وكأمورا	بطان في الطرس والأقدام حاتمعة
وليس إلا مع الأنعام مسهورا	لا حد ولا ويشكو الجندب طاهره
مكان فطرك للأكباد تعطرا	أعطرت في العبيد لا هانت إسماته
فردك الدهر مهياً ومأمورا	قد كان دهرك أن تأسره محتلاً
فلما بات بالأحلام مسرورا	من باب سمدك في ملك يربه

باجة أو ايميبس (Avempace) كما يعرفه الأوروبيون] (والذي توفي حوالي عام ٥٣٢هـ/١١٣٨م) «إذ يموت صديقه يجلس قرب قبره طيلة الليل، عارفاً من دراسته انفلكية أن خسوفاً للقمر سيحدث في تلك الليلة فبنشد أبياتاً قبل لحظات من حدوث الخسوف، القمر يندث فيها إلى القمر معاتباً إياه على ظهوره المتألق كل ليلة برعم رحيل أخيه التوأم وثوائه في القبر. وفيها يسائل القمر لم لا يدخل في الخسوف معاً للملا حزنه، راء الألم والوجد المبرح اللذين تسبب بهما موت أخيه (أخي القمر). التوأم وعيبه»^(٢٠)، وفيها أيضاً يصف الخسوف في البيت الأخير كجزء من بنية القصيدة.

وإنه لم يلائم للنظر أن البيت الأخير من القصيدة يمثل الخسوف نفسه الذي يظهر وكأنه يحدث بفصل القصيدة عبر الاستعانة بعقيدة عالم الفلك - الشاعر، ويتبغي أن نكون شاكرين لهذا النوع من «السحر الأدبي» المدهش الذي يمس شغاف القلب حتى في زمانه هذا. لقد كانت الثقافة العربية - الإسبانية، حتى في الوقت الذي كانت فيه آيلة للزوال زمن حصار غرناطة [عاصمة] النصارى والحصن الأخير للإسلام في الأندلس، قدرة على إعطاء علامات على التفسخ العمي اللافت. إن الحمراء، كما يشير كل من برغيبور (F. Bargebuhr) وإميليو غارثيا غومير (Emilio García Gómez)^(٢١) وحديثاً أولغ غرابار^(٢٢)، هو قصر يعبر عن نفسه بالشعر فعل جدرانته ذات الجص الملون كتبت بخط عربي فائق الجمال قصائد ابن زمرق التي تضيف صورها النغمية إلى الصور البصرية المبهرة التي يشاهدها الزائر في هذا الحصن. يشير غارثي غومير ويحق أن ابن زمرق «قد يكون الشاعر الوحيد في العالم الذي نشر شعره بهذه الطريقة الأنيفة الباذخة»^(٢٣). وفي الحقيقة أن قصر الحمراء، من بين الأشياء العجيبة الرائعة، قد مثل في خيال العرب - الإسبان المتفد كتاباً من كتب الشعر. لقد كانت كتابة لقصائد على جدران القصور شائعة بين مسلمي الأندلس وهي تحتاج دراسة تركز عليها لوحدها. من بين هذه القصائد، التي نستحق أن نذكرها هنا، قصيدة ابن حمديس الجميلة التي تضيف صورها اللمضية الكثير إلى الرسومات ذات الألوان الغنية الراحية التي يصادفها زائر قصر المبارك الذي يعرف اليوم بقصر إشبيلية

(٢٠) لم يشير لنا الحصول على الأبيات بشكلها الأصلي، والتي كان قد ترجمها من العربية إلى الإسبانية ميغيل آسين بالاتيوس واقتبسها غونزاليز بالثيا. González Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, p. 74.

الترجمة الإنكليزية لهيرلي.

(٢١) «Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra» (Lecture given before the Real Academia de la Historia, Madrid, 3 February 1943), pp. 10-103.

Oleg Grabar, *The Alhambra, Architect and Society* (London: Allen Lane, 1978), (٢٢)

García Gómez, ed. and tr., *Poemas árabigo-andaluzes*, p. 72. (٢٣)

(Alcázar of Seville)، وفيها يقول الشاعر إن سليمان بن داود لم يتح للجحر ولو قسماً ضيلاً من الراحة أثناء تشييدهم للقصر خوفاً من الإهمال والتقصير في عملية البناء. وفيها أيضاً يصور الشمس على أنها صحيفة الألوان في يدي الرسامين يفرقون منها ما يشاؤون لتصاويرهم وأشكالهم المختلفة التي تبدو مفعمة بالحركة حتى لتكاد العيون تحسبها حية وهي جامدة لا حراك بها. وينتهي ابن حمديس أبياته هذه بوصف أثر الألوان البديعة وهي تغمي العيون وتقرحها فلا تخفف ألماً إلا النظرة إلى وجه الأمير السلي (٢٤)

لم تكن القصور وحدها الأماكن الوحيدة التي يعلق على جذرائها الشعر؛ إذ إن ولادة [بنت المستكفي]، المرأة «المحررة» التي مثلت الطليعة الأدبية [في الأندلس]، قد كتبت أشعارها لجريئة على طيات ردائها. فعلى الجانب الأيسر من ردائها عبرت بشجع عن كبرياتها وثقتها بنفسها:

أنا والله أصلح للمعالي وامشي مشيني وأتبه تيهي
أما على الجانب الأيسر من الرداء فقد كتبت هذه المرأة الشابة ذات الشعر الأحمر والعينين الزرقاوين معابثة المصحين بها.

وأمكن عاشقي من صحن خدي وأعطي قبلتي من بهشتيهيها (٢٥)
أما المعتمد [بن حباد ملك إشبيلية]، الذي ذكرناه قبل قليل، فقد أمر بأن يكتب على الجوار والأباريق التي يقدم فيها الخمر المشمعة لضيوف بلاطه قصائد وصف عبقرية، ونحن لا نعجز [في هذا السياق] عن تذكر القصائد التي تعود إلى القرن السابع عشر والتي كتبت بالأسلوب والطريقة نفسها التي جعلت [شاعريين] مثل غونغورا (Góngora) ومارينو (Marino) مشهورين:

جاءتك ليلاً في ثياب نهار من نورها، وفلالة البهار
كالشعري قد لف من مريحه إذ لفه هي الماء - جذوة نار

(٢٤) مثلاً في Pèrès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, p. 144.

(٢٥) قــــــارن Nyki, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*, p. 107

يترجم غونزاليس بالنشأ هذا البيت إلى الإسبانية كما يلي: «Pongo al que me ama en posesión de los hoyuelos de mis / mejillas, y doy un beso a quien lo desea». González Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, p. 68.

وقارن أيضاً Wilhelm Hoenerbach, «Notas para una caracterización de Wallāda», *Al-Andalus*, vol. 36 (1971), pp. 467 - 473.

لطف الجمود لذا وذا فتألفا لم يلق صد ضده سمار
يتحير الراؤون في نعتيهما أصفاء ماء أم صفاء دراري^(٢٦)

إن أ. ر. نيكل يعرض لنا حالة أخرى مثيرة للاهتمام الإعجاب العربي الشديد بتعليم الأدب، وجعله غامضاً، بعدد هائل من الالطاعات والإشارات في هذه حالة يعمل الشاعر على مادة اللغز أو حتى على مادة الخط نفسها لقد حل الوثقي الصليطي (الذي توفي عام ١٠٩٩/١٠٩٥م)، وقد كان مشهوراً كشاعر عظيم وموسيقي وعالم رياضيات، وببراعة تامة الأحجية الشعرية التي وضعها أحد أصدقائه له.

لقد حل الوثقي الأحجية في الوقت الذي كان يؤدي فيه صدواته بصورة ميكانيكية: كانت الأحجية كناية عن اسم «أحمد» المكتوب بالعربية والذي كان ياسب الوصف الشعري الحميل للحروف العربية المذكورة. إننا ندهش هذه الأيام للمستوى الجمالي العالي الذي حققه شعراء الأندلس لكسا ندهش أكثر للعديد الهائل من القصائد الجميلة. إن المنتخبات التي أعدها هنري بيريس (Henri Pérès) - وأ. ر. نيكل واميلى غرثيا غوميز وأنخل غونزاليز بالنثيا والمنتخبات الأحداث التي أعدها جيمس ت. مونرو - تعرض لنا أمثلة لا حصر لها، كما أنها تبهر القارىء الغربي بشيء مدهش آخر [الواضح] للنساء الشاعرات. إن هذه الظاهرة مستغربة بصورة مزدوجة بوجود عدد كبير من النساء والرجال الذين يشكل كل رجل وامرأة منهم ثنائياً شعرياً - ومثال ذلك ابن زيدون وولادة في فترة حكم الطوائف وابن سعيد وحفصة في مرحلة حكم الموحدين. كان كل واحد من الثنائي يكتب شعراً عن تقلبات العلاقة صعوداً وهبوطاً، وكل قصيدة تقوم بالرد بصورة جميلة على القصيدة الأخرى التي تساريا في الحداثة الشعرية. (قد نسال أنفسنا ماذا كان ليحصل لو أن مادونا لورا (Madonna Laura) قد أجابت بشارك شعراً، أو أن إيريبلا دي فريري (Isabella de Freire) قد ردت على قصائد الحب التي كتبها لها غارسيلازو دي لافيغا (Garcilaso de la Vega).

لقد طور الشعراء العرب الإسبان، وابعين بجدارة إنجازاتهم الأدبية، نظريات شعرية ذات تعقيد بالغ، نظريات تستحق أن ندرسها دراسة حديثة. وسوف نعمل هنا على تقديم إشارات حول نظرية ابن الخطيب الأدبية والتي درسها وعلق عليها حوسيه مانويل كونتينيسي (José Manuel Contente)^(٢٧). لقد مير ابن الخطيب بين الشعر

Nyk., Ibid., p. 145.

(٢٦)

Jose Manuel Contente: «El Kitāb al-sīr wa'l-ghīr de Ibn al-Jatīb» *Al-Andalus*, (٢٧)

vol. 38 (1973), pp. 393-414 and «Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbih», *Al-Andalus*, vol. 35 (1970), pp. 355-380.

الحقيقي الذي سماه السحر وبين مجرد للشعر. إن الشعر الصادق، مثل السحر، يمتدك قوى عجيبة غريبة قادرة على التأثير علينا عن بعد، بل إنها قادرة على إحداث تعبيرات نفسية في داخلنا. إن القصيدة الجيدة، التي نقرأ أو نسمع بعد مئات السوات من تأليفها، قادره على تسريع نبضنا أو جعل أنفاسنا تثقل. السحر، إذن، والشعر هما ظاهرتان «متشابهتان». ولقد تطور الانتاج الشعري في الأندلس بصورة محمومة في السهية إلى درجة إنشاء «مشاغل» حيث كان ماستطاعة الكتاب، مثل صناع الشعر الماهرين أو السائرين الذين يتمتع شرهم بنهايات مسجوعة، أن يصقلوا أشعارهم بإشراف استاذ^(٢٨).

سيكون من غير الإنصاف أن لا نسلم أن إسبانيا المسلمة كانت أصجوبة ثقافية حقيقية في سياق الوجود الأوروبي في العصر الوسيط. لقد كان العرب هم من أوصدوا الأندلس إلى قسم شاهقة من المعرفة العلمية والانتجاز الفني لم يبلغها أي بلد آخر في أوروبا خلال تلك الفترة. وهي فترة يمكن أن نطلق عليها «العصر الوسيط» أو «العصور المظلمة» بالنسبة للقارة، لكن ذلك لا يصدق بالتأكيد على شبه الجزيرة.



لكن ماذا عن اليهود الاسبان الذين عاشوا في شبه الجزيرة منذ زمن قرطاجة؟ لقد ازدهر وضعهم كثيراً في ظل الامبراطورية الإسلامية وذلك على الصعيدين الثقافي والشخصي. جعل بعض المؤرخين، مثل ابراهيم ليون سانشار (Abraham Leon Sachar)^(٢٩)، يميلون للاعتقاد أنهم قد يكونون ساعدوا في غزو [شبه الجزيرة] عام ٩٢هـ/٧١١م. لقد اضطهد اليهود تحت حكم ريكاردو (Reccaredo) لكن وضعهم تحسن بصورة ملحوظة تحت حكم المسلمين، وفي معظم الحالات كانت هويتهم الدينية تعامل باحترام. شيئاً فشيئاً أصبحوا يحتلون مواقع مهمة ومميزة (كانوا يعملون أطباء وصيارفة وكتاباً ومستشارين سياسيين) كما عملوا كتترجمين ووسطاء بين الثقافتين

(٢٨) مـاريا (Maria Jesús Rubiera Mata, «Poemas de Ibn al-Yabbāb en la Alhambra», *Al-Andalus*, vol. 35 (1970), pp. 454-473.

أما بخصوص الشعر ونظرية الشعر في الأندلس، فأنظر: Amjad Trabulsi, *La Critique poétique des arabes. Jusqu'au V^e siècle de l'Hégire (XI^e siècle de J.C.)* (Damascus: Institut français de Damas, 1956); James T. Monroe, «Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Córdoba», in: Gustave Edmund Von Grunebaum, ed., *Arabic Poetry: Theory and Development* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973), pp. 125-154, and Emilio García Gómez, «El Frio de las joyas», *Al-Andalus*, vol. 14 (1949), pp. 463-466.

Abraham Leon Sachar, *A History of the Jews*, 5th ed., rev. and enl. (New York: Knopf, 1965).

المسيحية والعربية. لكن يهود السفارديم، كما كان يطلق علي يهود إسباني، أوجدوا
 حصارة مؤثرة خاصة بهم. ويجمع كل من إسرائيل زينبيرغ^(٣٠) (Zinberg) وميللاس
 فاليكرورا (Millás Vallerosa)^(٣١) ودافيد غونزالو ميسو (David Gonzalo Maso)^(٣٢)
 (Maeso)^(٣٣) وم. فريندلاندر^(٣٤) (M. Friendländer) وف. بارغيور (F. Bargebuhr)^(٣٥)
 على هذه النقطة: هناك حقاً «هبة» أو «عصر ذهبي» (Siglo de Oro) خاص
 بالثقافة العبرية^(٣٥). وحسب بارغيور فقد تفاعل اليهود الإسبان بصورة حلاقة تماماً
 مع تأثيرات الثقافة العربية المدهشة (دون أن يتحولوا رغم ذلك إلى الدين الإسلامي
 كما فعل الفرس). لقد استخدم العرب، كما نعلم، ولغات من السنوات لغة الروحي
 القرآني المقدس لأغراض فنية؛ لكن اليهود لم يستعملوا على كل حال اللغة العبرية
 لأغراض أدبية أبداً. ذلك اللسان المقدس الخاص بهم الذي قصروا استعماله لأسباب
 عملية عديدة عن الصلاة في الكنيس. ومع ذلك فإن جهودهم الجبار لجعل لغة الكتاب
 المقدس مطواعة، ومحارلتهم لإحصاء هذه اللغة للرعاية العائنة التي يتوفر عليها الشعر
 العربي الذي قلده، قد توج بالنصر في النهاية، ولقد صنعت مجرة الشعراء الذين

Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, translated and edited by Bernard^(٣٠)
 Martin, 2 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, [1972-]).

José María Millás y Vallerosa, *Literatura hebreoespañola* (Barcelona: Labor, 1967) (٣١)

David Gonzalo Maso, *Manual de historia de la literatura hebrea* (Madrid: Editorial^(٣٢)
 Gredos, [1960]).

Michael Friendländer, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, Society of^(٣٣)
 Hebrew Literature Publications, Series 2; vol. 4 (London: Trübner and Co., 1887), and
 Abraham ben Meir Ibn Ezra, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, edited from manuscripts
 and translated with notes, introductions and indexes by Michael Friendländer (London: Pub.
 for the Society of Hebrew Literature by N. Trübner, 1873-1877)

Bargebuhr, *The Alhambra: A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain* (٣٤)

(٣٥) في دراسته الأخيرة يهود الإسلام يقوم برنارد لويس بتحديد فرضية «التمايش الإسلامي» بين
 اليهود والمسلمين خلال العصور الوسطى وعصر النهضة. لقد كان هناك تمايش إسلامي ووجود تعديلي
 بالطبع لكن لويس يصر هنا التمايش يكون نتيجة لهذا الحياة التي مارسها المسلمون على محكوميتهم من
 غير المسلمين وليس كإثر في «التسامح». لكن رغم حقيقة كون هؤلاء الأقوام «المهشجين» (الذين كان أفرادهم
 يدفعون الجزية ويتعرضون لأمر أخرى من هذا القبيل) سكاناً من الدرجة الثانية فإنهم كانوا يتمتعون بقدر
 من المواطنة وكان لديهم حقوق معينة تفوق كثيراً الحقوق التي يتمتع بها الناس في العديد من الدول
 الحديثة انظر Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

وقد مرر مراجعة نورمان سوليفان لهذا الكتاب في Norman A. Sullivan, in: *New York Review of*
Books (25 October 1984), pp. 3-4.

ظهروا في «سغارد» (الشرق) الحقبة العبرية الإسبانية من أكثر مراحل تاريخ اليهود نميراً بدءاً من العصور البدائية ووصولاً إلى بروز دولة إسرائيل للوجود عام ١٩٤٨ لم يكن هناك نوع شعري عربي واحد لم يقلد، ولقد تبني الأدب العبري الإسباني قوالب [عصر] النهضة والقوالب الوثنية، دون أن تتجاهل تماماً الجذور التوراتية لهذا الأدب، مسبباً بذلك صدمة للكثير من المتزمتين اليهود وجاعلاً إياهم يصغونه بالهرطقة لكن فلنسمع لأحد هؤلاء الشعراء العبريين الإسبان بأن يتحدث عن نفسه مطرباً للإسجارت لشعرية شعبه. هذه هي المقامة الثالثة من مقامات الحريري (في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي):

فليكن معلوماً أن أجل الشعر

مزين بالجواهر

وإنه لا يقبض بلهب أوفير^(٣٦)

لقد أنشئ في إسبانيا

ثم امتد صيته إلى نهايات الأرض جميعها.

إن قصائد أبناء إسبانيا قوية وحلوة،

وكأنها نحتت من لهب من نار!

وإذا يقارن هؤلاء الشعراء الفحول بشعراء العالم فإن شعراء العالم يبدون مثل النساء القوارير^(٣٧).

لربما يكون سليمان بن جبيرول (افيبرون (Avicbron)) أكثر هؤلاء الشعراء عمقاً، وقد وصفه [الشاعر الألماني] هاينه بأنه «متدلي بغي في ليلة قوطية في العصر الوسيط». إن عمله الموسوم بـ «التاج الملكي» أو (Keter Malkut)، والكثير من أبياته تذكرنا بالقصائد الدينية لغراي لويس دي ليون^(٣٨) (Fray Luis de León)، هو احتفال ذو صبغة معقدة بحقيقة التوحيد التي معتر فيها على آثار أفلاطون وبروكليس (Proclus) وبورفير (Porphyry) وبلوتينوس (Plotinus) وأرسطو. وعلمنا أن نتذكر أن السنوات التي عاش فيها [سليمان بن جبيرول] هي نفسها السنوات التي كان فيها الشكل الشعري السائد في إسبانيا الكاثوليكية هو الإكليركي، وقد كان بيرتشيو (Berceo) وهو أهم من

(٣٦) أوفير، أرض خفية باللهب ورد ذكرها في التوراة [الترجمة].

Bargebubr, Ibid., pp. 78-79.

(٣٧)

(٣٨) نزار José María Millas y Vallicrosa, «Probable influencia de la poesía sagrada

hebraicoespañola en la poesía de Fray Luis de León», *Sefarad*, vol. 15 (1955), pp. 261-285

مارس الكتابة الشعرية بهذا الشكل، لا يزال يناضل للتعبير عن نفسه وسط المذهب الكلاسيكي الذي أصبح صعب الهضم. لقد طوّع يهودا هاليغي شكل القصائد الشبقية الموجرة لنشيد الانشاد في رباعياته السداسية المقاطع عندما كتب قصائد حبه التي حاطت بها عبقريته، وفي الأيام الأخيرة من حياته تأمّن على إسرائيل المضطّعة في قصيدته الشهيرة «Siónidas». أما موسى بن عزرا فلم يكن مجرد شاعر فقط بل دارساً ومتدوقاً للشعر على السواء^(٣٩). لقد درس تاريخ الأدب العبري الإنساني من خلال دراسة أجياله، وأثبت أنه ماقد فاضح للأدب (إن أحكامه الأدبية لا تزال صحيحة في معظمها إلى أيامنا هذه) في الوقت نفسه الذي كانت فيه للملحمة القشتالية الوليدة تتلثم بمقاطعها التجريبية الأولى. وهناك أكثر من سبب كاف لتعجبه المتخبط على نروجه بل صحراء الثقافة في قشتالة. لقد أتى به لكي يعيش، كما يقول:

«بين أناس يعيشون في الظلام، أناس سبل الحقيقة والمعرفة غير معروفة لهم. وعندما أسمع كلامهم الهمجي غير المصيح أجلس شاعراً بالعار، وشفتاي تظلان مطبقتين... آه، كم أصبح العالم خيفاً علي! إنه يطبق على حقي مثل الطوق على الرقبة»^(٤٠).

لقد تحققت النهضة العبرية الإسبانية، كما يمكن للمرء أن يتوقع، على مستويات عديدة. في الفلسفة، إذ أهل الـ «Fons vitae» سليمان بن جبيرول لأن يحظى بلقب «أفلاطون اليهودي». لكن هذه النهضة بلغت أوج التفكير التأملّي مع موسى بن ميمون (الذي ولد ٥٢٩ - ٥٣٠ هـ/١١٣٥ م)، وهو دون أي شك أكثر المفكرين تأثيراً في إسبانيا اليهودية. لقد صنف ابن ميمون تعاليم التلمود وكتابه الدليل إلى الطهارة، وهو عمل أرسطي إلى حد بعيد، يحاول أن يصح قواعد عقلية للإيمان؛ ولقد قرأ كل من سبينوزا وألبرتوس ماعنوس (A. Magnus) وثوما الاكويني هذا العمل، كما أن المعهد المختصة بتدريس الكتاب المقدس حققت تقديمين مهينين خلال حياته: تطوير القبلانية^(٤١) (وعلياً أن نستذكر في هذا السياق زوهار (Zohar) لوشبي دي ليون (Moshé de León) وكذلك ظهور مدرسة (Caraitic) التي تشدد على التحليل الفلسفي والربحي والعلمي لنصوص الكتاب المقدس. كان إبراهيم بن عزرا المرجعية المتقدمة في هذه المدرسة المتخصصة في تأويل الكتاب المقدس في القرن الثالث عشر، أما في القرن السادس عشر فقد كان فراي لويس دي ليون، حسب أ. حبيب أركين (A.

(٣٩) قارن Alejandro Diez Macho, *Mosé Ibn 'Ezra como poeta y preceptor* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1953).

(٤٠) نغلاً عن Zinberg, *A History of Jewish Literature*, p. 70.

(٤١) القبلانية فلسفة دينية سرية عند أحبار اليهود وبعض تلمذات العصر الوسيط مبنية على تفسير الكتاب المقدس تفسيراً صوفياً. [المترجم].

بتوفر جميع هذه الحقائق فإن من الحكمة والتدبر أن نتذكر أنه في الوقت الذي كانت فيه النهضة اليهودية تزدهر في إسبانيا فإن إخوة اليهود الأوروبيين وأحوايهم كانوا يواجهون صطحاتاً فظلياً حيث كانوا يحشرون في المنحولات وبالتالي يمسحون بالضرورة - بوجود استثناءات قليلة ومعزولة كمثال شارح الكتاب المقدس اليهودي - الفرسي رشي (Rashi) - من التعبير عن أنفسهم ثقافياً في أي نوع من أنواع الانتاح. لقد كان الاتصال بثقافة المسلمين والتعايش الطويل والسبي بين الناس هي شبه الجزيرة هو ما أدى إلى ازدهار الثقافة لدى يهود السمارا، ولقد بدأت هذه المرحلة المردهرة من الوجود تنقوض عندما اختل التوازن بين الشعوب الثلاثة [هي شبه الجزيرة] والفجر نوع من معاداة السامية شديد العنف مؤدياً في النهاية، وكما نعلم جميعاً، إلى إنشاء محاكم التفتيش عام ١٤٧٨ وإلى طرد اليهود عام ١٤٩٢ والمسلمين عام ١٦١٩.

هؤلاء إذن هم نسل الساميين أو شعوبهم في إسبانيا بكل نألقهم والمعيتهم ومأساة انحذارهم وسقوطهم البطيء (إنني واهية لحقيقة كوني «أسرفت في الاطراء» في بعض رمعي للحضات المتعبرة في الثقافتين العربية - الإسبانية والعبرية - لإسبانية، ولكن ذلك الإسراف يعود في الحقيقة إلى كون هذه المحزات شبه مجهرية وبالتالي فقد قمت بالتشديد عليها). لقد حددت هذه الشعوب الشرقية شكل تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية في العصور الوسطى بالقدر نفسه الذي عمل تراث المسيحية الغربية على تحديده؛ وعلمنا في الحقيقة أن نقر أن الثقافة الإسبانية القروسطية «الشرقية» قد كانت أهل شأنًا من نظيرتها «الغربية». وبسبب من معرفتنا لهذه العظمة الثقافية ومعرفتنا أيضاً لتعديش الحميم للأهراق الثلاثة (ينبغي أن نعود ثانية إلى القول إن اليهود عاشوا وسط المسيحيين كما عاشوا وسط المسلمين) فإن من الصعب الافتراض بأنه لم تكن هناك علاقات ثقافية مهمة بين هذه المجموعات الثلاث، وإن هذه العلاقات لم تلون بدورها الثقافة الإسبانية التي تكونت فيما بعد - والتي كانت مع حلول عصر النهضة قد أصبحت بصورة أساسية غربية الطابع حين عملت محاكم التفتيش على خلق ما تفي من ثقافات سامية في إسبانيا. ومع ذلك، وبالرغم من صعوبة إنكار أبسط المبادئ التاريخية للمطرقة السليمة، فقد كان من الصعب على أكثر المؤرخين ونقاد الأدب الذين كتبوا عن إسبانيا أن يتقبلوا وجود هذه الآثار السامية الممكنة في الثقافة الإسبانية. إن الخيوط الشرقية في السيج الثقافي الإسباني الغربي بصورة أساسية هي بالطبع ما نحن بصددده هنا، رغم أنه كان من الصعب على المتخصصين في الدراسات الإسبانية أن

Alexander Habib Arkim, *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios* (٤٢) bíblicos de Fray Luis de León (Madrid, 1966).

يتوصلوا إلى جواب محدد في تفسير أهلية «إسبانية» [هذه الثقافة]. لقد أدى زعم المؤرخ اميريكو كاسترو (Américo Castro) غير الاستثنائي بصورة نسبية في كتابه ماضي إسبانيا: المسيحيون، والمسلمون واليهود^(١٣) - علياً أن مقر بهذا الأمر - بأن التأثيرات العربية واليهودية ينبغي عدّها تأثيرات مباشرة وقورية وأجراء عصبية من ثقافة إسبانية في فترة تكونها الأولى، إلى إطلاق واحدة من أشهر المظاهرات في تاريخ الدراسات الإسبانية. ويرى خوسيه لويس غوميز مارتينيز (José Luis Gómez Martínez) في الحقيقة أن هذه المناظرة هي فمن أهم المناظرات في العصر كله^(١٤). ولم يتردد هومبيو ري (Eusebio Rey) من ناحيته أن يقول عن كتاب كاسترو، الذي طبع عدد من المرات تحت عنوان إسبانيا التاريخية بأنه «أكثر حدث أدبي - ترويجي أهمية في إسبانيا طوال العديد من السنوات»^(١٥). قلّة من الباحثين ذكروا في تحليلهم للتاريخ الإسباني العنصر السامي - وقد كان جانيفيه (Ganivet) في كتابه *Idearium español* من القلائل الذين قبلوا الإقرار بقوة الأثر العربي، كما كان راميرو دي ميزتو (Ramiro de Maeztu) في كتابه دفاعاً عن الشعوب الإسبانية (*Defensa de la hispanidad*) أول من أورد ذكر لليهود في التاريخ «الرسمية» الإسبانية، رغم أنه قدمهم بصورة تزدريهم وتحط من قدرهم - وحسب غوميز مارتينيز فإن كاسترو قد تأثر حتى «مدرسة ١٩٨» وتأملاتها العميقة حول إسبانيا كما عمل على حقن حجج هذه المدرسة بفلسفة «المذهب الحيوي» لويلهيلم ديلثاي (Wilhelm Dilthey) وتيارات فلسفية أخرى يمثلها اوزوالد اشبيجلر (Oswald Spengler) وارنولد توينبي (Arnold Toynbee). ما فعله كاسترو هو أنه افترض أن «الثقافة الإسبانية»، أو ما يمكن أن ندعوه «إسبانية»، قد نشأت من التعايش العلماني اليومي والتفاعل بين المسيحيين والمسلمين واليهود. لقد آمن بأن العديد من القيم والخصائص الوطنية التي نشأت من ذلك التاريخ، مثل خلية المفارقة الصية وهيقرية «ما هو حيوي ومفعم بالشاط» على ما هو ثقافي بصورة خالصة (متملاً بالغياب السبي للعلم والفلسفة)، قد ساعد على تفسير التعقيد الذي ميّز [شخصية] إسبانيا في بداية نشأتها والتعددية التي وصلتها، أو إسبانيا كما أصبحت فيما بعد آمن كاسترو (وسوف نتوقف قليلاً لسجل أفكاره التي

Américo Castro, *España en su historia: Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires, (١٣) 1948).

José Luis Gómez Martínez, *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de (١٤) una polémica* (Madrid: Gredos, 1975), p. 198.

Eusebio Rey, «La Polémica suscitada por Américo Castro», *Razón y Fe*, vol. 157 (١٥) (1959), p. 343

Gómez Martínez, *Ibid.*, pp. 198-199

أصبحت الآن معروفة تماماً) بأن إسبانيا لم تظهر إلى الوجود إلا في لقرون العاشر أو الحادي عشر عندما بدأت الشعوب الثلاثة تتفاعل فيما بينها بصورة يومية. ملاحظات أخرى فإن القوطيين الغربيين لم يكونوا إسبانيين، في الوقت الذي لم يكن فيه ترجان (Trajan) وسينيكا (Seneca) مواطنين حقيقيين من مواطني إشبيلية وقرطبة على التوالي، كما اقترح أورتيغا إي غاسيت (Ortega y Gasset) ورامون منندث بيدال (Ramón Menéndez Pidal) (وذلك في حدود ما نفهم ما تعنيه كلمات مثل «الإسباني» و«إشبيلية» و«قرطبة» في يومنا هذا). ويقترح كاسترو بعمامة أن الشعب المسيحي - الذي جرت بصورة متبادلة مشاعر الخصوع والإعجاب وخدر والرفض - قد تفاعل مع المسلمين (مع قيمهم الثقافية والسياسية الرفيعة خلال العصور الوسطى). لقد كان امتعاش الإسلام - المسيحي قريباً وممتداً واسع الانتشار بحيث أظهر إلى لوجود مجموعات مهجئة مثل «المدجنين» (المسلمين الذين يعيشون بين المسيحيين) والمستعربين (المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام). إن ديانة سانتياغو (Santiago)، أو القديس جيمس أبوستل (St James Apostle) الذي تحول في الحكاية الأسطورية إلى قديس إسبانيا الراعي) بوجود مزار له في كومبوستيلا (Compostela) - وهو مهم في الحقيقة إلى درجة إنه ناص روما والقدس بحيث إن الكرادلة كانوا يُرسمون فيه - هو حسب كاسترو رد تاريخي دفاعي على ديانة النبي المحارب محمد ومزاره مقدس في الكعبة الذي كان يحج إليه الناس من جميع أنحاء العالم الإسلامي (لقد تركت هذه الظواهر التدرجية أثرها على إسبانيا الناشئة كان كيفيدو لا يزال يدافع عن رعية القديس جيمس أبوستل في وجه رعاية القديسة تيريزا عارضاً في التماسه تقديم «سيفه إلى القديس جيمس» (Mi espada por Santiago)، وهو بيان متصل بالمعجرات والظهورات الالافنة التي تنسب إلى القديس [جيمس].

وينبغي أن نذكر هنا أن هذه الطائفة كانت تحدث في الوقت نفسه الذي كان فيه رينيه ديكارت (René Descartes)، على الجانب الآخر من الرانس (البرانس)، يضع أسس الفلسفة الحديثة في كتابه مقال في المنهج (Discours de la méthode)؛ كما أن حروب الاسترداد المسيحية (Reconquest) التي كانت انعكاساً للطريقة الدفاعية نفسها تجاه العدو القديم، كانت تصور بوصفها «حرباً مقدسة» تماماً مثل نظيرتها الإسلامية الممثلة في الجهاد. إن التأثيرات الإسلامية لا تخص في الحقيقة - لقد أسست الرتب العسكرية في إسبانيا الكاثوليكية (كالاتراوا (Calatrava)، سانتياغو (Santiago)، القنطرة (Alcántara) استناداً إلى المفهوم الديني الإسلامي الذي طابق بين الراهب المتسك والمحارب؛ ويعتقد كاسترو أنه رأى التسامح الإسلامي الديني الناتج من تعاليم القرآن والمعكس لدى ألفونسو العاشر (Alfonso X) (ويسمى أن تذكر «عناصره السبعة» الجميلة «عميقه»)، موجوداً لدى خوان مانويل (Juan Manuel) ورامون لول (Ramon Lull). ويشير كاسترو أيضاً إلى عدد آخر من التأثيرات الإسلامية التي لا

تزال ظاهرة إلى يومنا هذا في مواقف الحياة التي تتمثل فيها اللامبالاة وبرود الأعصاب (التي نشأت بموجبها عبارات «إسبانية نموذجية» مثل «يا ليت» (ojalá)، و«إن شاء الله» (si Dios quiere)، و«لقد كانت مشيئة الله» (estaba de Dios que iba a pasar)، وجميع هذه التعبيرات ذات أصل عربي)؛ وكذلك الصيغ التي يعبر فيها عن حسن الصبغة والكرم (والتعبير الجامع المانع (ésta es su casa) هو ببساطة ترجمة حرفية لعبارة العربية «البيت بيتك»؛ [يضاف إلى هذا] الدعوات واللعنات التي تزخر بها علاقات الإسبان بعضهم ببعض؛ وكذلك الكثير من المفردات مثل قلب المكسة رأساً على عقب لحسن المرور يعدلون المكان، وهي ذات أصل فارسي. إن الآثار اللغوية لعربية في اللغة الإسبانية منتشرة وشديدة الأهمية بحيث إن أحداً لا يستطيع أن يشكك بها أو ينكرها. ونورد هنا ببساطة بضع أمثلة لكلمات إسبانية «أخذتها» [لغة الإسبانية] عن العربية مباشرة و«أقلمتها»، وهي توضح بصورة حية أثر الحضارة الإسلامية في العديد من مظاهر الحياة الإسبانية. وبالنتيجة في الحياة الأمريكية اللاتينية، وأثرها في المعجم الانكليزي كذلك: (azúcar: sukkar) سكر، (azafrán: al-za'farān) الزعفران، (arroz: al-aruzz) الأرز، (cheque: šakk) شيك، أي بمعنى ورقة أو فاتورة تجارية، (tarifa: ta'riffa) تعرف، (alcoba: al-qubba) القبة خصوصاً بمعنى «المكان الذي يتم المرء فيه أو غرفة النوم»؛ (azul: lázawardī) لاروردي، أرق؛ (jasmín: yāsamin) ياسمين (Carmesí: qurmuzī) قرمزي؛ (alquimia: al-kimiyā) الكيمياء؛ (álgebra: al-jabr) الجبر، وليس [شروع استعمال هذه الكلمة في الإسبانية واللغات الأوروبية الأخرى] مستغرباً لأن العرب هم الذين علموا العالم الغربي كيفية استعمال «الصفر» كذلك. وهناك بالطبع صيغة التعجب الإسبانية الوطنية الكلية الوجود (olé) والتي تعني بالعربية «والله»^(٤٦).

انطلاقاً من هذه التأثيرات الإسلامية ينتقل كاسترو لتعري الوضع التاريخي لليهود الذين أصبحت [ثقافتهم] مكوناً عضوياً من مكونات الثقافة الإسبانية. ويستطيع

(٤٦) أخيرتي زميلة لي في هارفرد، وسواء الشريجي، أن اللعبة مرور (وهي لعبة محبوبية من قبل الديانين) قد استقبلت عندما صعدت على المنصة في حفلة غنائية لها في يملك بصيحات الاستحسان الله، الله؛ وهذه العبارة هي نفسها OMI التي يرددونها الإسمان استحضاراً ولا زال العرب يرددون عبارة الاستحسان والاستحسان هذه لدى رؤيتهم لامرأة جميلة أو سماعهم لمع معضل لديهم أو للتعبير عن استحسانهم لمع من أفعال الشجاعة وفي محاولة فيه منه لإنقاذ الأصول العربية للعديد من الكلمات في المعجم الإسباني يقول خوان غويتيرولو بحق في استرداد الكونت خوليان «لا تنسوا كلمة أوله»

انظر Juan Goytisolet, *La Reinvidicación del Conde don Julián* (Mexico City, 1970), p. 99

قدرو أيضاً «لأربيل» اللعوي الجميل الذي يشتهه خوليان ويوس (Algarabía) في أحدث رواية له Julián Ríos, *Larva: Babel de una noche de San Juan* (Barcelona, 1984).

القارىء من أجل التعرف على هذا الجانب من نظريات كاسترو، وكذلك من أجل الاطلاع على تاريخ الحدل الذي أدت إليه هذه النظريات (والتي يمكن أن تذكر من بين المساهمين الرئيسيين فيها باحثين مشهورين مثل كلوديو سانشيز البوربوز (Claudio Sánchez Albornoz) وبوجينيو أسينشيو (Eugenio Asencio) واوتيس هريس (Otis Green) وستيفن غيلمان (Stephen Gilman) والبرت سيكروف (Albert Sicroff) وف ماركير فيلانوفيا (F. Márquez Villanueva) وآخرين كثيرين)، أن يعود إلى كتاب كاسترو الواقع التاريخي لإسبانيا (Realidad histórica de España) وكتاب غوميز مارتينسر (Gómez Martínez) اميريكو كاسترو وأصل الأسبانيين (América Española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo, Castro y el origen de los españoles, وكذلك دراستي أثر الإسلام في الأدب الإسباني: من خوان رويث إلى خولن غويتسولو (Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo).

لكن دعونا الآن نتبع في الخال الآثار الأدبية لهذا الوضع التاريخي المعقد. ومع أن اهتمامنا هنا يصب على تراث الإسلام في الأدب الإسباني فإنه لمن العدل أن نشير إلى الأثر الذي تركه المرتدون اليهود (اليهود الذين كانوا قد تحولوا حديثاً إلى الديانة المسيحية) في نصوص العصر الذهبي، وقد كتب العديد من هذه النصوص بأقلام هؤلاء المرتدين لليهود. ولو أننا توقفنا قليلاً وعرفنا أن بعضاً من أهم لشخصيات في الأدب الإسباني كانوا من بين هؤلاء اليهود المرتدين سوف نكف عن القراءة الساذجة التي تعد أدب النهضة الإسبانية نتاجاً لإسبانيا «الأوروبية». لقد كن ديفغو دي سان بيدرو (Diego de San Pedro) وخوان دي مينا (Juan de Mena) وميرناندو دي روحاس (Fernando de Rojas) وخوان لويس فيفيس (Juan Luis Vives) وفراي لويس دي ليون (Fray Luis de León) والأخوان فالديس (Valdés) وماتيو ألمان (Mateo Alemán) والقديسة تيريزا من أفيللا (St Teresa of Avila) وخورخي دي مونتيمايور (Jorge de Montemayor) وهيرناندو دو الإهام (Hernando del Pulgar) وبرتولومي دي لاس كازاس (Bartolomé de las Casas)، ولربما سيرفانتس (Cervantes) أيضاً، هم من بين الشخصيات البارزة في الأدب الإسباني التي عذبت لكونها تتحدر من سلالة يهودية، أما الأشخاص الآخرون، مثل القديس يوحنا الصليب إضافة إلى بعض المؤلفين المجهولين الآخرين لعصص الحب والمعامرات الرومانسية لدى مسلمي الأندلس، فيعتقد أنهم ذوو أصول مسلمة. لقد ترك هؤلاء جميعهم بصماتهم على أدب إسبانيا في عصر النهضة وكان من المستحيل بالنسبة لهم ألا يشيروا بطريقة من الطرق إلى وضعهم كأقلية ضمن المجتمع الكاثوليكي الإسباني المترمت الذي أسس محاكم التفتيش لكي يذود عن هويته السياسية الجديدة المكتسبة وأصغائه الديني والعرقى. العديد من هؤلاء المرتدين - الذين يتحدرون من أصول يهودية أو مسلمة أندلسية - لم يشيروا بصورة واضحة إلى وضعهم الخاص (لقد كن

عرضهم أن يجمعوا تماماً وضعهم الاجتماعي (المتنبي)، ولكنهم أشاروا بصورة مواربة إلى حالة لعنة صحن النظام الاجتماعي الجديد. لكن بما أن بعض المسيحيين القدماء كانوا يدلون بهذه الإشارات غير المباشرة والثابتة، كذلك فإن أدب عصر النهضة الإسباني هو من بين أكثر الآداب صعوبة على القراءة لفهمه ضمن شروطه الخاصة. إذاً إننا قد نسى تماماً فهم المقاصد الحقيقية للمؤلف إذا لم نقدر على التقاط معنى بعض هذه الإشارات والإلماعات الأدبية. (ومنحن لا نعثر) على مؤلف واحد شدد بصورة كافية على حقيقة أن الأدب الإسباني في العصر الذهبي كان مراقباً؛ إذ ينبغي وضع هذه الحقيقة في الحسبان في جميع الأوقات عندما نقرأ - أو «نغك رموز» - النصوص الإسبانية في عصر النهضة. دعونا نرى بعض الأمثلة لمثل هذه الإشارات المواربة إلى الحياة المعاصرة.



يبدأ سيرفانتس صفحات دون كيشوت باعطائنا بياناً مفصلاً بطعام بطله، وهو أمر نادر في الأعمال الأدبية يمكن لنا أن نفهمه عندما ندرك أن دون كيشوت - وبالطبع سيرفانتس - يعيش في بلد مهووس بمسألة الأطعمة الموسومة بالمتع. ويدرك المرء في الحال أن هذا الهوس ذو مصدر سامي بكل تأكيد. يخبرنا سيرفانتس أن دون كيشوت كان يأكل «المحن والأحزان»، ويمكن للقارئ الواعي أن يدرك هذه الإدعة الساخرة بل اعتناق دون كيشوت للديانة المسيحية حديثاً: إذ كانت كلمة «Duelos y Quebrantos» (أي المهن والأحزان) تطلق كاسم مخمف لطعام لحم الخنزير والبيض البغيض لدى اليهود الذين تحولوا عن دينهم إلى المسيحية، كما أن هذا الطبق كان صعباً تناوله عن المسيحيين الجدد. إضافة إلى هذا فإن الملاح سانشو بانزا كان يتجمع على لدوام ذكراً الشحم الذي كان يعطي جسده معرض سبعة أصابع كمسيحي عتيق «مقارناً بسخرية بين بدائه وشحم الخنزير - وهو طعام مقرف بالنسبة لتحويل إلى المسيحية، ولكنه بالنسبة لمسيحي مؤمن مثل سانشو بانزا طعام «يجعله يلعق أصابعه التذاذاً». في انوقت نفسه علينا ألا ننسى الإلماعات السرية التي يوظفها سيرفانتس بصورة ساحرة. إذ إن دون كيشوت رجل ذكي واسع الخيال ومتنمرذ نائر، وهو فوق ذلك كله قارئ عظيم ويحسد العديد من الخصائص التي يتصف بها يهودي مرتد، أما سانشو بانزا فهو الرجل الأمي والباطق، بنوع من المفارقة الساخرة، باسم المسيحية «الخالصة» والذي لم يمتزج دمه بدم الرجولية اليهودية. إن لمن المثل أن محل شفرة «محادثة الخاصة بالدونرا لورينزو: أن المترجم الأندلسي المسلم لمخطوطة السيد هاميت سبيلي العربية - أي ما يمثل في الحقيقة نص «دون كيشوت» - يصحك بصوت مجلجل عندما يقرأ أن: «دولسينيا ديل توبورو... تعد من أشهر نساء لامانشا في تمليح لحم الخنزير» (٩،١). ولا تثير هذه التكنة الضحك إلا إذا قمنا بحل شعرتها بادىء ذي بدء فإن دولسينيا هو من الأسماء الطنانة الرنانة التي تبدو في غير موضعها

في بلدة صغيرة وضيعة مثل لامانشا (توبوزو) التي يذكر سيرفانتس أنها مسقط رأسها. ثانياً علياً أن يذكر أن توبوزو بلدة أنشأها مسلمو الأندلس الذين ارتدوا عن دينهم وتحولوا إلى الدين المسيحي، وبالتالي فإن اسم دولسينا ذو علاقة وثيقة بـ «الدم المحتلط» وهو أمر يشير الدعاية بصورة مضاعفة. لقد قصد المؤلف بالتأكيد أن يقول لنا شيئاً مثل «دولسينا ابنة البلدة الأندلسية المسلمة» أو «دولسينا الأندلسية المسلمة» وأخيراً وعلى رأس هذه القائمة فإن كون دولسينا تملح لحم الخنزير، وقد تضطلع يائسة بذلك العمل الذي هو من الأشياء التي بها يقوم المسيحيون، هو بلا شك وسيلة لإحفاء أصولها الأندلسية المسلمة (المحتقرة). لهذا السبب ضحك المترجم الأندلسي المسلم لدون كيشوت، وهو مسلم سراً كان قادراً على ترجمة النص من العربية في وقت كانت فيه هذه اللغة مجموعة في إسبانيا، من كل قلبه (ولربما شعر بالمرارة في الوقت نفسه): وبالتأكيد أنه رأى وضعه الخاص في المظهر الخذاع الكاذب الذي تتخذه دولسينا، والأمر لا ينجح إلى حيال واسع لكي نستنتج أنه كان أيضاً يضحك على نفسه وعلى مجتمعه.

إضافة إلى ذلك فإنها لمفارقة ساخرة إلى حد بعيد أن يختار سيرفانتس أن ينسب رائحته الأدبية إلى أندلسي مسلم يدعى السيد هاميت بنيفيلي (يخصه بها) أنه يلمح بصورة سرية (ولربما بصورة غير واعية) إلى أن أعظم الخواطر الإبداعية في روحه هي وما للعجب عربية. إن النكتة في الحقيقة رائعة للغاية لأنها تتضمن في الوقت نفسه معاني سياسية إضافية: فلقد كان امتلاك أي شيء بالعربية - دع عنك أن يكتب المرء أو يترجم شيئاً عن العربية - جريمة في إسبانيا القرن السابع عشر. وبالتالي فإن سيرفانتس يخبرنا، بطريقة المواربة المرائية، أن دون كيشوت هو كتاب شرقي اقتناؤه غير مشروع، وهذا ليس بالأمر البسيط ويعرض المرء للمساءلة أمام محاكم التفتيش.

لقد كان سيرفانتس مسكوناً بالموريسكيين الذين طردوا من إسبانيا ما بين نهاية الجزء الأول والجزء الثاني من دون كيشوت. في الجزء الثاني (الفصل الرابع والخمسين) يقدم لنا سيرفانتس صورة مرسومة بدقة لواحد من هؤلاء اللاجئين الموريسكيين، ويكرمه، الذي يعود سراً إلى إسبانيا بعد أن يتأكد أن تجربة الممى في الأراضي الإسلامية كانت مثلاً قريباً بالعمل. إن علاقة الصداقة الحميمة القائمة على الاحترام المتبادل بين ريكوته والمسيحي العتيق^(٤٧) ساتشو بانزا ذات صلة كبيرة بطريقة سيرفانتس المواربة، كما يشير ف. ماركير هيلانويفا^(٤٨)، في الدفاع عن التسامح الديني والسياسي في بلده الأصلي. لكن لهذا الدفاع حدوده على كل حال، وإنه لمقجع للفؤاد أن يرى سيرفانتس

Francisco Márquez Villanueva, «El Morisco Ricote o la hispana razón de estado», (٤٧)

in: Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, Persiles, 80 (Madrid: Taurus, ١٩٧٥).

يدفع ريكوته الموريسكي المفتوح العقل، الذي دافع بحماسة عن حرية الصمير التي كان قادراً على ممارستها خلال إقامته القصيرة في ألمانيا، إلى إطراره قرار فيليب الثالث الشهير - الذي قصى بموجبه أن يعمل على إجلاء قوم ريكوته من إسبانيا بصورة جماعية - ولقد كان على سيرفانتس أن يعيد ذكر الحجّة نفسها في «محاورة الكلاب» (Coloquio de los perros) ونذكرها ثانية في (Persiles) حيث يتجاوز جاريقه، وهو موريسكي من لنسية ارتد عن دينه وتحول إلى الكاثوليكية حديثاً، الحد المعقول ويشتّم قومه، مثلما فعل ريكوته، لكي يمجّد السياسة الرسمية التي طردت آخر فرد بقي في إسبانيا من المسلمين. لقد كانت الكتابة في إسبانيا القرن السابع عشر عملاً خطيراً بكل تأكيد، وإذا أحس الكاتب بأنه تجاوز الحدود المسموح بها في تبني لوجهات نظر الأقليات المضطهدة فليسوف يحاول في العادة أن يخفي عواطفه الحقيقية بتبني وجهة النظر المعاكسة أو قول عكس ما يريد قوله. ولقد جعلت هذه الطريقة اللاتينية المراوغة في الكتابة أشخاصاً متحررين مثل سيرفانتس يبدون وكأنهم «يدعمون الجانب الخطأ».

إن الإشارات إلى الأقوام المضطهدة خفيفة في أدب العصر الذهبي. وعندما يقول بابلوس (Pablos) في *Quevedo's Buscon* إن أمه «تتحدّر من بشهلات الكهنة وصلوات لمصلين» فإنه يشير بذلك إلى سببه الذي هو موضع احتقار، إذ إن المرتدين عن دينهم - «مسلمون واليهود على السواء» - قد اختاروا عندما عمدوا أكثر الأسماء دلالة هل الورع عند المسيحيين: سان بابلو (القديس بولس) وسانتا ماريّا (السيدة مريم) وسان خوان (القديس يوحنا) وسان خوان دي لاكروث (القديس يوحنا الصليب) ودي خيسوس (المنسوب إلى المسيح) وروزاريو (سبّة إلى سلسلة الصلوات) وأسماء أخرى كثيرة. وليسوف يعوت القارئ «غير المطلع على السر» المعنى الفعلي لأفضل المحاورات في كتاب لوزانا الأندلسية (*La Lozana andaluza*) للمرنند فرانشيسكو ديليكاو (Francisco Delicado) وهو رجل مسكون بأصوله المرفقة. وهكذا يحاول اليهود الإسبان الذين يعيشون في روما أن يعرفوا فيما إذا كانت لوزان الجميلة يهودية (مثلاً. *de nostris*)، وهم يفعلون ذلك عندما يجدون أنها تعرف كيف تطبخ الك «Homages torcidos» (وهو لون من ألوان الأطعمة المحلية الذي يشكل لب الخبز المادّة الأساسيّة فيه) بالريت مثلها مثل اليهود وليس مع الله كما هي الطريقة «المسيحية» في طبخ هذا اللون من الطعام. لكن الجميلة لوزانا المولودة في قرطبة تبدو وكأنها «أندلسية مسلمة» في الوقت نفسه. إن اسمها هو الدورّا الأورورا (Aldonza Alaroza) والمؤلف يجبرنا أن كلمة الأورورا «ذات أصل عربي» - ونحن نعلم، إذا كنا نعرف العرمة بصورة جيّدة، أن كلمة الأورورا قد أتت من كلمة «العروس» بالعربية. إن لدى الأورورا، وهي يهودية معرّبة عربية الشان لوقدت عن دينها واعتنقت بصورة أو أخرى الديانة المسيحية، ميلاً لطهو الأطعمة التي يشتهر بها الموريسكيون مع ما يتضمنه ذلك من بهجة يدخلها الوصف على قلب ديليكاو. إن البهجة الموريسكية

ومربي العسل وأطباق البانديجان التي تقدمها بصورة ثابتة .. وجميعها أضعمة تثير الشك والسؤال - نسه لقارئ إلى التعاطف الديني والثقافي الخطر الذي تكه الشخصية الرئيسية في عمل ديليكادو.

تستكشف هذه الرواية الملعنة التي تعتمد على الحوار، [أو ما يمكن أن نسميه] رواية درامية، والتي تستحق دراسة أوسع، العلاقات التي تقوم بين أفراد مجموعة من اليهود ذوي الأصول الإسبانية المرتدين عن دينهم عن كانوا يعيشون في روما خلال عصر النهضة، بكل التعاق والرياء الذي كانوا يظهرونه وكل الشك والارتباك وحتى العداوة للسامية [لدي كان يظهر في تصرفاتهم]. لكن ورغم أن ديليكادو يكتب في روما، وكونه بعيداً بالتالي عن الضغط المباشر للوم والرقابة في إسبانيا محاكم التعتيش، فإننا لا نراى دون شك قادرين على ملاحظة درجة عالية من القدر الذاتي دي المعاني الأخلاقية المنسبة التي يراكمها المؤلف في الصفحات الأخيرة من كتابه (لكن ذلك لا يمنعه رغم هذ من وصف وصول المرأة الأولى التي نعرفها في الأدب الإسباني إلى الذروة في الاتصال الجنسي - لقد فعل البعد الجغرافي عن إسبانيا شيئاً ما على الأقل في كتاب ديليكادو). هينا [إذن] أن نقرأ الأدب الإسباني في العصر الذهبي بمكر ودهاء - وبشيء من الشك والارتباك - لأن المكاهة السوداء في هذا الأدب تتطلب قراءة حاذقة حريصة من قبل القراء الماهرين في فك شفرات هذا الأدب.



دعونا نتقل أخيراً إلى مستوى آخر من مستويات التعقيد في الأدب الإسباني في العصر الوسيط وكذلك في عصر النهضة: أي إلى التأثير المباشر الذي مارسه الأدب السامية في هذا الأدب. ينبغي ألا ننظر إلى هذا التأثير في الكتابات التي تركها المرتدون عن دينهم والمتحولون إلى الديانة المسيحية فقط؛ إذ إن للمسيحيين القدماء ووجدد قد أظهروا مثل هذا التأثير. لقد أبان الأدب الإسباني بوضوح، حتى في بداياته الثقافية المعقدة، عن نسبة المختلط. خذ مثلاً على ذلك المفارقة الساخرة التي تبدى في أن الأمثلة الأولى للأدب الإسباني تأخذ شكل سطور مكتوبة يدعنين ونظهر في قصائد مهذبة بالعربية والعبرية. وقد اكتشفت هذه الخرجات التي تظهر في نهاية المقاطع الشعرية هي الموشحات، كما نعلم، لا من قبل فراسي الأدب واللغة الإسبانيين بل من قبل الباحث الإسرائيلي في اللغة والأدب العبريين صموئيل شتيرن الذي لم يعرف ماذا يصنع باكتشافه إلى أن عاونته في ذلك، بعد مرور سنوات عديدة، باحثون متخصصون مثل أ. ر. نيكل وإميليو غارثيا غوميز ومنندث بيدال (Menéndez Pidal) وداماسو ألونسو. وإنه لمن المدهش أن تشير أن منندث بيدال لم يحمل على فهم هذه الخرجات في أدب المستعربين ربما لأن هذه الكتابات تتطلب عرناً يعرف اللعنين ولأن فهمها يتضمن في حال معرفة اللعنين صعوبات كبيرة أيضاً. ولقد قام جيمس ت. مونرو وريتشارد هيتشكوك ومارغريت فريشك (Margit Frenk)

وسامويل ريمستيد وألان جوتز، من بين آخرين، بحوث حديثة حول هذه الكتيبات، الطبيعة الهجينة المختلطة لهذه القصائد الثنائية البنائية تتعمق أكثر وأكثر لأن اللغة التي كانت هذه القصائد تغنى بها لم تكن القشتالية بل «المستعربة» (Mozarabic) وهي واحدة من اللهجات الرومانسية المزوجة بالعربية وقد كانت تكتب بالحروف العربية أو العبرية (وكانت تفتقر لحروف العلة بالطبع) ولم يخلق ذلك في حينه أية صعوبات [في القراءة] ولهذا السبب كانت إعادة بناء هذه النصوص وكتابتها - كما يشير ريتشارد هيتشكوك وهو محق - ^(٤٨) مليئة بالصعوبات والتعقيدات (وفي الحقيقة، إن هيتشكوك يشك أن لغة الخرجات لم تكن «المستعربة» بل العامية العربية الدارجة). قد يكون من المفيد هنا أن نعيد ذكر مثال استخدمه إلياس ريفرز (Elias Rivers) ^(٤٩) لكي يبين الصعوبات التي يواجهها المرء في نص أصلي يستخدم الخرجة - ولسوف نكتب المثال أولاً بالحروف العربية والعبرية (من اليمين إلى الشمال) ثم نقوم بكتابته بالحروف اللاتينية ثم نعمل على ترجمته إلى النسخة «المستعربة» المحتملة. ولسوف نلاحظ قارئ اللغات الأصلية للنص في الحال الحرية التي تصرف بها «الشخص الذي يحمل شفرة هذه الخرجات» أو «المترجم» لأن النسخة النهائية من هذه الترجمة سوف تكون مطبوعة. لكن مهما كانت الصورة النهائية التي سيكون عليها الأمر فإن من الواضح لنا تماماً أنه ما لم يكن المرء متخصصاً في الدراسات الإسبانية والشرقية فإن دراسة الخرجات بلغات الأصلية سوف تكون مستحيلة تماماً:

Ky fry 'w ky shrd dmyb
hbyb
nnc tlgsh dmyb

Ky fr'w 'w ky shyr' d dmyby
hbyby
nwn ty'wlgsh dmyby

Qué faré yo o que serad de mibi habibi
non te tolgas de mibi

[ب الذي علي أن أفعله أو ما الذي سيكون عليه حالى إن لم يسامحنى
حبيبى] ^(٥٠)

إن جزءاً أساسياً من متعة الجمهور الذي كان يستمع إلى الخرجات، التي كانت مشورة في الموشحات الطويلة المكتوبة بالعربية أو العبرية، يرد إلى الطبيعة المختلطة لهذه الأغاني القصيرة. لقد راجع مشو الموشحات القدماء، الذين كانوا عزيزي المعرفة

Richard Hitchcock, «Some Doubts about the Reconstruction of the *Kharjas*,» (٤٨)
Bulletin of Hispanic Studies, vol. 50 (1973), pp. 109-119

Elias L. Rivers, *Quixotic Scriptures: Essays on the Textuality of Hispanic Literature* (٤٩)
(Bloomington, IN: Indiana University Press, 1983), p. 12.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

كما كانوا أشخاصاً عليين في معرفتهم بالفولكلور كما دعاهم دأماسو ألكوسو^(٥١)، بين القصائد الرائعة المكتوبة بالعربية أو العبرية والأغاني والمخرجات الشعبية التي كان جمهورهم يميزها في الحال ويغنيها معهم. ومن المؤكد أن الأثر كان (toutes proportions gardées) شيئاً مالاثر الذي يحس به مستمع حدث عندما يستمع إلى الأبيد لميرجيل، وهي تقني باستعمال الوزن نفسه والموضوع الشعري نفسه، تنتهي بأعنية شعبية - يتألفو لغارديل (Gardel)، أو الأغنية الأخيرة ثادونا أو العالس (Salsa)^(٥٢) لقد استمتع الجمهور في شبه الجزيرة الأيبيرية في القرن، لهجري الرابع/ العاشر الميلادي (الذي لم يكن على الإطلاق جمهوراً «بدائياً») كثيراً بهذا الشكل من أشكال التجريب الفني الذي تضمنه هذا النوع الشعري الهجين

لقد كان العديد من المخرجات في خاية الرهافة والرق في معالجت موضوع الحب. أما بعضها الآخر فكان على كل حال شبقاً من غير ريب، وكان ذا سمات شرقية بصورة خاصة. وعلينا أن نتذكر أن الأدب الإسباني يبدأ في الحقيقة بواحدة من هذه المخرجات وليس بقصيدة السيد. في المخرجة التي نعرض لها في السطور التالية تصف المرأة العاشقة، وهي تمثل النقيض لرفيقها الإسباني العفيف خيمين، وضماً من لأوضاع الجنسية مستخدمة صورة شعرية مستمدة من عالم الجواهر:

Non t'amarey illá kon ash-sharṭi
an tayma'jal jāll ma'a qurṭi.

("No te amaré sino con la condición
de que juntas mi ajorca del tobillo con mis pendientes")

لن استمر في حبك

إن لم تجعل حلخالي يصل إلى أقرطتي^(٥٣)

إذا كانت هذه الأبيات الشعرية هي المثال الذي يمكن ضربه على الشعر الإسباني فعلينا أن نستنتج أن هذا الشعر كان في الحقيقة شعراً «أوروبياً» شاداً وغريباً: فالأصل العربي لهذه المخرجة واضح إلى الدرجة التي أستطيع فيها أن أعثر على الأبيات نفسها في الرسائل الشفوية العربية. عند علي البغدادي، وفي دليل الشيخ المفراوي إلى الحب

Dámaso Alonso, «Cancioncillas "de amigo" mozárabes», *Revista de Filología Española*, vol. 33 (1949), pp. 297-349.

Dámaso Alonso, *Primaveras tempranas de la literatura europea. Lírica, épica, novela*, Colección Guadarrama de crítica y ensayo, 22 (Madrid: Guadarrama, 1961).

(٥٢) موسيقى شعبية أصلها من أمريكا اللاتينية. [المترجم].

Emilio García Gómez, ed., *Los jarchas romances de la serie árabe en su marco* (٥٣) (Barcelona: Barral, 1975), p. 145.

المكتشوف «لروص العاطر في نزهة الخاطر». لتوقف قليلاً لنفكر بالأمر. إذ إن الثيمات الأدبية في الشعر العناني الإسباني البدائي قد طورها الكتاب العرب الذين ألفوا أعمالاً حول الحب الشبقي. ويمكن أن نجادل ونقول إن ما نعالجه هنا هو في الحقيقة حركات عربية الأصل تتضمن ما بين سطورها القليل من الكلمات الرومانسية لكن العدوانية الشبقية الانثوية هي فكرة مهيمنة ومتكررة في المخرجات الأندلسية مما يجعل القارئ يرتاب في عظم الدين الذي تدلن به هذه المخرجات للأدب العربي.

لكن أكثر الصعوبات أهمية بخصوص هذه المخرجات الأندلسية والتي لا تزال غير قادرين على فهمها بصورة تامة تتمثل في حقيقة كون اللغة التي كتبت بها لا تزال موضع نزاع وجدل. فبعد أن كتب صموئيل شتيرن مقالة الرائدة «أشعار المخرجات الإسبانية في الموشحة للعبودية الإسبانية. مساهمة في تاريخ الموشحة وفي دراسة لهجة المستعربين المحلية القديمة».

«Les Vers finsaux en espagnol dans les muwashshahs hispano-hebraïques. Une contribution à l'histoire de la muwashshaha et à l'étude du vieux dialecte espagnol mozárabe»^(٥١)، كتب الكثير من المخرجات من قبل باحثين مثل ر. منندث بيدان وداماسو أكونسو وإميليو غارثيا غوميز ومارغيت فرينك وج. م. ميللاس فالينكروزا وإ. نيكول وليوسبيتور وسامويل آرمستيد وج. م. سولا - سوليه (J. M. Solá-Solá) وجيمس ت. مونرو وجوان كوروميناس (Juan Corominas) وكونسيلو لوبيز موريللاس (Consuelo López-Morillas) وآخرين. لقد ألقى ريتشارد هيتشكوك منذ مدة قصيرة طلالاً من الشك لا على إعادة الباحثين الحديثين كتابة مادة المخرجات بل على لغة هذه المخرجات نفسها. إنه يشك أن لغة المخرجات، في بعض الحالات من الآن، ليست هي «المستعربة» بل العربية الأندلسية^(٥٢). وقد نشأ نتيجة

Samuel Miklos Stern, «Les Vers finsaux en espagnol dans les muwashshahs hispano-hebraïques. Une contribution à l'histoire de la muwashshaha et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozárabe"», *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 299-346.

Hitchcock, «Some Doubts about the Reconstruction of the *Kharjas*» (٥٥) فارن مقالته الأولى.

Richard Hitchcock, «The Interpretation of Romance Words in Arabic Texts: Theory and Practice», *La Corónica*, vol. 13 (1985), pp. 243-254.

ولقد ناقش بعض الباحثين هذه الملاحظات ورفضوا بعضها. علينا أن نتذكر، إذا أردنا أن نأخذ مثلاً واحداً فقط، رد آرمستيد في S. Armistead, «Pet Theories and Paper Tigers: Trouble with the *Kharjas*», *La Corónica*, vol. 14 (1985), pp. 55-70.

Richard Hitchcock, *The Kharjas: A Critical Bibliography* (London, 1977).

لدلت جدل مريب ومدعش (كان من بين المشاركين فيه على الأقل جيمس ت. مورو وسامويل آرمستيد وألان جوتز) وعلينا أن نتظر نتيجة هذا الجدل

من بين أكثر مظاهر هذا النقاش إيجاء وإثارة للمعاني هو أنه يجعل الدرس للأدب الإسباني يفرك إلى أي حد تبدل أصول الشعر الإسبانية عامضة ومكتشفة بالأسرار، إلى درجة أننا لا نعلم فعلاً فيما إذا كانت بعض هذه الأشعار «إسبانية» أو «عربية» ولا يعد هذا الأمر مجرد مشكلة صغيرة بالنسبة لتاريخ الأفكار في إسبانيا أو بالنسبة لوعي إسبانيا بهويتها.

هناك أمثلة أخرى للأدب المختلط الهجين الذي يمثل البحث فيه صعوبة كبيرة بالنسبة للباحثين غير المتخصصين في الدراسات الشرقية وكذلك في اللغات الرومانسية. لقد كتب رامون لول (Ramon Llull)، وهو شخص مشير للإعجاب فعلاً، بعض أعماله بالعربية إذ لم يكن يعرف اللاتينية وكل ما كان يعرفه هو المورقية (Mallorcan) ولعربية، أما الدون سيم دي كاريون (Don Sem de Carrión)، وهو كاتب متدين من القرن الخامس عشر، فقد كان ينتسب أيضاً إلى ثقافتين اثنتين في الوقت نفسه إذ كتب بالإسبانية أمثال أخلاقية (*Proverbios Morales*)، أما باللغة العبرية فكتب - تحت اسم راب شيم طوب بن اردوتيل بن إسحاق - أعمالاً مثل الاعتراف والفعل.

إن نظريات خوليان ريبيرا (Julian Ribera) حول الأصول العربية للملحمة الإسبانية (أو القشتالية) التي لم تحظ باهتمام كبير في زمنه بعد الآن تحديثها بصورة مدعشة من قبل العارو غالفيز دي فوينتس (Alvaro Galmes de Fuentes) في مؤلفه المعنون كتاب المعارك: الحكايات الملحمية الرومانسية والملحمة القشتالية *Libro de las batallas. Epica árabe y épica castellana* وخصوصاً *Narraciones épico-caballerescas*، ومن قبل فرانشيسكو ماركوس مارين (Francisco Marcos Marín) في كتابه شعر الحكايات العربي والملحمة الإسبانية^(٥٦) (*Poesía narrativa árabe y épica hispánica*)، وسواء أكانت أصول الملحمة تنهل من الأدب العربي في الحقيقة أم لم تكن فقد وضحت لنا الدراسات المذكورة كيف ترك الأدب الإسلامي أثراً قوياً لا يمحى عن الأشعار القديمة في الأدب الإسباني.

دعونا نلقي نظرة عابرة على المفارقة الساخرة التي تتضمنها القصيدة الملحمية الأولى في أدب الإسباني «قصيدة السيد» (*Poema del Mío Cid*) إذ إنها تسمى باللعربية (*Mío Cid*) وهي تعني «سيدي». وليس من المستغرب كذلك ألا يحس

Francisco Marcos Marín, *Poesía narrativa árabe y épica hispánica* (Madrid, 1973); (٥٦)

(Barcelona, 1978) and (Madrid, 1971) respectively.

هذا لقاتل المسيحي المتحمس أي وخر ضمير عندما يذهب إلى معركة تصم جسوداً مسيحيين ومسلمين. إضافة إلى ذلك فإن بطلنا كان يقاتل أحياناً المسيحيين كما كان يقاتل المسلمين إذ كان مضطراً لذلك ليدافع عن حلقاء مسلمين له مثل أمك الشاعر المعتمد [بن عباد] صاحب إشبيلية. وهكذا تبدو لنا حدود الولاء غير واضحة تماماً في الملحمة القشتالية الإسبانية في بداياتها الأولى.

هناك العديد من النقاد يسكرون وجود عناصر عربية في كتاب خوان رويث كتاب الحب المتعقل (*Libro de buen amor*)، وقد واصلت الدراسات الحديثة بحثها في المسار الذي احتله في مرحلة مبكرة كل من أميريكو كاميترو وداماسو ألونسو، الذي بين في مقالاته المثيرة للاهتمام جماليات خوان رويث - لا شيء غير المصاعب^(٥٧) (*La bella de Juan Ruiz, toda problemas*) إن المثال الجمالي الأنثوي لدى كبير كهنة هيت كان عربي الأصل. [مصنعت المرأة الخارقة الجمال بالنسبة له] هي أن تكون عظيمة المخذل فديلاً وأن تكون مفروقة الأسان كما أن المرأة الخارقة الجمال هي التي تكون ذات شفتين رقيقتين (*labios angostillos*) وهي صفة كما تلاحظ ماري روز ليد (*Maria Rosa Lida*)^(٥٨) تتطابق مع الذوق السامي وتختلف تماماً المديح الدائم للشفتين المكتنزة (*lumenta labia*) الشائع في الأدب الأوروبي.

المرأة الجميلة في نظر خوان رويث يجب أن تتمتع بثلاثة حمراء قانية اللون؛ إن مثال المرأة الجميلة بالنسبة له عربي خالص بحيث إن داماسو ألونسو وأميليو غارثيا غوميز كانا قد رين على إيجاد نظير هذا المثال في رسائل الحب التي كتبها دارسون متخصصون في الموضوع مثل التجاني نخبة العروس والتيفاشي كتاب رجوع الشيخ إلى صباه. ما أحفله النقاد السابقون على كل حال هو وصف خوان رويث لعيني المرأة الشرقيتين الواسعتين، وهي صفة مبطية متكررة (*archetypical*) فبالإضافة إلى ضرورة أن تكون الأهداب طويلة وثقيلة وأن يكون الحاجبان فاتين فإنه ينبغي أن تكون لعينان مثألفتين لامعتين (*relucientes*). ولا يذكر خوان رويث شيئاً عن لون العينين، ولكن ما يشار إليه بهذا الخصوص هو أن العينين ينبغي أن تكونا لامعتين مثألفتين وعلى الأرجح فإن جمهور خوان رويث الأسباني المسلم المقيم في ديار البصاري في القرن الرابع عشر كان يفهم المتطلبات الجمالية الغريبة للشاعر. وهي متطلبات غريبة بالنسبة للقراء الغربيين فقط، إن العرق المدهش في الأكوام ماشيء بالتأكيد من ترجمة كلمة حور، التي نشق منها كلمة حورية، التي تصف حراوات الجنة قوات العيون السود

Dámaso Alonso, «La Bella de Juan Ruiz, toda problemas,» in: Dámaso Alonso, *De* (٥٧) *los siglos oscuros al de Oro*, 2ª ed. ([Madrid]: Editorial Gredos, [1964]), pp. 86-99

Maria Rosa Lida de Malkiel, «Notas para la interpretación, influencias, fuentes y (٥٨) texto del *Libro de buen amor*,» *Revista de Filología Hispánica*, vol. 2 (1940), pp. 1142-1.43

وإنه لأمر مثير للمشاعر أن يكون مثال الجمال لدى خوان رويث هو الحورية العربية!

لقد قمت بالتعليق في مكان آخر على تفضيل كبير الكهنة للمرأة القصيرة إنه يندر القارئ قائلًا إن المرأة القصيرة تفصل المرأة الطويلة - فهي أفضل في الفراش - وحججه بشأن ذلك (وهي أحياناً تثير الضحك بسبب المفارقة الساخرة التي تتضمنها) تحذو حذو تلك التي يقدمها خبراء وباحثون مسلمون في العشق مثل الشيخ النعروني^(٥٩).

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن العلامة الفلكية الخاصة بخوان رويث: فهو يدعي أنه مولود «في نطاق برج الزهرة» وهو وضع كوكبي يفترض أنه يشرح ميله إلى النساء^(٦٠). ورغم أنه يدعي أن بطليموس هو مرجعيته في علم التنجيم فإن قراءة نقطة لبطلميوس تظهر لنا بجلاء أن خوان رويث شوه مصدره «الواسع المعرفة». إن الـ *Tetrabiblos* (أو الـ *Quadripartitum*) لا يجبر مثل هذا التفسير - فالأشخاص المولودون في نطاق الزهرة مبالون إلى الفن وشديدو التهذيب ولا يحملون أبداً إلى أن يكونوا داهرين وخلقاء. علينا أن نبحت [إذن] في مكان آخر، عن النسخ العربية (أو الشعبية الشائعة) لأطروحة بطليموس التي كانت معروفة تماماً في إسبانيا العصور الوسطى: إن فلكيين مثل البيروني وعلي بن أبي رجال (Abi Abenragel)، وحتى يهودياً إسبانياً مستعرباً مثل ابن عررا، يذهبون أن المولودين في نطاق الزهرة هم شهوانيون وليسوا كما صورهم بطليموس أشخاصاً موهبي الإحساس نتيجة لتأثير هذا الكوكب فيهم. إن فكرة خوان رويث عن المولودين في نطاق الزهرة هي في الحقيقة ذات أصول عربية بحيث كان بإمكانها تتبعها في الأدب الإسباني المتأخر المكتوب بالحروف العربية. لكن إذا كان كبير الكهنة يتحفظ في ذكر مصادره الفلكية العربية فقد نستطيع نحن أن نعمل على حل شفرة أكثر الكائنات الغامراً وسرية منذ البداية: إن ابن غالب والبيروني وأبا معشر [الفلكي] وابن عررا، ومعظم الدارسين المسلمين، يشددون القول بأن العرب وأهل الأندلس قد ولدوا جميعاً في نطاق الزهرة؛ أما بطليموس بالمقابل فإنه لم يصرح أبداً بمثل هذا الادعاء. ولو أننا واصلنا قراءة كتاب الحبيب المتعقل من وجهة نظر ثقافة المسلمين المدجنين المقيمين في ديار النصارى التي كان كبير الكهنة مسخرقاً فيها تماماً فإن علينا أن نستنتج أن الشاهر، بسبب إصراره على الإعلان عن أنه مولود في نطاق الزهرة، هو في الحقيقة تعبير عن إعلاؤه بصورة

(٥٩) Luce López-Baralt, «Juan Ruiz y el Seyj Neẓrāwī "clogian" a la dueña chica,»

La Torre, vol. 1, new serial numbering (1987), pp. 461-472.

(٦٠) Luce López-Baralt, «Sobre el signo astrológico del Ascipto de Hita,»

in: Luce López-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*.

Libros Hiperión, 86 (Madrid: Ediciones Hiperión, 1985), pp. 43-58.

مؤامرة أنه عربي. وسواء كان هذا «الادعاء» يصدر عنه بصورة واعية أو غير واعية فإنها لمفارقة حقاً - إذا أخذنا في الاعتبار السياقات العربية لعمله - أن نكون قادرين على تأويل سسه إلى الهجوم بهذه الطريقة. إنه لمن المدهش والمثير للاستعراب أن ندحض أن كبير الكهنة الدكي الماكر يصرح بهويته بهذه الطريقة المؤامرة المشؤومة كما فعل سيرفانتس بعد قرون عندما تمأهى مع أماء الثانية، السيد هاميت بينجلي. ففي مكان ما في أعماق شخصيته هناك هوية عربية كامنة مقنعة ولا تبيى عن نفسها. قد يبدو هذا لشك شيئاً بعيد الاحتمال لكنه في الحقيقة ليس كذلك. إن خوان غونثيسولو اللاتيني يدعي الادعاء نفسه في القرن العشرين عندما ينهي بجرأة واحدة من رواياته بكلمات مكتوبة بالعربية.

يعلق أميريكو كاسترو في كتابه التاريخ الحقيقي للأدب الإسباني (*Realidad histórica de España*) على التعقيد المبهج المربك في عمل كبير كهنة هيتا الذي يمتدح في الوقت نفسه «الحب المجنون» و«الحب المتعقل». ويشدد كاسترو على القول بأن هذا النوع المتناقض من الحب ينبغي فهمه من وجهة النظر الإسلامية التي جعلت الحب الشبقي متفقاً تماماً مع الدين. إن كاسترو يأخذ كبير كهنة هيتا بوصفه مثلاً على الكاتب الذي يضع قدماً في أرض المسيحية وقدماً في أرض الإسلام، والذي يحتمل أنه تأثر برسالة ابن حزم القرطبي (الذي عاش في القرن الخامس الهجري/الحدادي عشر ميلادي) حول العشق، أو أنه قد تأثر على الأرجح بواحد من تلامذة ابن حزم الأفل تعقيداً وسفسطة^(٦١).

بيست هذه بالطبع الغرويات الوحيدة التي قام بها كبير الكهنة في أرض الثقافة الإسلامية التي يبدو أنه يعرفها معرفة أصيلة وحقيقية. نستطيع أن نقول، ودون أن نقصد الدخول في مناقشة التفسيرات المختلفة التي تعرض لها كتاب الحب المتعقل، أن اتصال كبير كهنة هيتا اليومي بالإسلام واضح ولا يحتمل أي تساؤل بشأنه. إن هذا المؤلف اللغز (سواء كان مولوداً في المناطق الإسلامية من جنوبي إسبانيا كما اقترح حديثاً إميليو مايز (Emilio Sáez) في مقالة تبعد كثيراً عن البرهنة على المسألة موضع

(٦١) يصف فرانيسكو ملوكير فيلانوفا مع تأويل أميريكو كاسترو. ويربط ريتشارد كينكادي بدوره بين لغة كبير الكهنة، القادر على توفير مستويات متعددة من المعنى في الوقت نفسه، مع اللعبة التي يستخدمها الصوريون المسلمون في أعمال العقيدة (والتي هي في الوقت نفسه أعمال روحية عالية) التي تنسب إلى العبيبة نفسها. Richard Kinkade, «Arabic Mysticism and the Libro de buen amor», in: *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su ochenta aniversario*, Colección Lacetania (Barcelona: Ediciones Hispam, 1974), pp. 51-70.

ولقد عرضت أن يفسر موقف كبار الفقهاء (المسلمين) من الحب - الشبقي أحياناً والروحي أحياناً أخرى - في كتب الحب العربي مثل تلك التي وضعها البقائشي والبطاوي والسيوطي.

الخلافاً^(٦٢)، لا يحظى أبداً في القوافي العربية كما أنه يتلاعب بالألفاظ مستخدماً كلمات عربية الأصل، كما أنه يغمز لنا مشيراً إلى كوننا نشاركه اللعبة عندما يجعل من دون ريميرو (Don Ximio) قاصياً في بوجي (Bougie)، وهي اليوم بحرية البلدة الواقعة على الساحل الشمالي للجزائر - لأن خوان رويث كان يعلم أنها البلدة التي كانت تصدر المفردة إلى المدن الأوروبية ليستخدمها اللاعنون بالدمى والمشعرون وأصحاب الحيل لإمتاع الملوك ورواد البلاط^(٦٣). قد يشرح هذا الاتصال الشخصي اليومي والعمومي حقيقة كون خوان رويث أكثر ارتياحاً إلى «علم» الفلك الشعبي لشائع عند العرب منه إلى علم بطليموس الأكثر تعميماً وسفاسة. يرد فرانثيسكو ماركيز فيلاويغا على هذه الظاهرة بمنطق باهر إذ يقول «إن علينا ألا ننزه عن حقيقة كون هذه النص كتلة جدلة هائلة خالية من الهموم، وإن كل ما هو حاسم وقاطع فيها مطبوع بكل ما هو شعبي وشائع. إن علينا أن نبحث عن أصل الأفكار في كتاب الحب المتعلق - لأن ذلك شيء أساسي تماماً - فيما نشره بصورة فورية يصعب تجنبها خلال الأهم التي كان فيها على اتصال حميم مع الثقافة الإسلامية^(٦٤). يشدد رودريغز بويرتولاس (Rodríguez Puértolas) بدوره على حقيقة أن الثقافة الشرقية قد مثلت جزءاً عضوياً مكرناً من حياة فشتالة في القرن الرابع عشر. إذ إن الإسلام بالنسبة لكثير الكهنة (ولربما بالنسبة للثقافة اليهودية كذلك) كان تياراً شائعاً «لا يشبه في ذلك اللاتينية، اللاتينية في العصر الوسيط والمعرفة الأوروبية التي كانت كتيبة خالصة، بل أنه لم يكن [تياراً] ثقافياً خالصاً بل كان في معظم الأحيان، وبصورة حرفية تماماً، «مشوراً في الهواء» وحقيقياً بالنسبة لخوان رويث. وهذه الحقيقة أساسية وأولية من

Emilio Sáez and José Trenchs, «Juan Ruiz de Cáceres (1925/1926 - 1351/1352), (٦٢) autor del *Buen amor*,» paper presented at: *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, edited by M. Criado del Val (Barcelona, 1973), pp. 365-368.

Rodríguez Puértolas, *Arcipreste de Hita* (Madrid, 1978), p. 78. (٦٣) فون
ولقد تمع المؤلفات الرائدة التي كتبها أميريكو كاسترو حول التأثير العربي في كتاب الحب المتعلق
إسهامات مهمة قام بها فرانثيسكو ماركيز فيلاويغا وخوان قيريه، وخوان مارتير رويث، وخوان لومبا (Joaquín Lomba) وريشارد كينكادي (Richard Kinkade) وآخرون. وعليها ألا ننسى أن ياحتج دوي
ميون انتقالية مثل بيكوي (Locoy) يتناول أيضاً إمكانية وجود مصادر شرقية أثرت في عمل خوان رويث
خصوصاً في القصص التي كتبها إن هذه الدراسات لا تقوم في الحقيقة إلا بوصف قمة جبل الثلج من
التأثير الشرقي في عمل كبير الكهنة؛ وهناك الكثير من الأشياء يتخفى عملها بهذا الخصوص ويمكن أن
نأمل أن الدراسات القادمة في المستقبل سوف تستند إلى العلم وليس إلى التخمين الخدلي في عملها

Francisco Márquez Villanueva: «El Buen amor», p. 73, and «Nuevos arabismos en (٦٤) un pasaje del *Libro de buen amor*,» pp. 202-207 in: Márquez Villanueva, *Selecciones de literatura medieval*.

أجل مهم كتاب الحب المتعقل^(٦٥). ونحن هنا لا نقصد تحويل خوان رويث إلى عالم مُعقل أو سكر القراءات الواسعة التي قام بها، في حالة كونه طالباً جامعياً عموماً، لكي ينجز عملاً ذا منزلة ثقافية واضحة للعيان مثل كتاب الحب المتعقل. من الواضح رغم ذلك أن راهبنا، بعض النظر عن الدرجة التي وصل إليها في علمه قد عاش وتحرك في محيط متأثر ومشبع بالإسلام في إسبانيا القرن الرابع عشر، وأنه كان متأثراً بقوة بهذا المحيط.



لقد بدأنا نهمم الآن مدى ما يدين به الأدب الإسباني وكذلك الصوفية الإسبانية للإسلام. وتعد لنا حالة القديس يوحنا الصليب (St John of the Cross) مثلاً واضحاً على هذه المسألة^(٦٦) إن القديس يوحنا الصليب هو من أروع شعراء إسبانيا شأناً وهو في الوقت نفسه من أكثرهم غربة. لقد «أرعبت» آثاره، كما يمتدح روجيه ديفييه (Roger Duvivier)^(٦٧)، أدباء باحثين بارزين مثل مارسيلينو مسدث إي بيلايو (Marcelino Menéndez y Pelayo) وداماسو ألونسو^(٦٨). لقد عانى القراء والنقاد كثيراً لكي يفهموا المقاطع الشعرية العاصفة والمثيرة للذهيان في «النشيد الروحي» (Spiritual Cantic) وذلك منذ القرن السادس عشر، ولقد دهش الجميع من «عرابة» شعر القديس يوحنا.

«التغير في ضمير المتكلم وتغير الجمهور المخاطب وكذلك في الفعل وفي المكان؛ العدد الكبير من الصور التي لا رابط بينها؛ المفارقة الضدية والكلام غير المنطقي الذي بلا معنى، وعدم ثبوت القارئ على الدوام من المعنى المعطى للكلام - إن

Juan Martínez Ruiz, *Libro de Buen Amor*, edited and translated by Raymond S. (٦٥)

Willis (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), p. 62.

Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el* (٦٦) *Libro de Buen Amor*

Islam (Puerto Rico: University of Puerto Rico, Colegio de México, 1985).

Roger Duvivier, *La Genèse du «Cantique spirituel» de Saint Jean de la Croix*, (٦٧)

bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fasc. 189 (Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1971), p. 285.

Marcelino Menéndez y Pelayo, *Estudios de crítica literaria*, (٦٨) *Libro de Buen Amor*

Colección de escritores castellanos, Críticos, 3rd ed. (Madrid: Tip. de la «Rev. de arch., bibl. y museos», 1915-), pp. 55-56, and Dámaso Alonso, *La Poesía de San Juan de la Cruz Desde esta ladera* (Madrid, 1966), p. 18.

ويعترف مسدث بيلايو بأنه كان يستشعر «روحاً دينياً» عندما كان يقوم بدراسة شعر سان خوان، أما ألونسو فيعزو إليه كان يشعر «بحسوف ورعب عظيم» عندما كان يدرس شعر سان خوان

القصيدة بكاملها مكتوبة بهذه الطريقة الاستثنائية. فهي في بعض أجزائها انطباعية
لشاعر، وهي في أجزاء أخرى تبدو وكأنها تستخدم أسلوب القرن السادس عشر
الذي يعاد التقيينات السيمائية الحديثة. الاسترجاعات التي تظهر في النص دون أي
تعبه للقارئ، والأحداث التي يلحح إليها دون ذكرها بصورة مباشرة، والشخصيات
التي يرد ذكرها في النص مرة واحدة ولا تعود للمظهر مرة أخرى وهذا النوع من
التقية المستخدمة لا يتطابق على الإطلاق مع الأفكار الكلاسيكية وأفكار عصر النهضة
السائدة بخصوص الشعر^(٦٩).

يدافع القديس يوحنا الصليب بصفاء وإشراق عن شعره الجدل الشوان. إن
التجربة الباطنية تعمل على تصعيد اللغة، وحير تعبير عنها هو أشعاره التي تشبه
السراب والوهم والتي يدعوها هو صراحة بأنها هذيان أو «كلام لا معنى له» أو
«عبث ولا معقول». وهو يقارن جيشاته وتفجراته الباطنية بالماء الذي يفيض عن الإناء
الذي يحتويه، وهو يقترب بهذا التعبير بصورة لافتة من مفهوم الصوفيين للشطح الذي
يعني تماماً ما وصفه القديس يوحنا الصليب من تجرته. لقد استخدمت العبارة نفسها
في وصف تدفقات الوجد والاتجاذب للصوفيين التي كانت تسكر الصوفيين المسلمين،
لكنها كانت مجهولة في الشعر الروحي الأوروبي. وقد كان مجهولاً أيضاً إهمال الشاعر
النام للبرهان الخطي (Linear argument) في قصيدته الرعوية التي ينبغي مقاطعها
الشعرية أن تحدث متعة لدى القارئ بوصفها وحدات شعرية معزولة بعضها عن
بعض. إن «النشيد الروحي» يخالف تماماً شعريات عصر النهضة لأنه يستجيب تماماً لـ
دعاء غروسشاف فون غروسيباوم (Gustave Von Grunebaum)^(٧٠) وولفارت
هايسريكس (Wolfart Heinrichs)^(٧١) «المفهوم الجزئي في الشعر». إن هذه التقية
الأدبية، «نموذجية بالنسبة للشعرين العربي والعبري، تعطي أهمية لجمالية المقاطع
الشعرية المعزولة بعضها عن بعض أكثر مما تعطي للقصيدة كلها بوصفها عملاً شعرياً
متكاملاً. إن ما يدين به القديس يوحنا الصليب أدياً لشيد الانشاد شديد الوضوح،
كما أن الكثير من المشاكل والأشياء المربكة في قصيدته يمكن إرجاعها إلى هذا المثال
الأدبي السامي المشبوب العاطفة على محور خامض وملتبس (والملتبس الغامض

Colin Peter Thompson, *The Poet and the Mystic: A Study of the Cántico espiritual* (٦٩)
of San Juan de la Cruz, Oxford Modern Languages and Literature Monographs (Oxford [UK];
New York: Oxford University Press, 1977), pp. 86-87

Gustave Edmund Von Grunebaum, *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen* (٧٠)
Literaturgeschichte (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1955).

Wolfart Heinrichs, *Arabishe Dichtung und Griechische Poetik*, Beiträger Texte und (٧١)
Studien, Bd. 8 (Beirut: Deutsche Morgenländ, Ger., Orient-Inst., 1969).

عاطفياً!). لكن ذلك ليس صحيحاً بصورة نهائية: فمن الواضح أن معظم أبيات السيد الروحي تتوافق بصورة ملحشة مع تلك المقصائد الثملة بالحل الصوفي مثل ترجان الأشواق لابن عربي والمقصيدة «الخميرية» لابن الفارض. ومع ذلك فإن التواري اللات للسطر من بين كل هذا هو الطريقة التي يعلق بها القديس يوحنا الصليب ونظريه المسلمون على أشعارهم الصوفية غير المفهومة في أحيان كثيرة. إن القديس يوحنا يحمل التراث الغربي الخاص بالشروح والتفسيرات الشعرية النظامية (التأويلات المسيحية المختلفة للكتاب المقدس، على سبيل المثال، بمستويات المعاني الثلاثة أو الأربعة المنظمة تماماً؛ التعليلات المجازية (allegorical) على عمل دانتي أو كامبانيلا (Campanella) لتأويل الذاتي الذي كان يقوم به رامون لول)، ولا يبدي أي ارتياب أو خوف من الانتهاك الثابت لـ «نظام» التعليلات المجازية معطياً معاني مختلفة وربما متعارضة في أحيان كثيرة لأشعاره ومنتجاً بالتالي «انقطاعاً وعدم تواصل» متطابقاً مع ذلك الحاصل في نظام ابن عربي الخاص بالتأويل الذاتي ومع التراث الأدبي الصوفي بعمامة (انظر مثلاً تعليلات البيروني والبابليسي على قصيدة ابن الفارض «الخميرية»).

يتجاهل القديس يوحنا تماماً إمكانية وجود تفسير «مسطقي» أو مجازي، وينتهي إلى تعليق شرطي يماثل في غموضه القصيدة الغامضة المكتنزة بالأسرار التي ينطلق لشرحها وتفسيرها. ويدعي الصوفي الإسباني، مثله مثل ابن عربي، (وبافتناع واضح) أن تجربة الوجد والانجذاب الفعلية لا يمكن التوصل إلى شرح ونفسير لها، ويمكن لمن بدأوا باختبرها فقط أن يتواصلوا معها. (وليس غريباً ما أحبرتني به زميلتي آن ماري شيميل (Annemarie Schimmel) منذ سنوات بأن القديس يوحنا الصليب لم يستوفها بوصفه شاعراً «غريب الأطوار» لأنها كانت تقرأ «كشاعر من المتصوفة».

لكن وجوه الشبه بين القديس يوحنا الصليب ونظرائه من المتصوفة لا تنهي عند هذه النقطة. فبعد عقود عديدة بدأ المستشرق الإسباني الشهير ميغيل آسين بالاثيوس بالبحث في التأثيرات الممكنة للإسلام في التجارب الروحية الإنسانية في القرن السادس عشر. لقد تشبع رمز القديس يوحنا الشهير الخاص بليلة الروح المظلمة ورده إلى ابن هباز البرندي كما رد حركة (alumbrado) (أو الحركة الروحية، الاشواقية (illuminati)) إلى الشاذلية^(٧٢). بالإضافة إلى ذلك كان آسين بالاثيوس قادراً على إثبات أن رمز القديسة تيريزا من أفيللا الشهير الذي يخص قلاع الروح المسموح إلى رسالة

(٧٢) فار: Miguel Asín Palacios: «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la

Cruz», *Al-Andalus*, vol. I (1933), pp. 7-19; *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal, San Juan de la Cruz* (Madrid: Espasa-Calpe, [1941]), and *Sóñidos y alumbrados*, with an introductory study by Luce López-Baralt (Madrid: Hiperión, 1990).

وهذا الكتاب الأخير ظهر بعد موته

واضعها مجهول وتدعى النواذر وقد كان آسين بالاثيوس يشير باكتشافاته هذه ولأول مرة إلى أن «أصالة» الرموز الأدبية المفترضة، والمبالغ بها، لدى هذين المتصوفين الإسبانيين كانت في الحقيقة متأثرة جزئياً بالتصوفة للمسلمين. ولقد كنت مخطوطة فعلاً، بالنسبة لحظي ذلك الباحث البارز، باكتشاف أثر الإسلام في عدد آخر من الرموز التي كانت تنسب كلية فيما سبق إلى أصالة كل من القديسة تريزا والقديس يوحنا وإدعاهما لخاص. ونتيجة لذلك كانت قائمة الرموز الباطنية ذات «مصادر الصوفية الممكنة» مثيرة للغاية. ليلة الروح المظلمة؛ خمرة الروح المسكرة (حتى إن لقديس يوحنا يلمح إلى شراب الرمان الذي يرمز إلى الوحدة التي ترد إليها تعددية ثمار العاكهة)؛ قناديل النار التي تشمل الروح النشوانة والتي ترمز إلى صفات الله؛ أحول الروح المتعاقبة من القبض والبسط (anchura و apretura)؛ العين [عين الماء] الباطنية التي تظهر فيها عينا محبوب وذلك قبل حصول عملية الانحداد الروحي قداماً (وتعني كلمة عين بالعربية عين الماء وعين الإنسان في الوقت نفسه، النبع «والهوية»، ويذكر القديس يوحنا عالماً بأسر)؛ حصلة الشعر التي تتعلق فوق عنق العاشق وتشكل أنشطة حبس تنهياً «الإصباغ» على عنق المعشوق؛ الثعالب (raposas) أو قطيع الماشية التي ترمز إلى الروح المعتمسة في الشهوات؛ دودة القز التي تتحول إلى فراشة بديعة؛ حذيفة الروح أو يستأنف الذي ينبغي أن يروى بمياه مطر الروح أو نبع هذه الروح؛ طير الروح المتوحّد الذي لا يزال في طيران جلد نشوان والذي يمتلك جميع الألوان، ولكنه في الوقت نفسه بلا لون لأنه غير متولع بأي شيء مخلوق؛ زهور السوسس (azucenas) التي ترمز للهجر الصوفي أو «صرف الذهن عن أي شيء» بين يدي الله. وموضوعات عديدة أخرى ظننا أنها مفسورة على سر المتصوفة (trobar clus) (٧٣).

وربما يكون رمز قلاع الروح المتداخلة السبع، الذي قلت من قبل إن آسين بالاثيوس يردّه إلى النواذر، من بين أهم الرموز المشتركة بين الصوفية الإسبانية والإسلام. ومع ذلك فلم يستطع آسين بالاثيوس أن يحل بصورة نهائية أصل رمز القلاع السبع، لأن الوثيقة التي استخدمها كدليل هي مخطوطة تعود إلى نهاية القرن السادس عشر وبالثاني فإنها معاصرة للقديسة تريزا أو إنها تالية في الظهور لها. ولقد كنت مخطوطة للغاية إذ استطعت أن أربل الشكوك التي تركها آسين بالاثيوس باكتشافه «دليلاً جديداً لم يتوفر لبالاثيوس وقت كتابة مقالته التي نشرت بعد وفاته عام ١٩٤٦» (٧٤). والكراسة

(٧٣) López-Baralt: *San Juan de la Cruz y el Islam, sus Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*.

Luce López-Baralt, «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 30 (1982), pp. 2-91.

(٧٤) Miguel Asín Palacios, «El Símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa» in: Asín Palacios, *Símbolos y alabrazados*.

الصوفية التي أعبها هي مقامات القلوب لأبي الحسن النوري البغدادي، وهي تعيد
 زمر قلاع الروح السبع إلى القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي؛ لقد حقق [لأب]
 بولس نويّا هذا النص وقمت بترجمته عن العربية. في الفصل الثامن (أو المقامة الثامنة)
 من هذه المقامات يوضح النوري السبيل التي على الروح أن تسلكها لكي تصل إلى الله
 مستخدماً لتوصيح ذلك زمر القلاع السبع: وهذه هي السبيل نفسها المذكورة في
 النواذر التي يشير إليها آسين بالاثيوس، ولا يبدو إجمالاً في التحوط أن نطق في ضوء
 هذه الوثيقة أننا أمام «موتيف» استعماري متكرر في الأدب الصوفي الإسلامي. ويبرهن
 المثالان اللذان أشرنا إلى أصولهما، آسين بالاثيوس ولنا - مع ما يفصل بين الوثيقتين
 اللتين أشرنا إليهما (لقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والقرن الخامس الهجري/
 الحادي عشر الميلادي) - على وجود تراث أدبي عريق يعود فيه هذا الرمز إلى الظهور
 على امتداد القرون. إن الشيخ الصوفي النوري يتبأ في النواذر ويرسم - قبل ثمانمئة
 عام من قدسية «فيلا» - الصورة التي عدها القديسة تيريرا إلهاماً خاصاً بها، فهو يشير
 في هذا النص^(٧٥) إلى فكرة القلاع السبع التي أحدثها الله في قلوب المؤمنين. هذه
 القلاع محطمة بالأسوار لتمسح إبليس من التسلل إليها، فإذا هو دونها ينبع كما تنبع
 الكلاب. وتكون القلعة الأولى من اليافوت، وهي ترمز إلى الاتصال الروحي
 (الصوفي) بالخالق. وتحيط بها قلعة ثانية، وهي من الذهب، وترمز إلى الإيمان بالله،
 وحول هذه قلعة ثالثة من الفضة، وهي صدق القول والفعل، تليها قلعة رابعة من
 الحديد هي الخضوع إلى مشيئة الله. وتحيط بقلعة الحديد قلعة خامسة من النحاس،
 وهي ترمز إلى طاعة ما أمر الله به، أما القلعة السادسة فهي من حجر الشب وهي
 ترمز إلى الحفاظ على طاعة الله في أوامره ونواهيه على السواء، وتحيط بهذه القلعة قلعة
 سابعة من الأجر، وترمز إلى كبح شهوات النفس في كل فعل

ويضي الشيخ النوري واضحاً محاولات إبليس لاختراق هذه القلاع لسبع في
 قلوب المؤمنين، ويقول إن إبليس عاجز عن إيجاد وسيلة تمكنه من المؤس المعتصم في
 قلعة اليافوت طمناً ظل هذا المؤس محاطاً على قواعد كبح الشهوات وإمالة النفس، أما
 إذا أخفق في ذلك ولو مرة واحدة غلبه إبليس على قلعة الأجر، وأخذ ينظر باشتهاه
 إلى القلعة التالية. وإذا أهمل المؤمن الحفاظ على طاعة أوامر الله ونواهيه، غلبه إبليس
 على قلعة الشب، وظل يشتهي القلعة الثالثة، وإذا هجر المؤمن الخضوع لمشيئة الله غلبه
 الشيطان على قلعة النحاس، وظل يشتهي القلعة الرابعة، وهكذا دواليك حتى يغلبه
 على القلاع الباقية. [من الواضح هنا أن المخطط الرمزي الولد يستسب إلى العائلة
 نفسها التي ينسب إليها مخطوط النواذر الذي يعود إلى القرن السادس عشر، وأنه

(٧٥) ترجمت هذا النص من دراسة: P Nwyia, «Textes inédits d'Abu-l-Hasan al-Nuri».

Mélanges de l'Université Saint Joseph, vol. 44, pp. 135-136.

يتضمن (رغم أن ذلك يبدو جنينياً) العناصر الأساسية جميعها التي يتصممها مخطط القديسة تيريزا. إن الروح، أو لتعبير عن ذلك على نحو أفضل: إن المسار الصوفي للروح يدرك على أنه يتكون من سبع حجرات أو غرف متتابعة متحدة المركز تمثلها القلاع السبع. إن الشيطان يترصد القلاع الأولى منتظراً الفرصة المناسبة للاستيلاء عليها في الوقت الذي يعمل الرجل المؤمن على التغاذل إلى أبعد قلعة من هذه القلاع لكي يتمكن من الاتحاد بالذات الإلهية. ولقد نشرت في مكان آخر دراسة تفصيلية مفصلة للرموز التي استخدمها كل من القديسة تيريزا والتوري^(٧١)، ولهذا السبب سيغني بالعرض هنا التأكيد على عظم الدين الأدبي الذي يبدو أن الصوفيين الإسبان يدينون به للصوفيين المسلمين.



ربما يكون لأدب الإسباني المكتوب بحروف عربية (الألمانياتي) من قبل كتاب مسلمين من أكثر الأدلة وضوحاً على هذا البعد السامي في إسبانيا، ولدي هذا يضمحل ولكنه لا زال رغم ذلك مؤثراً وفاعلاً. يسمح لنا هذا الأدب السري، الذي لا زال معظمه غير منشور والذي كتبه منشقون دفعوا دفعاً لأن يعملوا تحت الأرض، بأن ندمج عملية الانقراض البطيئة كما عاشها آخر المسلمين في إسبانيا بأنفسهم. في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إذن، كانت إسبانيا التي وصفها أوتيس غرين (Otis Green) بأنها «غريبة خالصة» تفص بأخر علامات شرفيتها.

لم يكتشف الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية إلا بعد وقت طويل من عملية إجملاء المسلمين عن إسبانيا التي جرت عام ١٦٠٩: هلقد شهد عام ١٧٢٨ ظهور العديد من المخطوطات التي كانت مخبأة داخل عمود في بيت من بيوت ريكلا (Ricla) ثم اكتشفت عام ١٨٨٤ مجموعة أساسية كانت مخبأة داخل أرضية مزيفة في بيت مهدم في الموناسيد دي لامبيريرا (Almonacid de la Sierra) في مرقسطة. إن الأمر الأول الذي يلاحظه المرء بخصوص هذا الأدب - الذي لا زال قسم كبير منه غير مطبوع ولا زال القسم الأكبر موزعاً بين مكتبات إسبانيا والشرق وأوروبا - هو طبيعته الهجينة

Miguel Asín Palacios, «El Símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en (٧١)

Santa Teresa y en el Islam» in: Asín Palacios, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Tormada, Pascal, San Juan de la Cruz*, pp. 73-98.

وتبحث ريملي كاترين زيميلسكي إمكانية وجود أثر للقبلاية في الصوف الإسباني وهي تدرس أيضاً رمز القلاع الإسبانية المتحدة للمركز في كتابها. Catherine Swietlicki, *Spanish Christian Cabala: The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz* (Columbia, University of Missouri Press, 1986).

المولدة وبالتالي الحفية الملقزة^(٧٧)، إذ إن المخطوطات مكتوبة باللغة الإسبانية (أي القشتالية) أو باللغات الرومانسية الأخرى مثل البرتغالية أو الغالسية ولكنها رغم ذلك مرسومة بحروف عربية. تقودنا هذه الظاهرة اللافتة إلى استنتاج أولي مروع: وهو أن قسماً لا بأس به من الأدب الإسباني في العصر الذهبي كان شرقياً بحيث ينبغي على الباحث في ذلك الأدب أن يكون مستعرباً أو أن يعرف على الأقل الحروف العربية لكي يستطيع قراءة ذلك الأدب. في القرن التاسع عشر بدأ الرواد الأوائل مثل ناسكوval عابانغوس (Pascual Gayangos) وإدواردو سافيدرا (Eduardo Saavedra) يعكسون شيفرة تلك المخطوطات، وفي بداية القرن العشرين قام خوليان ريبيرا وآسين بالاثيوس بهذه المهمة. أما في الوقت الحاضر فإن دراسة الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية تلقى اهتماماً أكبر من مختصين مثل ل. ب. هارفي (L. P. Harvey) ومرسيدس غارثيا أرينال (Mercedes García Arrenal) وماتويلا مانزاناريس دي سيري (Manuela Manzanares de Cirre) وراينهولد كونتري (Reinhold Kontzi) وأوتمار هييجي (Ottmar Hegyi) ولويس وديس كارديلاك (Louis and Denise Cardillac) وماريا تيريزا نارفاز (María Tereza Narváez) وأنطونيو فيسبورتينو رودريغيز (Antonio Vespertino Rodríguez) ونخض بالذكر هنا ألفارو غالمير دي فويتر (Alvaro Galmés de Fuentes) الذي بدأ بتحقيق سلسلة من هذه المخطوطات أعاد كتابتها بالحروف اللاتينية وبدأت تظهر تباعاً عن دار نشر غريدوس (Gredos).

عندما بدأت دراسة الأدب الإسباني، المكتوب بالحروف العربية، في القرن

(٧٧) يقول أوتمار هييجي، وهو متخصص في الموضوع، إن وجهة نظره (وإن أضافه تماماً لي ما يقوله) هي أن الكتاب لم يستخدموا الشخصيات العربية في الكتابات الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية رغبة في توفير نوع من السرية (إذ إن محاكم التفتيش كان لديها خبراء في العربية وبالتالي في الخط العربي). ولكنهم فعلوا ذلك بسبب الحاجة أو الرغبة في التثبت بالمعاني الضمنية والتداعيات الدينية والثقافية التي كانت توحى باللغة الوحي المقدسة. ان هييجي في مقالته الثيرة للاعجاب «El Uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiado, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas» paper presentado al. *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, edited by Alvaro Galmés de Fuentes, Colección de literatura española aljamiado-morisca, 3 (Madrid: Gredos, 1978).

يبحث في موضوع استخدام الأحرف العربية في لغات مختلفة مثل العباسية والهندية والتركية والساسانية وبالتالي فإن السرية لم تكن الدافع الوحيد وراء استخدام هذه الحروف في الكتابة. إن عيب أن نتذكر أن كلمة مصوح بالحروف العربية في شبه الجزيرة الأيبيرية كان شيئاً مألوفاً منذ العصور الوسطى (رغم أن هذا الاستخدام لم يكن على هذه الدرجة من التواتر). هارن بما كتيبه: Alois Richard Nykl «Aljamiado Literature: El Recontamiento del Rey Alisandro» *Revue hispanique* vol 172 (1929), pp. 409-611.

التاسع عشر عُلفت على هذا الأدب آمال كبيرة؛ ولقد كان الباحثون يؤمنون أن جواهر بادرة في الأدب الإسباني سوف يتم الكشف عنها قريباً جداً. وسبق لـ ل. ب. هارفي كلمات سيرافين استيبانير كالديرون (Serafin Estébanez Calderón) عندما تسلم كرسي اللغة العربية في مجمع مدريد (Ateneo de Madrid) عام ١٨٤٨

«يمكن للمرء أن يقول إن الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية هو بمثابة جبال الانديز بالنسبة للأدب الإسباني، إذ إنه بالفعل لم يكتشف بعد ولم نجر دراسته، وهو يعد بكنوز ثمينة سيحصل عليها الأوائل من الرجال والنساء الذي سيقومون بزيارة هذا [الأدب المجهول]»^(٧٨).

ويبدو الباحث الأمريكي العظيم المتخصص في الإسبانيات جيمس ت. مونرو متمسكاً في كتابه الإسلام والعرب في الدراسات الإسبانية (*Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*) بهذه الآمال، لكن هارفي يعترف أن «عبارة منذت أي بيلايو القاطعة... لا زالت صحيحة إلى يومنا هذا: إن السجاح لم يتسم لنا بخصوص هذه الآمال الساطعة»^(٧٩). وعلى أن أقر أنا أيضاً بعدالة منظور مثل هذا يتمتع بقدر أقل من التفاؤل؛ فلقد بينت لي الأبحاث التي قمت بها حول المخطوطات غير المنشورة من الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية، والمحفوظة في المكتبة الوطنية (Biblioteca Nacional) والمكتبة الملكية (Biblioteca Real) ومكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ (Biblioteca de la Real Academia de la Historia) ومكتبة قسم الدراسات العربية في معهد علم اللغات في مدريد (Biblioteca del Departamento de Estudios Arabes del Instituto de Filología in Madrid) والمكتبة الوطنية في باريس ومكتبة جامعة أكس أون بروفانس ومكتبة جامعة كامبريدج، إضافة إلى تفحصي الخاص للفهرس الأساسية الخاصة بهذا الأدب، أن الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية لم يعطنا أملاً أدبية عظيمة شائعة إذ إنه كان يشكون بصورة أساسية من نصوص استخدمت لأغراض معينة وتركزت على موضوع تحول المرء عن دينه إلى دين آخر. وتنقسم هذه المخطوطات بعامة إلى نوعين اثنين: فهناك ما يسجل الطقوس والتعاليم الإسلامية التي كانت قد أخذت في الضياع والتلاشي، وهناك أيضاً النصوص التي تنغمس في محادلات عميقة معادية للديانة المسيحية، والسوعان في كلتا الحالتين يظهران، كما يشير لويس كارديلاك^(٨٠)، تراجعاً ملحوظاً عن الكتابات المعقدة لعرب

Leonard Patrick Harvey, «El Manucebo de Arévalo y la literatura aljamiada», paper (٧٨) presented at: Ibid., p. 22.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦.

Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique, 1492-1640*, (٨٠) préface de Fernand Braudel (Paris: Klincksieck, 1977).

العصر الوسيط، مثل كتابات الهاشمي وابن حزم القرطبي وفري انسيلمو من تورميذا. لكن المخطوطات التي فكت شيفرتها تكشف حقاً عن بعض اهتمامات المجتمع المسلم: هناك كرامات في العقه، رسائل في السحر والشعوذة، ورسائل تدور حول الوصعات الطبية، ونبوءات تتعلق بالمستقبل، وتعليمات تشرح كيفية التصرف في حال باغتت محاكم التفتيش مؤلفي المسلمين وكتائبهم، وكتابات تسجل شهادات المسلمين حول ظروف اضطهادهم، وأرجال في مديح محمد [البي]، وأشعار تقلد لوب دي فيم. لكن على دعم أن الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية كان بعامه مبتدلاً من وجهة النظر الجمالية الصرف، بل إنه كان أسوأ من ذلك إذا قورن بمعظم الإنتاج الأدبي خلال العصر الذهبي في إسبانيا، فإن هذا الأدب يكشف لنا أحياناً عن نصوص أدبية ذات قيمة جمالية حقيقية لا جدال فيها ومثال ذلك تلك الروايات الرومانسية الملحمية (مثل الحديث، أو الملحمة التي تدور حول الحصن الذهبي (Alcazar de Oro) التي أعاد كتابتها بالحروف اللاتينية عالمير دي بويتس في كتاب المعارك (Libro de las batallas) الذي نشره عام ١٩٧٥) إضافة إلى بعض الأشعار التي كتبها محمد رمضان (Mahomed Rabadán) وشعراء آخرون درستهم مانويلا مانزاناريس دي سيوي.

لكن رغم كل تحفظاتي بخصوص القيمة الجمالية لمعظم الأدب الإسباني الذي كتبه المسلمون بالحروف العربية فأنا أؤس حقاً بأن هؤلاء الكتاب المجهولين الذين يمتلكون هوية مهجنة ومعيرواً مأساوياً يشاؤون مكانة خاصة في الأدب الإسباني في عصر النهضة الذي ينسبون إليه بلا أي شك. وتكشف المخطوطات خاصة أدبية شديدة الأهمية إذا قرأناها بتمعن واهتمام، ولربما من منظور مختلف قليلاً: في هذه المخطوطات سنرى - ونشعر بنوع من الشفقة والحزن الاستثنائيين - اختفاء شعب بكامله وانقراضه، ونرى في الوقت نفسه الجهود التي بذلها أبناء هذا الشعب لكبح جماح القوى التاريخية المحتومة التي كانت ستبسط عليهم وتسخطهم.

لقد كان مؤلفو الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية مؤرخي عالم - أو ربما كانوا المؤرخين المضادين، إذ إن الوصف الأخير لهم هو أكثر صدقاً ودقة - يذوب ويختفي. المأساة الأولى بالنسبة لهؤلاء «المؤرخين» المسلمين تمثلت في كونهم غير قادرين على إنتاج أدب أو كتابات تتعلق بتحولهم من دينهم إلى الدين الآخر، أو روايات تحكي حطوطهم التاريخية العائرة باللغة التي استعملها أسلافهم في شبه الجزيرة؛ لقد كانت اللغة العربية الفصحى، وحتى اللهجات العامية المستعملة من العربية، تنساب من بين أيدي المسلمين من الذين بقوا في إسبانيا بسرعة. إن الحروف العربية التي كتبوا بها بصورهم الإسبانية، والتي كانت تمثل بالفعل كل ما يعرفونه من لغتهم الأولى المقدسة عندهم، تشهد حقاً على مأساة مروعة. لقد كانت إضاعة لغة القرآن أمراً مؤلماً وشديد الخطأ على المؤمنين المسلمين ليس من التطور الثقافي فقط بل من

وجهة نظر الدين كذلك، إذ إن الإسلام يعد الصلاة باستخدام لغة الوحي المقدسة جزءاً أساسياً لا غنى عنه في الطقس الديني الإسلامي. وقد قادت هذه الحقيقة أو هييجي^(٨١) إلى ملاحظة أن مؤلفي تلك النصوص كانوا يتمسكون بالحروف العربية لدواعي السرية أكثر من أن يكونوا يفعلون ذلك لإيمانهم بالمنزلة المقدسة التي كانت تحتلها تلك الحروف بالنسبة إليهم ولقراءتهم السريين أيضاً. ومن هنا يشأ السحط والسفد اللادع الذي يصبه أحد هؤلاء المؤلفين السريين الذي أراد ترجمة الكراسة التي ألفها «من العربية إلى الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية» فتذر قائلاً أنه:

«ولا أحد من إخوتنا أو إخواننا في الدين يعرف العربية التي أنزل بها القرآن الكريم أو أنه يفهم حقائق الدين أو أنه يستطيع أن يتمتع بجمال هذه الحقائق إلا إذا عبرنا لهم عن هذه الأشياء بصورة ملائمة بلسان أجسي الذي هو اللسان الذي يتكلم به هؤلاء الكلاب المسيحيون الطفلة الذين يضطهدوننا. ليؤمنهم الله! وليسألني الله الذي يقرأ ما هو مكتوب في القلب ويعلم أن عابتي هي أن أفتح للمؤمنين من المسلمين سبيل الخلاص حتى ولو كان ذلك باستعمال هذه الطرق الفاسدة الخسيسة»^(٨٢).

إن انهم والمثير للمشاعر بخصوص هذه المخطوطات الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية، من وجهة النظر الأدبية والإنسانية، هو كشفها عن الاهتمامات البرمية لمؤلفي هذه المخطوطات وأبطالهم. لقد كان هؤلاء المسلمون الموريسون - هؤلاء المؤرخون اليانسون المضادون للاندلس - واهين بدقة لما كانوا يحاولون إنجازهم كانت مهمتهم المستحيلة هي إيقاف التاريخ وانتهاكه، أن يواصلوا كونهم ينتسبون إلى الشرق في إسبانيا منتصف القرن السادس عشر ووسط مجتمع كانت فيه محاكم التفتيش في أوج ازدهارها. إن الأدب الإسباني الذي كتبه المسلمون بالحروف العربية هو معلم وأثر باقي على ذلك الجهد المثير للشفقة من محاولة انقاذ المعرفة بالدين الإسلامي وثقافته - أو ما تبقى من هذه المعرفة - التي تفلست الآن إلى معتزلات سرية للمسلمين المصطفيين. «ليس هناك جهاد أكبر من نشر ديننا في أراضي [الخطيئة؟ أرض الخراب المقفرة؟]، هتفت المسلمة العبيدية (La Mora de Ubeda)^(٨٣)، وإذا قرأ كلماتها المتقدة حماسية في

(٨١) المصدر نفسه، و Hegyi. «El Uso del Alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiado, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas»

George Ticknor, *Historia de la Literatura española* (Madrid: Impr. de la Publicidad, (٨٢) 1881 1885), vol. 4, p. 420.

Julian Ribera y Tarragó and Miguel Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados* (٨٣) de la Biblioteca de la Junta (Madrid, 1912), p. 224.

القرن العشرين في ضوء معرفتنا بانقراض شعبها فلأننا نشعر بالانعزال والحزن. ان الرجل الشاب من أريفالو (Arévalo) الذي يمتلك رؤية متفائلة مستحيلة التحقق يرجع صدى تلك الأساة عندما يعلن في الفصل الافتتاحي لعمله للشرح (Tafsira) بيمان حالص انه سيكتب شرحاً آخر فعندما تصبح الأرض حرة^(٨٤) - أي عندما «تتحرر» إسبانيا من المسيحيين - من بين أكثر الأمثلة على مقاومة المسلمين لتبصيرهم فحاجة وإثارة للحزن تلك التمرينات على الحروف العربية، التي كان أواخر المسلمين في إسبانيا يرفعون نسيانها، التي قام بها شخص مجهول على هوامش بعض النسخ الأخيرة للعديد من مخطوطات الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية: المخطوطة رقم (٥٣٨٠) المحفوظة في المكتبة الوطنية في مدريد والمخطوطة رقم (٧٧٤) المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس لكي نذكر مثالين فقط من أمثلة عديدة.

لم يكن المربون إيجابيين على الدوام ومتفائلين بسذاجة عندما كانوا يعبرون عن عواطفهم تجاه ضعف أمتهم وانحدارها. والملاحظة التي يمكن أن نعثر عليها على الدوام بهذا الخصوص هي الشعور بالكرب والتشاؤم. لقد كان العالم العربي - الإسباني يخنفي ببساطة، وكان أبناء المجتمع السري المضطهد يعرفون ذلك. «لقد أصر» مؤرخو المسلمين المورين» بإلحاح على عرض هذه الصورة الشعاعية الروحية المثيرة للحزن والأسى، على هذا التفحص الداخلي مزدوج وصف الطبيعة والجغرافية الخارجية الذي استبد بمكتشفي العالم الجديد وشكل لهم هاجساً.

يكشف المسلمون الذين تحولوا عن دينهم عن شعورهم الغامر بالاضطهاد في بعض من أكثر مخطوطات هذا الأدب الأساوي إثارة للحزن والأسى. تبكي المرأة العبيدية، التي فقدت هائلتها عندما سقطت غرناطة، قائلة للرجل الشاب من أريفالو عن انبهار أمتها وسقوطها هذه الكلمات الموجهة التي تنبأ بالمستقبل:

«قلت لي... وهي تبكي هزيمة المسلمين وانبهارهم: صل يا بني للطف الله العظيم أن لا يستمر عقابه لنا فترة طويلة من الزمان كما تقول لي النبوءة... ادع لطف الله العظيم أن تكون محبة لسلمي هذه الجزيرة الذهبية بعظمة قدرته، وادعه أن يحول هذه المآذن إلى منارات شاهقة راسخة»^(٨٥).

لقد كان عالم المرأة العجوز المسلمة، التي أجبرت على التحول عن دينها، يتدعى أمام حبيبها. وهي تنفجع، في خلاصة قصيدة موجزة^(٨٦) تثير الأسى والحزن

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٨٦) Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada».

(٨٦)

وقسار Leonard Patrick Harvey «Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la Universidad - de Cambridge», *Al-Andalus*, vol. 23 (1958), pp. 49-74; «Castilian Mancebo as a Calque of

الذين يسحقان القلب، على ما حل يكتب الإسلام للقدسة من دمار. لقد رأيت القرآن الكريم بين يدي تاجر يصنع منه ورقاً لاستعمال الأطفال، وقد النقطت تلك الأوراق المطوية وأنا حزينة القلب...^(٨٧).

شكوى متعجبة أخرى تثير الأسي نسمعا من بين شعبي يوسي بانيعاس (Yuse Banegas). المستعرب العظيم^(٨٨)، الذي يبكي أيضاً على سقوط غرناطة، كما أنه كان يشعر أن ما هو أسوأ من ذلك سيصيب المسلمين الذين كان يعيش بين ظهر بينهم. إذ بسبب الثورة التي وقعت عامي ١٥٠٠ - ١٥٠١ أعاد فرديناند وإيرابيل التفكير بالامتيازات التي منحها لمسلمي الأندلس الذين استسلموا بعد هزيمة المسلمين، وقد انتشرت فيما بعد عمليات التعميد الجماعي [للمسلمين]؛ وهكذا فإن يوسي يكتب للرجل الشاب من أريفالو، الذي كان يعيش في أفيللا وبالتالي فإنه كان جاهلاً بما حصل وكان يحصل في غرناطة، ويخبره بتخوفه الفعلي من أنه «إذا لم يكن قائد الفتح» - يقصد فرديناند - «سوف يحافظ على كلمته فإنه ليس بمقدورنا أن نأمل الكثير ممن سيخلفونه في الحكم». وفيما يلي المراثاة التي يكتبها يوسي:

«اعلم يا بني أنك لا تعرف شيئاً عما حل بغرناطة؛ وعليك أن لا تفرح حين أخبرك بما حل بها لأن صدى ما حدث يترجع بقلبي في كل لحظة من اللحظات، ولا ثمر برهة من الزمن إلا وتهر أمعاني من هول ما حدث... أي بني، إنني لا أبكي الماضي لأن الماضي لن يعود، لكنني أبكي على ما مشهده حينك إن كتب لك العيش على هذه الأرض وفي الخزيرة الإسبانية. أدع لطف الله، إكراماً فقط لقرائنا العظيم، أن تذهب هذه الكلمات التي سأقولها إلى عالم السيبان وأن لا تسمع هذه الكلمات التي تنبأت بها أبداً خصوصاً أن ديننا الآن محقر ومزدرى إذ يقول الناس: أين ذهبت صلواتكم وأدعيتكم؟ ما الذي حدث لدين آباءنا؟ وسوف يحس الإنسان ذو الشعور الرقيق بأن كل شيء فج وشديد الحرارة. وما يؤلم أكثر أن المسلمين سيقتلون المسيحيين ولن يرفضوا ارتداء لباسهم، ولن يزدروا طعامهم. ادع لطف الله أن يرفض المسلمون أعمال المسيحيين وأن لا يلقوا بالاً إلى قوانين المسيحيين في قلوبهم... وما

Arabic 'Abd, or How El Mancebo de Arévalo Got His Name,» *Modern Philology*, vol. 65 = (1967), pp. 30-132, and «Yuse Banegas. Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos,» *Al-Andalus*, vol. 21 (1956), pp. 297-302.

María Teresa Narváez, «En Defensa del Mancebo de Arévalo,» (M. A. Thesis, University of Puerto Rico), and «La "Tafsira" del Mancebo de Arévalo: Edición y estudio del Texto,» (Unpublished Doctoral Dissertation, Río Piedras, Puerto Rico, 1988).

(٨٧) «منخرط، الورقة ٢٢٥».

Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada,» p. 300.

(٨٨) قارن

أنت ترى أنني أقول ذلك وأنا مغطور القلب قاذع لطف الله ومحبة التي تفوق الوصف أن يكون قولي بعيد الاحتمال والحدوث وأنا أقوله لأنني لا أرغب أن أبكي بكاء [مراً على ذلك الحال]... إننا لا نستطيع في هذا المكان الضيق أن نمد أنفُسنا بأسباب البقاء إلا عبر المواجهة فما الذي سيكون بأيدينا فعله إذن عندما تأتي أيام الحريف الأخيرة؟ ما الذي سيعمله الأبناء والحفلة عندما سيحقر الآباء الذين ويمتروا عليه؟ وإذا لم يكن الملك الفائع سبقي بوعده فما الذي ينتظرنا على أيدي من سيخفونه في الملك؟ أي بني، أنني أقول إن هزيمتنا سوف تكبر ويصير حالنا من سيء إلى أسوأ، مادح لطف الله العظيم أن ينزل رحمته علينا ثانية وينعم علينا ويمدنا بأسباب البقاء^(٨٩).

لقد مر [المسلمون] بأوقات صعبة، ومئات من مخطوطات الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية، التي منعت طباعتها بغير وجه حق، تشهد مرة بعد مرة على الحال المترن والكرب الذي عاناه المسلمون المتحصنون وراء الأسوار في المجتمع الأندلسي المسلم الذي كان أهلاً إلى الزوال. ويكتب الرجل الشاب من أريقالو واحدة من أكثر صفحات كتبه درامية وإثارة للمشاعر عندما يخبرنا بالتفصيل عن اجتماع سري حضره «رجال من المسلمين وعلمائهم» في سرقطة (وفي ذلك الاجتماع ولدت فكرة كتاب الرجل الشاب الذي أطلق عليه اسم الشرح). في هذا المقطع من كتابه يخبرنا عن الإحساس باليأس والغضب الذي كان يشعر به هؤلاء المسلمون، والذين كان لديهم منهم غير قادر على معالجة الوضع وبالتالي فإنهم كانوا متشائمي النظرة بسبب الصعوبات التي كانت ستواجههم بخصوص الإبقاء على دين الإسلام حياً [في تلك الديار].

... لقد بدأ الرجال المجتمعون في الحديث عن الأحرار والمحن وكل منهم ألقى علينا خطبة رنانة: ومن بين الأشياء العديدة التي ذكرها أحدهم هو أن الضياع الذي نحن فيه كان عظيماً ويدعو إلى الرثاء والشفقة بسبب صغر شأن العمل الذي يمكننا القيام به: عالم آخر قال إنه ما ينبغي علينا عمله، وما نحن كل يوم أن علينا عمله، سيبرهن على جدارتنا واستحقاقنا؛ لكنهم أنكروا عليه كلامه قائلين إن ما منفعله سيكون من غير طائل من منظور العقيدة لأن العمل كان ينقصه أمر جوهري وهو الدعوة والتضرع الرسميان إلى الله، وبالتالي فليس يكون العمل مقبولاً عند الله...

من بين هذه الأشياء المثيرة للفتيان ألقى علينا أحد العلماء خطبة عاصية عصماء. لقد أخبرنا مثله مثل غيره أن علينا أن نشمر عن سواعدنا وأن يلف كل

Harvey, «Yusef Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos,» pp. 300- (٨٩)

واحد من ثوبه حول وسطه^(٩٠) ومن يرغب في الخلاص عليه أن يذهب ويبحث عن خلاصه. وقد قوبلت كلماته باستياء لأنها تسببت في إثارة الحزن الشديد بين الناس وهو لم يكن ليعطي مثلاً للمسلم المؤمن. أحزان كثيرة أخرى عبر عنها [المتحدثون]؛^١ وبما أن كل واحد من الرجال كان يحس بأن الأذى والضرر العام كان واقعاً عليه هو شخصياً لم استعرب ضرورة أن يتكلم كل واحد من الحاضرين عما يدور في حلقه لأننا لم يكن في المراج الذي يسمح لنا بأن نحكي للنكات أو نتفوه بكلمات عبر مهدبة^(٩١)



لقد كانت المحنة التي يمر بها مسلمو الأندلس باهتة على الناس مما جعلهم يبحثون عن ملاذ لهم في الحيل المدهشة التي تمكنهم من احتمال الوضع وتمنحهم بعض المتعة والفرح: لقد اتعمسوا في النبوءات أو كتب الجعر (al,ofores). وبعد هذا الأمر من لأبعاد المدهشة والمثيرة للاستغراب في الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية كما أنه يعد مثلاً مثيراً للشفقة على التفكير الرغبى الجمعى. تتظاهر الكتب التي تدعى كتاب الجفر، المكتوبة بوضوح في القرن السادس عشر، بأنها مخطوطات قديمة (رغم وجود استثناءات معينة تشد على القاعدة) تنبأ بمستقبل زهر مرده بالنصر لمسلمي إسبانيا.

باستخدام كتب الجفر (التي يصعب علينا تصنيفها وردها إلى أحد الأنواع الأدبية لأنها تدمج عناصر من الرواية والأدب والتاريخ) كان المسلمون يحاولون فقط إعادة كتابة تديعهم والتأثير في مستقبلهم. ومن النادر أن نجد موازياً لهذه التجربة الأدبية والإنسانية التي حاول بها مسلمو الأندلس «أن يعيشوا حياة مختلفة عن حياتهم» كما يعرف أميريكو كاسترو، بصورة ملهمة، هذه التجربة.

إنني أدرك أن مسلمي الأندلس كانوا بالكاد يعتقدون بصحة الأدب الذي يتنبأ بالمستقبل (وهو أمر كان موضوعاً للبحث والنقد)، ورغم ذلك فقد استثمروا معرفتهم بطريقة متعمدة؛ كما استخدم المسيحيون، بمن فيهم رامون لول، هذا النوع «الأدبي» الصادر من اليأس، طيلة العصور الوسطى وصولاً إلى عصر النهضة. لكن أعظم مثال على هذا النوع بدون أي شك ذو أصل أندلسي مسلم: أقصد ذلك العمل المدهش

(٩٠) انمى الذي نستخلصه من النص هنا هو أن على الرجال أن «يشمروا من سواعدهم» إنهم يرتدون «ثياباً خفيفة» ولكي يكونوا قلديين على الحركة بحرية ونشاط، لكي «يترجلوا ويقوضوا غمار العمل» فإن عليهم أن يشمروا ثيابهم ويربطوها حول حصورهم.

(٩١) Ribera y Tarrago and Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, pp. 218-219.

الذي لا يصدق من الكتب المصنوعة من الرصاص في ساكرومونتني والرفائق المحظوظة في برج توربين (Turpin) في غرناطة.

عندما هلم برج توربين، وهو مثقنة قديمة للجامع، عام ١٥٨٠ لتوسيع الكاتدرائية عثر على صندوق مصنوع من الرصاص يضم كتابات منقوشة انتساباً بالمستقل^{٩٢} وهي مكتوبة بالإسبانية والعربية وتتحدث عن نهاية العالم. وتسب هذه النقوش إلى القديس يوحنا الانجيلي. ولقد بدى حينها بالعمل المناسب من أجل لتحقيق من صحة الآثار المكتشفة، وبغيرنا داريو كابانيلاس (Dario Cabanelas)^(٩٣) أن لقديس يوحنا الصليب، وكان حينها رئيساً لدير الراهب ديسكالسيد الكرمي (Discalced Carmelite) من بين علماء اللاهوت والقصة والمتخصصين في الكتاب المقدس الذين عيوا لدراسة هذا الاكتشاف الأثري (ونحن للأسف لا نعرف شيئاً عما دار بخلد القديس يوحنا من أفكار بخصوص هذا الاكتشاف المدهش). وبعد خمسة عشر عاماً، سنة ١٥٩٥، عثر على اكتشاف لافت آخر أكثر أهمية: إذ وجدت ألواح رصاصية في ساكرومونتني في غرناطة مكتوبة بحروف عربية ذات رواب (لكي تبدو عتيقة المظهر) وباللاتينية البسيطة غير المتقنة. ويقال لنا إن ما عثر عليه كان تسعة عشر لوحاً دائرياً مصنوعة من الرصاص على هيئة صفائح رقيقة وجميعها بحجم رقائق البسكويت التي يتناولها المصلون في العشاء الرباني (وقد شاهد داريو كابانيلاس بعض هذه الألواح التي لا زالت موجودة في غرناطة)^(٩٤). وقد صنعت الألواح لتبدو كأنها تعود إلى لقرن الميلادي الأول وكتب عليها العديد من الكتب - الأحداث العجيبة الغريبة التي شاهدها القديس جيمس (The Great Mysteries Seen by St James)، والأحاديث والأحداث العجيبة الغامضة التي شاهدها المذراء (Enigmas and Mysteries seen by the Virgin، وعن الروح المهيبة المجلدة: On the Venerated Essence)، والمبادئ العامة للإيمان (Maxims of the Faith)، وكتب أخرى - وجميعها منسوبة إلى تيسيفون ابنطار (Tecifon Ebnaṭār) وأخيه سيسيبو إينالرابي (Cecilio Enalrabí)، وهما تلميذان مزعومان من تلامذة القديس جيمس الرسول (St. James the Apóstle) (الذي كان يحمل اسم سانتياغو ابوستول (Santiago Apóstol) القديس الراعي لإسبانيا). وقد أمر رئيس أساقفة غرناطة ميخرو فاكنا دي كاسترو

Dario Cabanelas Rodríguez, *El Morisco granadino Alonso del Castillo* (Granada, (٩٢) 1965).

وقد قام ميغيل حرميه هاعلوتي بنسخ الألواح الرصاصية وشتمها "Las fibras plúmbeas del Sacramento, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, 2ª ser., 8 (Madrid: Editora Nacional, *1980).

Cabanelas Rodríguez, *Ibid.*, p. 200.

(٩٣)

(Pedro Vaca de Castro) بحماسة كبيرة أن ينقب عن هذه الألواح الرصاصية (plomos) (كما تعرف عالمياً)، وتسبب العثور على هذه الألواح، كما يقول هارفي، بحدوث صجة هائلة تشبه الصجة التي أحدثتها اكتشاف مخطوطات البحر الميت في أيامنا. وبعطيا هذه الألواح الرصاصية وصفاً جسمانياً للمسيح ومريم العذراء التي صعدت إلى السماء على ظهر فرس (وهي نسخة غير مصقولة عن عروج محمد إلى السماء السابعة على ظهر البراق)، وهي تحجب على أسئلة القديس بطرس (بالعربية) بخصوص الأحوال والمعاصي التي سترتكب بحق غرناطة في القرن السادس عشر وعن الأهمية الخاصة للمسلمين في تلك الأيام. ولقد نشأ نزاع لاهوتي استمر لمدة طويلة نتيجة لاكتشاف هذه الألواح، ورغم أن هذه «الآثار» قد صودق على صحتها بالفعل من قبل علماء لاهوت شبه الجزيرة [الإسبانية] في نيسان/أبريل ١٦٠٠ فقد شأت اعتراضات كثيرة، ومن بين هذه الاعتراضات تلك التي أبدتها عالم اللاهوت انشديد لدقة والصرامة بينينو أرياس مونتانو (Benito Arias Montano) وكذلك عالم اللاهوت اليسوعي الغرناطي المتحدر من أصول أندلسية مسلمة اغناسيو دي لاكاساس (Ignacio de las Casas). وقد نقلت الألواح في النهاية إلى مدريد ثم إلى روما، وكذبها حوسيه غودري إي الكانتارا (José Godoy y Alcántara) في القرن التاسع عشر ولم يعد يعترف بها إلى الأبد^(٩١)، وهي لا زالت توصف من قبل لكيسة بأنها عمل من أعمال الهرطقة.

وطفت هذه الخدمة لخدمة بعض أهراض السكان المسلمين في الفترة التي سبقت عملية طردهم بصرة نهائية من الأندلس عام ١٦٠٩: إذ احتبطت هذه «النبوءات» بعض الاجراءات التي كانت مستخذ والتي كانت متسبب الضيق للكنيسة المسيحية كما ستوقع محنة بالمسلمين، ومن هنا نشأت محاولة دبلوماسية (بائسة في الحقيقة) للوصول إلى تركيب بين المعتنقين. ونورد هنا مثلاً واحداً من أمثلة التوفيق بين المعتقدات الدينية التي ترد في الألواح الرصاصية (وهو في الحقيقة من بين بعض الأمثلة التي ترينا المواجهة الحاصلة بين هذين المجتمعين خلال تلك الفترة). تتحول العبارة الإسلامية المأثورة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» إلى «لا إله إلا الله ويسوع روح الله»، وهي عبارة كاثوليكية الوقع وقرآنية في الوقت نفسه كما يشير هارفي بذكاء ودقة^(٩٢) ويعوم بعض الشك حول ألونسو ديل كاستيلو (Alonso del Castillo) وميمير دي لونا (Miguel de Luna) اللذين شاركا في الترجمة «الرسمية» لهذه الألواح الرصاصية في أنهما كانا في الحقيقة هما اللذان كتبها وقد ساعدهما في هذه المعامرة

José Godoy y Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (Madrid: Impr. de (٩٤) M. Rivadeneyra, 1868).

Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada», p. 14.

(٩٥) انظر

اللاهوتية ذات الآثار النافعة على الصعيد الحياتي اليومي أشخاص لهم بعض الاهتمام بالدينين المتعارضين.

تبدو السجلات التاريخية المزعومة ومخطوطة برج تورين هذه الأيام مثيرة للشعفة بسذاجتها اللاهوتية كما تبدو مأساوية بسبب إخفاقها التام في منع طرد مسلمي الأندلس وفتح الإسلام في إسبانيا، الذي كان يعاني الشرع الأخير، بعض الهيبة والاحترام. ومع ذلك فإن هذه المكتشفات تهمنا لكونها سابقة «أدبية» عن النوع الذي تركز موضوعه حول الاهتمام بالتنبؤ بالمستقبل في الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية. ورغم أن الألواح الرصاصية ومخطوطة برج تورين كانت مكتوبة جميعها بلغات أخرى (العربية واللاتينية والإسبانية) فإنها في الحقيقة تبدو متسببة إلى التراث نفسه - أي إلى ذلك النوع من الأدب الذي يرغب في التأثير في المستقبل والذي كانت نسخه في الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية (وكان مألوفاً بطريقة أو بأخرى بالنسبة لسيرفانتس ولوب دي فيغا (Lope de Vega) منتشرة بصورة واسعة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

بعض هذه البراءات، التي تبدو مغرقة تماماً من المنظور الأدبي، نقول إن قدر الإسلام قد تنبأ به محمد نفسه، أو أن علي بن جابر الفارسي (ابن يعمر Ibn Yumayr) أو القديس إيريدور (St Isidore) قد قاما بذلك. لقد كان مسلمو الأندلس يقدمون تفسيراً أدبياً لوجودهم، وأرادوا من خلال ذلك أن يجعلوا هذا القدر التاريخي ويرفعوا من شأنه بإضفاء بعض المظاهر الروحية الجديدة الغامضة عليه. لكن الخيال الجامح - وهو ظاهرة مألوفة بالنسبة لنا حياً - معهم من الرؤية الكاملة لهذه الحقيقة المؤلمة يتحسر محمد نفسه على سقوط الإسلام في إسبانيا في المخطوطة رقم (MS 774) المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس.

يروي ابن عباس رضي الله عنه إنه رأى ذات يوم محمداً رسول الله ﷺ يصلي صلاة العشاء، وبعد أن انتهى من صلاته انكأ على المحراب ونظر إلى حيث تغرب الشمس، وبكى بكاء مرأ.

فقال ابن عباس رضي الله عنه: «يا رسول الله! لم نكني حتى ابتلت شعرات حيتك من الدمع؟»

فقال النبي محمد ﷺ:

«لقد بكيت لأن ربي أراني جزيرة تدعى الأندلس ستكون أبعد جزيرة يصلها الإسلام وسوف تكون أول مكان يخرج منه»^(٩٦).

El Manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París, edición, estudio y (٩٦)

glosario por Mercedes Sánchez Álvarez, Colección de literatura española aljamiado-morisca: 5
(Madrid: Gredos, ١٩٨٢), p. 252.

في مخطوطة نفسها نعث على نوعة مفضلة بصورة تدعو للاستعراب لدى المسيحيين وهي للقديس «إيزيدور» (وهذا بلا شك انتحال لاسم طبيب الكنيسة الشهير القديس ايزيدور الاشبيلي (St Isidore of Seville) الذي عاش في القرن السادس الميلادي)، وتدعى «شكوى إسبانيا» [١] حيث يأخذها القديس ايزيدور، أفضل أطباء إسبانيا، من كتاب قديم جداً يدعى سر أسرار إسبانيا^(٩٧) (وهذا أمر قريب جداً من التحريفات المتطرفة التي عثر عليها في ساكرومونت). ان البيرة التي نعث عليها في هذه البيرة هي بيرة عراف شديد الفصاحة:

«إرث لجال مسلمي إسبانيا! لعظمة قصر الحمراء الذي سيستولي عليه من هو أقوى، وابتد على فرسان ردة العائين الذين اعتادوا أن يستنجد بهم، على جبال مائة وعظمتها، على حصن جبل طارق، وعلى أكثر البساتين والجبال إثارة للسرور والمتعة في النفس التي كانت تسلية المسلمين ومتعتهم، إذ إنهم سوف يهجروها. سوف يكون حزنهم عظيماً ولن يعرفوا إلى أين يهربون وأي عزاء سوف يهدى من روعهم»^(٩٨).

لكن تنبؤات مسلمي الأندلس كانت، بصورة خاصة، متفائلة. كان هدفهم في هذه الحالات رفع الروح المعنوية لمسلمي الأندلس المضطهدين وتخفيف بعض الآلام التي يسببها العالم الذي وجدوا أنفسهم يعيشون فيه، وذلك باستخدام الخيال الذي كان يتحول في بعض الأحيان إلى نوع من هذيان المصاب بمرض بالحمى. ويبدو القديس ايزيدور، الذي يتباً بانتصار المسلمين في الأندلس على الإسبان في النهاية وذلك في مخطوطة الجفر الباريسية التي ذكرناها من قبل، عارفاً ببعض الأحداث التاريخية التي يستحدها في نبوءته لكي يأخذ جانب المسلمين. ولا رالت كلماته تحمل بعض لإجلال والاحترام لهم «سوف تدور عجلة [عام] ألف وخمسة وواحد، وعندها سوف تعاني شعوب إسبانيا من وقوح البلايا والمعن وسوف تسحق هذه الشعوب ولن يعرف الإنسان إلى أي مكان يذهبون وأي منقلب ينتقلون. وسوف يتسهم الحظ لمسلمي إسبانيا الذين سيصبحون في ذلك الحين أصدقاء للمسيحيين... لأن... لن نجد في ذلك الوقت رجلاً واحداً في إسبانيا يستطيع قراءة القرآن»^(٩٩) «سوف يكره مسلمو الأندلس على استعمال ريت [المعمودية] للقديس بالقوة «وسوف يقع» عليهم الكثير من الظلم»^(١٠٠) وفي الحقيقة ان التعميد القسري لمسلمي الأندلس كان قد بدأ بالفعل لدى دورن «عجلة [عام] ١٥٠١». لكن للأساسة الجماعية سوف تقع على

(٩٧) المخطوط، الورقة ٢٩٤^٢، المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٩٨) المخطوط، الورقة ٣٠٠^٢، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٩٩) المخطوط، الورقتان ٢٩٠^٢ - ٢٩١^٢، المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٠٠) المخطوط، الورقة ٢٩١^٢، المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

المسيحيين بعدها بقليل حسب القديس إيزيدور:

«وعندما تدور عجلة [عام] ١٥٠٢، أو قبل ذلك، سوف تصبح المسيحية حجلة من نفسها، وسوف تصبح رثة الحال ممزقة بحيث يخالف الحظ لرجل المسيحي الذي سيكون له صديق أندلسي مسلم. وسوف يجازى [كل شخص] على عمله إن كان حسناً أو سيئاً: سوف يصيب المسيحيين من المرض والدمار والشر ما هو عظيم لأن حصن الشر لن يتوقف عن نشر شروره إلى أن يأتي على آخر رجل من [فرقة المسيحيين]... لكن المسلمين سوف يهزمون حصن الشر ويحتلون كل أرض إسبانيا»^(١٠١).

وفي النهاية سوف يأتي الأتراك لمساعدة مسلمي إسبانيا، وينتهي الجهر بتمجيد الإسلام قديلاً:

«أول ما سيعود إلى دين الإسلام هو جزيرة صقلية، وبعد ذلك جزيرة الزيتون، أي ميورقة (Mallorca) ثم جزيرة الملح، أي إيبرا (Ibiza) ... ثم أخيراً جزيرة إسبانيا العظيمة...»^(١٠٢).

لن يضاهي هذا النصر [إذن] نصر آخر، كما أن الرصف مذهش بسبب دقته واعتنائه بأدق التفاصيل:

«سوف يؤسر ملك المسيحيين ويرسل إلى مدينة بلنسية حيث سينحول إلى دين الإسلام. وعندما يرى المسيحيون ذلك سينجمعون في مدينة النهر. وسوف يحكمهم ثلاثة ملوك من المسلمين الذين سيدخلون المدينة بقوة السلاح وسوف يأكل الملوك الثلاثة على مائدة واحدة، وفيما بعد سوف يدعو كل واحد منهم للآخر أن يوفقه الله؛ سيتحرك أحدهم باتجاه مونكايو (Monkayo) [كما هي في الأصل]، وسوف يدخل الثاني منطقة تشييرا (Çuera) [كما هي في الأصل]، ويدخل الآخر منطقة حيمشا (Himça) [والتي تعني كما أظن إشبيلية].

وعندما يرى المسيحيون ملكهم مأسوراً سوف ينحول قسم كبير منهم إلى الإسلام. وسوف يتصر المسلمون بقوة الله تعالى وهوته...»^(١٠٣).

يثبت التاريخ بالطبع أن هذا التفاؤل الخير للمشاعر كان خطأ، كما أنه يثبت أيضاً كم أن هذا الخيال الخصب لم ألفوا كتب الجفر، الذين كان عليهم أن يخترعوا قدرتهم على البقاء كشعب من لا شيء والذين نبرهن غخطوطاتهم لتي نقرأها هذه

(١٠١) المخطوط، الورقتان ٢٩١^ط - ٢٩٢^ط، المصدر نفسه، من ٢٤٤ - ٢٤٥.

(١٠٢) المخطوط، الورقتان ٢٨٣^ط - ٢٨٤^ط، المصدر نفسه، من ٢٤١.

(١٠٣) المخطوط، الورقتان ٢٨٥^ط - ٢٨٦^ط، المصدر نفسه، من ٢٤٢.

الأيام على كونه الأكثر إثارة للشفقة بسبب معرفتنا للعصار التاريخي لشعبهم، قد برهن على أنه كان عقيماً وبلا طائل. لقد أجبر مسلمو الأندلس بالتدريج على الصمت تاريخياً، وعلى الاندماج الثقافي وحتى على الطرد من «جزيرتهم الأثيرة على قلوبهم إسبانيا» كما تشهد بصوص الأدب الإسباني المثيرة الغريبة المكتوبة بالحروف لعربية فيما بعد. ويستحق «الدليل» [السالي] «إلى الطريق»، وهو خارطة فعلية لهوية تتلاشى، من خطر الانقراض الثقافي والشخصي الذي كان يتهدد مسلمي الأندلس، ويدعي هذا الدليل أنه يقودهم، أو يقود من يرغبون منهم بالفرار إلى ديار الإسلام، عبر الصحراء من الأرض التي كانت يوماً ما وطنهم الأثير على قلوبهم:

«معلومات عن الطريق: هي جاكنا عليكم أن تبرزوا قطعاً ذهبية، وإذا سألوكم عن وجهتكم: [قولوا] بأنكم ذاهبون بسبب الديون التي تراكمت على كواهنتكم، وأنكم راغبون بالهرب إلى فرنسا. في فرنسا [قولوا] إنكم ذاهبون إلى سانتا ماريا دي لوريتو (Santa María de Lorito). في ليون سوف تبرزون النقود المعدنية، ستدفعون واحداً وأربعين، بالفضة أو الذهب، وسوف تسألون عن الطريق إلى ميلان. وطيلة الطريق إلى هناك سوف نقودون إنكم ذاهبون لزيارة ساماركو (Samarks) [المكان الذي يرقى فيه القديس مارك (St Mark)] في فينيسيا. يمسوا وجوهكم شطر بادوا، واستقلوا قارباً متجهاً إلى فينيسيا، وسوف تدفعون نصف ريال عن كل شخص، ترجلو في ميدان ساماركو ثم اذهبوا إلى نزل هناك، لكن قبل أن تغيموا في النزل عليكم أن تتفاهموا مع صاحب النزل على السعر، ستدفعون نصف ريال في اليوم لا تتناولوا شيئاً في النزل لأنكم ستدفعون ثلاثة أصصاف الثمن الفعلي للطعام والشراب. اذهبوا إلى الميدان لشربوا أي شيء ترغبون في شراؤه. وهناك سترون أناساً يرتدون غطاء أبيض للرأس، هؤلاء أتراك، وأناساً يضمنون غطاء أصفر للرأس، هؤلاء يهود، وهم تجار آتون من تركيا العظيمة، ومن هؤلاء اطلبوا ما ترغبون به إذ إنهم سوف يرشدونكم إلى ما تريدون فعله. أخبروهم أن لكم إخواناً في سالوبيك وأنكم تريدون الذهاب إلى هناك؛ سوف تدفعون دوكانية واحدة [عملة ذهبية أوروبية - المترجم] عن كل شخص وسوف تدفعون مقابل الماء وحطب التدفئة في الطريق. اشترىوا حاجتكم لمدة خمسة عشر يوماً، اشترىوا بحنة وأرراً وحلاً وزيتوناً وحمصاً أو أي نوع من الفاصولياء البيضاء وخسراً طارحاً لاستهلاك ثمانية أيام وكعكاً بعشرة جنيهات لكل إنسان»^(١٠٤).

(١٠٤) المحرط، الورق ٣٨ - ٣٩، المصدر نفسه، ص ١٥٤. يرمز علياً باسكوال غيانغوس نسخة إنكليزية من هذا النص التي تتضمن بعض الاختلافات المهمة Pascual de Gayangos y Arce, ed. and tr., *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, 2 vols. (London Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843).

وعلى رغم خطيئتهم الرمائية واجتماعاتهم السرية ونزواتهم المتعائدة الكدبة والمريبة في الوقت نفسه، وعلى رغم كتب الجفر التي ألفوها فقد أحقق مؤرخو الأدب الإسباني المكتوب بحروف العربية من قبل مسلمي الأندلس، تلك الملحمة المعكوسة، في إبطاء رحى القدر عليهم. فكيفهم رغم ذلك يقدمون لنا رؤية ثمينة لاختفائهم التدريجي لمؤلم كحصارة حبة. ويسحق مؤلفو مسلمي الأندلس الغريبو الأطوار، الذين أصبحوا الآن مهجين على الصميديين الثقافي والديني وبالتالي فإنهم كانوا يمرون بحالة انحطاط وتراجع، بسبب موقفهم المتعصب ودعائهم التحمس المتميت عن لإسلام المستحيل الآن أن يدرجوا في أية دراسة لأدب شبه الجزيرة الإسبانية في عصر النهضة.

لم يكتب الفصل الأخير من هذا الأدب الهجين المحتلط في شبه الجزيرة بل في البلدان الإسلامية التي هاجرت إليها البقية الباقية من مسلمي إسبانيا لأسباب سياسية ودينية. ولقد استطعنا أن نتبع خطوات بعض هؤلاء المنفيين. من بين هؤلاء المؤلفين المدهشين حقاً مسلم أندلسي من القرن السابع عشر أطلق عليه بسبب مأساته كلاجئ اسم المهاجر إلى تونس (el refugiado de Túnez) ولقد خلف هذا المؤلف الغريب الشأن وصفاً مفصلاً لتجاربه في مسقط رأسه إسبانيا، وكذلك في بلده الذي اختاره للإقامة تونس (وقد قمت بتحقيق مقاطع من هذا النص وسوف أقوم بتحقيق المخطوطة، المصنفة تحت رقم (S-2) في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ [BRAH] في مدريد، كدلة^(١٠٥)). إن أزمة الهوية التي يعانيها ذلك المهاجر تمزق الفؤاد حقاً. وعلينا أن نتذكر أن مسلمي إسبانيا قد تعرضوا لعملية طويلة من تغيير الهوية الثقافية: لقد منعوا من استعمال لغتهم العربية وأجبروا على تغيير دينهم وعاداتهم وأسمائهم ولوي الذي كان يميزهم عن غيرهم عبر إصدار مرسوم قانوني إثر مرسوم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ومع مجيء عام ١٦٠٩ الذي شهد طردهم النهائي من إسبانيا كانوا في الحقيقة قد امتصوا في التيار العام للثقافة الإسبانية الرسمية^١. وذلك رغم الفعاليات السرية التي كانوا يقومون بها ورغم محاولاتهم السرية لممارسة البقية الباقية من معرفتهم بشعائر دينهم الإسلامي. وهكذا فعندما وصل هؤلاء المهاجرون إلى تونس والمغرب والبلدان الإسلامية الأخرى استقبلوا هناك بوصفهم مواهبين أوروبيين لأنهم كانوا لا يعرفون إلا أقل القليل من عناصر الثقافة الإسلامية التي تركها أسلافهم مثله مثل إحقه من المهاجرين، عانى مهاجر تونس

= فارن Luce López-Baralt and Awilda Inzarri, «Dos itinerarios moriscos secretos del siglo XVI. El ms. 774 París y el ms. T-16RAH,» in: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, 3 vols. (Madrid: Editorial Gredos, 1985- [1987]), pp. 547-582.

(١٠٥) مسارن Luce López-Baralt, «La Angustia secreta del exilio: El Testimonio de un morisco de Túnez,» *Hispanic Review*, vol. 50 (1987), pp. 41-57

عملية عبية مزدوجة استهدفت امتصاصه في المحيط الثقافي خلال السنوات التي عاشها. لقد جرى دمج في التيار الثقافي الإسباني العام في سني طفولته، ثم جرى دمج ثقافياً في ثقافته الإسلامية، التي كان قد نسيها، خلال فترة هجرته إلى تونس في سن الرجولة. وتكشف لنا الفصول الخاصة بسيرته الذاتية في نصه الدرامي المثير عن لصراع الدخلي للنفس لا تنتمي بصورة أبدية إلى أي بلد. لقد حاول بكل ما أوتي من قدرة ومثقة أن يكون مسلماً في إسبانيا عصر النهضة، وهو الآن يحاول أن يبقى إسبانياً في تونس المسلمة. لقد كره النظام الإسباني الذي اصطهده^(١٠٦)، ولكنه كان يحس إلى لعمري الإسبانية، وخصوصاً إلى الشعر الإسباني - الذي كتبه غارسيلارو ولوب دي فيغا وغونفورا - الذي كان يعشقه ويحفظه عن ظهر قلب. لقد كان محتتماً للسلطات الإسلامية في تونس - عثمان داي وأبو عيث العشاش (Citibulgaiz) - بسبب الاستقبال الرحيم والكريم الذي لقيه المهاجرون^(١٠٧)، لكنه كان محتضاً من

(١٠٦) إن شجبه لمحاكم التفتيش، مطوراً إلى لأول مرة من وجهة نظر واحد من أصحاب هذه المؤسسة، هو وثيقة شديدة الأهمية بالنسبة لتاريخ الأمكار في إسبانيا. أخيراً فإن لدينا صوتاً من أصوات المصطفيين يتحدث باسمهم عن وضعهم التاريخي الخاص. وفي ما يلي نقرا من شهادة هذا المصنف:

نشكر الله الرحيم لأنه أبعد عنا هؤلاء المهرطقة المسيحيين. . . لقد أجبرنا على التظاهر بأن نعمل م يشاؤون لأننا لو لم نعمل فلسوف نؤخذ إلى محاكم التفتيش حيث كنا، ولتمسكتنا بالحقيقة، سنحرم من الحياة ومن أملاكنا وأعمالنا. فجاءت سجد أنفسنا بسبب في ظلام السج، المظلم مثله مثل مقاصد القاصدين على محاكم التفتيش حيث كنا مشترك عدداً من السبي هناك إلى أن نؤخذ أملاكنا كلها. . . ولأننا نؤخذ أبداً، إن كننا صغراً، ويربر، في أحضان (المسيحيين) ويجبرون على أن يصبحوا هراصة مثلهم، وإذا كانوا كباراً ناصحين صوف يحولون الهرب. إضافة إلى هذا كله فإن القاصدين على محاكم التفتيش كانوا يعرضون على أملاك الضرائب والمكوس لكي يفضوا على شجنا. . . بعضهم قال إنه ينبغي أن يفضى علينا جميعاً بالموت، بعضهم قال إنه يجب أن نخشى، آخرون قالوا إن عليهم أن يفضوا مرة من نار هل ذلك الموضع من أجسادنا لكي لا نسجد بعد ذلك أبداً. . . ولهذا فإنا نصلي لربنا وإلهنا طوال الليل والنهار أن ينجينا من هذه المص والأخطار. ونحن نرجو في الذهاب إلى ديار الإسلام ولو كانت أراضي ملتصقة بجرده.

(MS S-2 BRAH fol. 11^v)

(١٠٧) إن وصف مسلمي الأندلس لاستقبالهم كمهاجرين في تونس شديدة الأهمية على صعيد التصريح الأدبي كما هو على الصعيد التاريخي:

انعد استقبلنا في ديار الإسلام من قبل ملك تونس عثمان داي (Usman-day)، وقد كان رجلاً عبياً قاسياً ولكنه كان مع مثل الخسل الوديع. وقد استقبلنا أيضاً أبو عيث العشاش (Citibulgaiz) بتقواه وررعه [١] كما استقبل المسلمون بإسلامهم جميعهم حاولوا مساعدتنا وعاملونا بحب ومودة. وقد ألقى عثمان داي المصرية التي كانت مفروضة على كل سبية آتية، التي كانت تلغ مائة اسكودو (escudo) لكي يشجعنا على الهجرة. فموق ذلك كله سمح لنا أن نختار المكان الذي نود العيش فيه. وهؤلاء الذين كان عليهم أن يذهبوا إلى منطقة المهديّة توجهوا إلى هناك خلافاً لشيئتهم، ومع ذلك فقد ساعدتهم بإعطائهم قمحاً وشعيراً وبنادق. وقد علمت من صديق مغرب إلي أنه عندما سقط صريع المرص قال: «حاشا أبراً من مرضي سوف يذهب أنا وبنك معاً إلى جميع تلك الأماكن ويرى حاجاتهم ويقطع تلك المناظر لهم ١ أما =

حقيقة أن العديد من أهالي تونس جعلوا اندماج مسلمي الأندلس في الثقافة الإسلامية عملاً شديداً الصعوبة بسبب الغيرة والحسد وقسوة العزاد التي كانوا يتصفون بها

من المثير للاهتمام إلى حد بعيد أننا مديتون لهذا المهاجر الذي يعاني المأ وكرماً عظيمين بواحد من أهم الأعمال الأدبية التي كتبها مسلمو إسبانيا [بالإسبانية]: اقصد رسالة المشق الشبقي التي أطلقت عليها اسم الكاماسوترا الإسبانية. إن هذا الكتاب، العمل المدهش الذي يدور حول الحب، والموجود في المخطوطة نفسها المودعة في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد تحت رقم (MS S-2) هو «حدث» حقيقي في أدب لعصر الذهبي وحتى في الأدب الإسباني كله: إذ إننا ببساطة لم نكن نعلم أن الأدب الإسباني المبكر كان قادراً على الاحتفال بالحب الجسدي بعش هذه الصراحة والاحترام. إن المؤلف المجهول، البعيد تماماً في أسلوبه عن الطريقة الإباحية الداعرة التي تسم معظم الأدب الإسباني الذي يعالج أمور الحب الجسدي، ينجح في كتابة رسالة مهذبة رفيعة المستوى ذات بعد ديني رغم أنه لا يكتفي فيها بوصف الجماع بالتفصيل - المدحبات التي تسبق الجماع، وأفضل الأوضاع المناسبة للجماع، وبلوغ الرجل والمرأة هزة الجماع في آن واحد - بل إنه يصف الغسل والطاقة التي ينبغي أن يقوم بها لرجل والمرأة بعد أن يفرغا من لقائهما الجسدي. (إن من المثير أن نشهد، وللمرة الأولى في اللغة الإسبانية، كيف أن المهاجر يحتفل بسعادة تامة بالمتعة الجنسية التي يصفها، بصورة روحية، إنها امتياق لتدوق متع الجنة ومباهجها. وما تنبأ به لم يكن الجنة الحسية بحورها العين؛ بل إنه كان يرمز بذلك إلى التفكير بالله. لقد كان الحب الجسدي بالنسبة لمهاجر تونسي إيماناً باللمحة التي سوف «نتفكر فيها برؤنا ليلاً نهاراً وإلى الأبد»^(١٠٨). إن وصايا الشبقية، المبرأة من الاحساس بالخطيئة، موشاة بالصلوات والأدعية والصور القرآنية. ونحن لم نسمع من قبل في الأدب الإسباني: أن الجنس يقرود إلى الله. ومن المدهش أيضاً أننا نتمتع على دفاع يتقدح حاسة عن حق النساء في أن يعشن حياتهن الجنسية بصورة كاملة وأن يعبرن عن شهواتهن الجنسية بحرية. لنقتبس باختصار ما يقوله هذا المسلم الإسباني.

= أبو عيث القشاش فقد ساعداً هو أيضاً بالعلماء وأحدنا إلى زوايا المدينة [الملاحين] خصوصاً إلى زاوية سيدي الرليحي (Citi et Zulaychi) التي كان يلجأ إليها عدد كبير من النساء والأطفال المعقراء وكما يعمل الأطفال في العدة، قد يتعطلون دون أن يعرفوا المكان الذي يعملونها فيه، فقد ملأ أرض الرواية كلها بالبرار حتى أن الركيل الماتم على أمر المكان لبلغ أبا عيث القشاش أن الراوية قد تحولت إلى كومة من الروث وقد رد عليه أبو عيث القشاش قائلاً: «دهم يعملون ما يشاؤون ودعمهم يتعطلون في المكان الذي يريدون لأن المكان الذي يعيشون فيه لو كان يقدر على الكلام لقال: «لينزل هؤلاء الناس الذين باركهم الله، هؤلاء المسجون المأصرون والإخوة الأصماء، على الرحب والسعة في هذا المكان السعيد كل من يحبهم مؤمن حقيقي وكل من يردوهم ويحتقرهم منافق»

(MS S-2 BRAH, fols. 12-13).

MS S-2 BRAH, fol. 96^r

(١٠٨)

عندما يكون الزوج جاهزاً ليولج عليه أن يقرب عضوه ويحركه بمهبل المرأة وذلك كي يريد من إثارته وإثارة [شريكته]. وعليه أن يقول باسم الله عندما يقوم بإصلاح عضوه. يقول [زروق] أن الإيلاج ينبغي أن يحصل بحب ورفق [لتجنب القذف السريع]. وعلى [الزوج] أن يؤخر وصوله إلى الذروة إلى أن يتأكد من وصول شريكته إلى الذروة أيضاً. إن المرید من الحب يحصل عندما يصل [الشريكان إلى الاتحاد الجنسي] بهذه الطريقة^(١٠٩).

تكمن الحدة الفعلية لهذه الرسالة في سياق الأدب الإسباني هي حقيقة كون المؤلف، الذي هو إسباني فعلاً ومسلم في الوقت نفسه، يقوم بسير فور العصبية التناسلية من وجهة نظر الإسلام - أي بوصفها واجباً دينياً يرد ذكره في القرآن كفرض [على المسلم]. إن الطبيعة الثقافية الهجينة المختلطة للنص ظاهرة بوضوح ولا يملك القارئ الحديث إلا أن يتحير ويرتبك أمام هذا الاحتفال بالحب الجنسي استناداً إلى المعايير الدينية لإسلامية والمعبّر عنه في الوقت نفسه باللغة الفشتانية. هناك أيضاً مفاجأة أخرى تنتظر قارئ أول كتاب عملي للحب في إسبانيا^(١١٠). يقتبس المسلم الإسباني [لمجهول الاسم] نصوص أهم علماء العشق الشبقي المسلمين - من العزالي والنفراوي والصباغ (Asbāgh) وخصوصاً من كتاب أحمد زروق شرح الوهليسية والنصيحة الكافية^(١١١) (Sharḥ al-waḥlīsiyya and Al-Naṣīḥa l-Kāfiya)، نكن ما سيثير دهشتنا أنه يمزج بين عمل هؤلاء العلماء بـ «حجة» إسباني في أمور الحب لم يكن متوقفاً من جانبنا: إنه لوب دي فيعا الذي تزين صونيتاته الكاماسوترا الإسبانية وتوفر نهاية درامية مشيرة لها.

يتصح منذ الوهلة الأولى أننا نعالج هنا نصاً شديداً الأهمية بالنسبة لتاريخ الأفكار

MS S-2 BRAH, fol. 98^v

(١٠٩)

(١١٠) إن الكاماسوترا الإسبانية هي في الحقيقة أول رسالة عن الحب تكتب بالإسبانية على الإطلاق. نكن ينبغي أن نذكر أن مؤلفه الجماع Speculum al foderi، والتي كتبها طبيب مجهول باللغة القطلانية، تكلم بعض العصور التي قد يمتدح البعض كتاباً عملياً حول الحب [الجنسي] صيغ بأسلوب شرقي. وقد حقق مايكل سولومون هذا النص حديثاً وأصدره في طبعة ثنائية اللغة الإنكليزية القطلانية انظر Anonymous, *The Mirror of Cuntux. A Translation and Edition of the Fifteenth Century Speculum al foderi*, edited by Michael Solomon, Medieval Spanish and Medieval Text Series, no 29 (Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990).

(١١١) في كتابي الأخير الكاماسوترا الإسبانية أضمت الترجمة العربية (التي قمت بـ بمساعدة حسين بو ريب للنص المأخوذ من كتب زروق التي أشار إليها للهاجر في رسالته عن الحب ومخطوطات زروق معروضة في مكتبة جامعة الرباط، وقد قمت بالعمل عليها هناك بمساعدة من منة فوئرايب

Luce López-Baralt, *Un e Káma Sātra español: El Primer tratado erótico de nuestra lengua* (MS. S-2 BRAH Madrid) (Forthcoming).

في إسبانيا. إذ إنها المرة الأولى التي تستعمل فيها اللغة الإسبانية للدع عن الاحتشام الروحي، ولقدسية التي يتمتع بها الحب الحسدي دون أن يشوب ذلك أية شبهة من شبهات الإباحية أو الفحش أو الهجاء أو الخطيئة الدينية. لقد أعى هذا لمسلم الإسباني المجهول الاسم من حيث لا تتوقع الأدب الإسباني بنصه الهجين المتمتع لذي لم نتجرأ على طبعه طيلة أربعمئة سنة.

لقد كف آخر المسلمين في إسبانيا عن كونهم يمثلون واقعاً تاريخياً حياً في القرن الثامن عشر، لكن إسبانيا وإلى يومنا هذا تواصل التعرف على ماضٍ عمي معقد تدين به للإسلام إلى حد بعيد. إن من المدهش حقاً أن نرى الانفعال الذي يظهر في [مخصوص] الكتاب الإسباني الحديث عندما يتبنون الطريقة الأدبية التي يدعوها جورج سايروت (Georges Ciron) «المحبة الأدبية لمسلمي الأندلس» (mauropholie littéraire) وما يقوله مانويل مانشادو (Manuel Machado) في عمله الأدبي «Adelfos» (١٨٩٨ - ١٩٠٠) هو في الحقيقة شيء مثير للدهشة والاستعراب: إنه ينسب إلى «مسلمي الأندلس» وهو يملك «روح عرب إسبانيا التي تفوح بعطر التاردين». وقد كرر فيدريكو غارثيا لوركا، الذي كان أحياناً يظهر مرتدياً ثياباً عربية إكراماً لروح الأجداد، هذا التعرف المشوب بالعاطفة على الهوية العربية المحجوبة، كما أنه كان يحذر من أن «الأحداث في الممالك الكاثوليكية لم تمنع الهلال من أن يطل على أرواح أرق أبناء غرناطة. إن الحرب تستمر. . . لسوف تستمر المبارزة بين قصر الحمراء وقصر تشارلر الخامس إلى أن ينفق الموت في ضمير الفرناسيين من أبناء العصر الحديث»^(١١٢). ويدعي لوركا أنه كشاعر لديه عمريت (duende) يلزمه (أي جنّي) ويألتالي فلان لديه «قدرة سحرية، شريرة [ملهمة]» أن من الصعب نقل المفهوم، المفرد للسحري والمقدس والهاالة السحرية الغريبة التي تحيط بأشعاره، وحتى بشخصه، إلى لغات الأوروبية، لكن هذا المفهوم يتطابق تماماً مع المفهوم العربي «المباركة» ولا غرابة بالتالي في أن لوركا أطلق على قصائده الأخيرة اسم ديوان التماريت.

يشكر هذا الاحساس اللاواعي بالقرب والحميمية - بأن هوية عربية تكمن عميقاً في معاور الوعي - مرة بعد مرة في الأدب الإسباني (وحتى في الدراسات الإسبانية). كما أن هذه لطاهرة، التي وقعتنا عليها في عمل كبير كهنة هيننا وفي مخصوص سيرفانتس نجعلنا نجعل من الدهشة، وهي بحاجة إلى دراسات أخرى إن أهم كاتب معاصر بهذا الخصوص هو خوان غونيسولو الذي كرس معظم عمله الروائي (وحتى لعدد من مقالاته) للكشف عن علاقة إسبانيا بحاضيتها الإسلامي. تعرض لنا روايته

(١١٢) بفلأ هي Mario Hernández, «Huellas árabes en el Diván del Tamarit», *Insula*,

vol. 370 (1977), p. 3.

علامات الهوية (*Señas de identidad*) صراعاً على مستوى الهوية من جانب المؤلف ثم إن هذا الصراع يتفجر في «الدون خوليان» (Don Julián). يستعيد غويتيسولو في هذا الكتاب شخصية «الحائن» دون خوليان الذي تقول عنه الرواية الأسطورية إنه لعب دوراً مهماً في مساعدة العرب في غزو شبه الجزيرة عام ٩٢هـ/٧١١م. ويذهب الدون خوليان في عمل غويتيسولو إلى أقصى حدود التطرف عندما يدعو العرب إلى القيام بغزو رمزي ثانٍ لشبه الجزيرة، وما يفعله في الحقيقة هو دعوة إسبانيا إلى تقبل ماضيها السلمي الذي أمكرته مدة طويلة من الزمن. جميع روايات غويتيسولو الأخرى تعالج بطريقة أو بأخرى هذا الصراع حول الهوية الوطنية: روايته مقبرة (*Maqbara*) مستوحاة من سوق مراكش؛ كما أن أحداث رواياته فضائل الطائر المتوحّد (*Las Virtudes del pájaro solitario*) تحتفل بشخصية القديس الحارس أي القديس يوحنا الصليب الذي كان مستعرباً في أعماقه^(١١٣). وعلينا أن نتذكر أن غويتيسولو ينهي بجزيرة روايته خوان بلا أرض (*Juan sin tierra*) بالعربية (والمؤلف بالمناسبة يتكلم العربية الدرجة [في المغرب] بطلاقة كما أنه يقضي نصف السنة من كل عام في مدينة مراكش). إن من الأمور الساحرة حقاً أن نقارن موعبة الاستشراق الشخصي العميق الذي يتسبب بأم مبرح لدى غويتيسولو مع تلك التي يثر عليها لدى كذاب أمريكا اللاتينية. إن أوكتافيو بار وسيفيرو ساردوي (Severo Sarduy)، لكي نذكر اثنين فقط من المؤلفين المهمين المطلعين على الموضوع، يمتلكان منظوراً متوازناً أكثر للنصرص الشرقية التي يشعرون بالاطمئنان والتحرر من القلق حينما يتعاملان معها، بينما يبدو الحال مختلفاً مع غويتيسولو وكذلك حال أقرانه الإسبان إن من المؤلفين ان ادوارد سعيد لم يبحث الاستشراق الإسباني في كتابه الشهير الاستشراق. فالدراسات الشرقية الإسبانية منفردة حقاً عن غيرها هي البداية علينا أن نذكر أن هذا الحق من حقول الدراسة حديث في سياق الدراسات الأوروبية؛ لقد كان ادولردو سافيدرا وخوليان ريبير وميغيل آسين بالاثيوس، الذين نعدّهم من أوائل الباحثين المهمين في هذا الحق، على لعكس تماماً من المستشرقين في فرنسا وانكلترا وألمانيا خلال القرن الثامن عشر. فاعلمين فقط في القرنين التاسع عشر والعشرين - رغم حقيقة كون إسبانيا تملك ماضياً شرقياً غيباً ومئات المخطوطات الأدبية العربية والعبرية (إن لم نقل الآلاف) في

(١١٣) فـرنـسـيـسـكـا Luce López-Baralt «Hacia una lectura "madéjar" de Maqbara» in Lopez-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, pp 181-209, and «Inesperado encuentro de dos Juanes de la literatura española: Juan Goytisolo y San Juan de la Cruz» paper presented at *Escritos sobre Juan Goytisolo: Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo* (Almería: Instituto de Estudios Americanos, 1990), vol. 2, pp 137-145.

مكتباتها. وعلينا أن نذكر مرة أخرى أننا لم نبحث بعمق أبداً للتوجه الشخصي القلق الذي دفع أولئك المنششرقين الإسبان إلى موضوعات دراستهم التي كانت شكلت عناصر مهمة من تاريخهم الوطني؛ وربما تكون الحقيقة الأخيرة مقلقة جداً ولربما يكون الاعتراف بها صعباً بما سيثير القليل من الإعجاب للظهور المتأخر للمنششرقين الإسبان وحتى المستعرب الإسباني العظيم آسين بالاثيوس يعاني في بعض الأحيان مشكلات مع موضوعه: فهو بسبب كونه قسباً محافظاً يحاول في العديد من كتبه أن يضمني الهيبة والاحترام على الإسلام بافتراض وجود تأثير مسيحي في الصوفيين المسلمين - ومن هنا نجيء عناوين كتبه الإسلام المسيحي (*El Islam cristianizado*) والمعنى المسيحي لعمل الغزالي (*Algazel y su sentido cristiano*). ولم يشعر هذا الباحث العظيم بالحرية إلا في كتابه الذي ظهر بعد وفاته الشاذلية والنورانيون (*Sādhlīs y alumbrados*)، إذ أعطى الأسبقية للتأثير الإسلامي في المذاهب الباطنية المسيحية لارنودكسية منها والهرطوقية. ولا زال إحساس آسين المحتمل بعدم الارتياح والاستغراب بما كان ينكشف له حياً إلى أيامنا هذه: لقد شعرت بالتأثر فعلاً عندما قرأت المقالة الانتاحية لماريا انخيليس دوران (*María Angeles Dorán*) في كتاب المرأة في الأندلس (*La mujer en al-Andalus*) وصادفني هذا السؤال الذي طرحه بصدق عن هؤلاء النساء العربيات الإسبانيات هل نكتب نحن هنا «عنهن» أم «عنه»^(١١٤) لقد طرح هذا السؤال عام ١٩٨٩.

إن من الواضح أن التوصل إلى تعامل مع ماضي إسبانيا الشرقي، المزروع عميقاً وبصورة صحيحة في الوعي الوطني، هو مهمة معقدة في الحقيقة. وأنا واهية لكوني عاجلة هنا القمة الطاهرة من جبل الجليد إذ ينبغي أن يكون بحث المجلد الكامل لتراث الإسلام في الأدب الإسباني، وبالضرورة، مهمة الأجيال القادمة.

Maria Jesus Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflexos históricos de su* (١.٤)

actividad y categorías sociales (Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), p. 4

المراجع

١ - العربية

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. كتاب طبقات الأمم تحقيق الأب
لويس شيخو بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

٢ - الأجنبية

Books

Alonso, Dámaso. «La Bella de Juan Ruiz, toda problemas.» in: Alonso
Dámaso *De los siglos oscuros al de Oro*. 2^a ed. [Madrid]: Editorial
Gredos, [1964].

———. «Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina.» in: Alonso Dámaso
Estudios y ensayos gongorinos. Madrid, Editorial Gredos, [1960].
(Biblioteca románica hispanica, 2. Estudios y ensayos; 18)

———. *La Poesía de San Juan de la Cruz: Desde esta ladera* Madrid, 1966.

———. *Primaveras temprana de la literatura europea. Lírica, épica, novela*
Madrid. Guadarrama, [1961]. (Colección Guadarrama de crítica y
ensayo; 22)

Anonymous. *The Mirror of Coitus: A Translation and Edition of the Fifteenth-
Century Speculum Century*. Edited by Michael Solomon. Madison
Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990. (Medieval Spanish and
Medieval Text Series; no. 29)

Arkin, Alexander Habīb. *La Influencia de la exégesis hebrea en los comentarios
bíblicos de Fray Luis de León*. Madrid, 1966.

Asín Palacios, Miguel. *La Escatología musulmana en la Divina comedia,
Segunda de la Historia y crítica de una Polemica*. Madrid. Instituto
Hispano-Arabe de Cultura, 1961.

- «El Símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en e. Islam.» in: Miguel Asín Palacios. *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*. Madrid. Espasa-Calpe, [1941].
- «El Símul de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa.» in: Miguel Asín Palacios. *Sádiles y alumbrados* With an introductory Study by Luce López-Baralt. Madrid. Hipérior, 1990.
- Bargebuhr, Frederick. *The Alhambra: A Cycle of Studies in the Eleventh Century in Moorish Spain*. Berlin: Walter de Gruyter and Co, 1968.
- Cabanelas Rodríguez, Darío. *El Morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965.
- Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique, 1492-1640*. préface de Fernand Braudel. Paris: Klincksieck, 1977.
- Castro, Américo. *La Realidad histórica de España*. Mexico Editorial Porrúa, 1954. (Biblioteca Porrúa; 4)
- Díez Macho, Alejandro. *Mosé Ibn 'Ezra como poeta y preceptista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1953.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)* 2^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.
- Duvivier, Roger. *La Genèse de «Cantique spirituel» de Saint Jean de la Croix* Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1971. (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège; fasc. 189)
- The European Discovery of America. The Southern Voyages, 1492 - 1616*. New York, 1974.
- Friendländer, Michael. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. London: Trübner and Co., 1887. (Society of Hebrew Literature Publications, Series 2; vol. 4)
- Ibn Ezra, Abraham ben Meir. *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah* Edited from manuscripts and translated with notes, introductions and indexes by Michael Friendländer. London. Pub. for the Society of Hebrew Literature by N. Trübner, 1873-1877.
- García Ballester, Luis. *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI* Madrid Akal, 1976. (Colección Textos)
- *Medicina, ciencia y minorías marginadas. Los moriscos* Granada, 1976
- García Gómez, Emilio. *Cinco poetas musulmanes: biografías y estudios* 2ª ed [Madrid]. Espasa-Calpe, [1959]. (Colección austral; 513)

- (ed.). *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. Barcelona: Barral, 1975.
- (ed. and tr.). *Poemas arábigoandaluces*. [Madrid]: Espasa-Calpe, [1943].
- Gayangos y Arce, Pascual de (ed. and tr.). *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843. 2 vols.
- Godoy y Alcántara, José. *Historia crítica de los falsos cronicones*. Madrid: Impr. de M. Rivadencyra, 1868.
- Gómez Martínez, José Luis. *Américo Castro y el origen de los españoles Historia de una polémica*. Madrid: Gredos, 1975.
- González Palencia, Angel. *Historia de la literatura arábigo-española*. Barcelona; Buenos Aires: Editorial Labor, [1945]. (Colección Labor; nos. 164-165. Sección III. Ciencias literarias)
- Gonzalo Maeso David. *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Editorial Gredos, [1960].
- Goytisolo, Juan. *La Reivindicación del Conde don Julián*. Mexico City, 1970.
- Grabar, Oleg. *The Alhambra*. London: Allen Lane, 1978. (Architect and Society)
- Hagerty, Miguel José (ed.). *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Nacional, *1980). (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados; 2ª ser., 8)
- Heinrichs, Wolfart. *Arabische Dichtung und Griechische Poetik*. Beirut: Deutsche Morgenländ. Ges., Orient-Inst., 1969. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 8)
- Hitchcock, Richard. *The Kharjas: A Critical Bibliography*. London, 1977.
- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. New York: Macmillan, 1968.
- Kinkade, Richard. «Arabic Mysticism and the *Libro de buen amor*» in: *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*. Barcelona: Ediciones Hispam, *1974. (Colección Lacetama)
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, *1984
- Lida de Malkiel, María Rosa. *Dos obras maestras españolas: El "Libro de buen amor" y "La Celestina"*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, [1966]. (Teoría e investigación)
- López-Baralt, Luce. *San Juan de la Cruz y el Islam*. [Puerto Rico]. University of Puerto Rico, Colegio de México, 1985.

- . «Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita.» in: Luce López-Baralt. *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Ediciones Hipérior, 1985. (Libros Hipérior, 86)
- Un «Kāma Sūtra» español: El Primer tratado erótico de nuestra lengua (MS S-2 BRAH Madrid)*. Forthcoming.
- and Awilda Irizarry. «Dos itinerarios moriscos secretos del siglo XVI El ms. 774 París y el ms. T-16 RAH.» in: *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*. Madrid: Editorial Gredos, 1985- [1987]. 3 vols.
- El Manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París* Edición, estudio y glosario por Mercedes Sánchez Álvarez. Madrid. Gredos, 1982. (Colección de literatura española aljamiado-morisca, 5)
- Márquez Villanueva, Francisco. «El Buen amor.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Relecciones de literatura medieval*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977].
- . «Sobre la occidentalidad cultural de España.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Relecciones de literatura medieval*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977].
- . «El Morisco Ricote o la hispana razón de estado.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Personajes y temas del Quijote* Madrid: Taurus, 1975. (Persiles; 80)
- . «Nuevos arabismos en un posaje del Libro de buen amor.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Relecciones de literatura medieval*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977].
- Martínez Ruiz, Juan. *Libro de Buen Amor*. Edited and translated by Raymond S. Willis. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972
- Mawlânâ Dja.âl-od-Dîn Rûmî. *Odes mystiques (Divân-e Shams-e Tabrîz)*. Traduction du persan et notes par Eva de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Mokri. Paris: Klincksieck, 1973. (Collection UNESCO d'œuvres représentatives, série persane)
- Mazaheri, Aly Akbar. *La Vie quotidienne des musulmans au Moyen Age XI^e au XIII^e siècle* [Paris]: Hachette, [1951].
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Estudios de crítica literaria*. 3^{ra} ed Madrid: Tip. de la «Rev. de arch., bibl. y museos», 1915- (Colección de escritores castellanos, Críticos)
- Menocal, Maria Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987
- Methitzki, Dorothea. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- Milás y Vallicrosa, José María. *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona, 1949
- Literatura hebraicoespañola*. Barcelona: Labor, 1967.
- Monroe, James T. «Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Córdoba.» in: Gustave Edmund Von Grunebaum (ed.). *Arabic Poetry Theory and*

Development. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973.

Muñoz Sendino, José. *La Escala de Mahoma; Traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso X el Sabio*. Madrid. Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949.

Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, MD: [J.H. Furst Company], Hispanic Society of America, 1946.

Pérez, Henri. *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Translated by Mercedes García Arenal. Madrid: Hipernon, 1983.

—. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. 2^{ème} ed rev. et corr. Paris. Adrien Maisonneuve, 1953.

Puértolas, Rodríguez. *Arcipreste de Hita*. Madrid, 1978.

Ribera y Tarragó, Julián and Miguel Asín Palacios. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta.*, Madrid, 1912.

Ríos, Julián. *Larva: Babel de una noche de San Juan*. Barcelona, 1984.

Rivers, Elias L. *Quixotic Scriptures. Essays on the Textuality of Hispanic Literature*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1983.

Sachar, Abraham Leon. *A History of the Jews* 5th ed., rev. and enl. New York. Knopf, 1963.

Swietlicki, Catherine. *Spanish Christian Cabala. The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*. Columbia. University of Missouri Press, 1986.

Thompson, Colin Peter. *The Poet and the Mystic: A Study of the Cántico espiritual of San Juan de la Cruz*. Oxford [UK]; New York: Oxford University Press, 1977. (Oxford Modern Languages and Literature Monographs)

Ticknor, George. *Historia de la literatura española*. Madrid. Impr. de la Publicidad, 1881-1885.

Trabulsi, Amjad. *La Critique poétique des arabes. Jusqu'au V^e siècle de l'Hégire (XI^e siècle de J C)*. Damascus: Institut français de Damas, 1956.

Vernet Gines, Juan. *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La Revolución copernicana*. Esplugues de Llobregat: Editorial Ariel, [1974]. (Ariel quincenal; 104)

—. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona. Ariel, 1978. (Ariel historia; 14)

—. *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*. Barcelona. Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.

—. *Historia de la ciencia española*. Madrid: Instituto de España, Catedra Alfonso X el Sabio, 1975.

Viguera, María Jesús (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Von Grönebaum, Gustave Edmund. *Kritik und Dichtkunst, Studien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1955.

Zinberg, Israel. *A History of Jewish Literature*. Translated and edited by Bernard Martin. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, [1972-], 2 vols.

Periodicals

Alonso, Dámaso. «Cancioncillas "de amigo" mozárabes.» *Revista de Filología Española*: vol. 33, 1949.

Armistead, S. «Pet Theones and Paper Tigers. Trouble with the *Kharjas*.» *La Corónica*: vol. 14, 1985.

Asín Palacios, Miguel. «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz.» *Al-Andalus*: vol. 1, 1933.

Continente, José Manuel. «El *Kitab al-sihr wa'l-shi'r* de Ibn al-Jaṣṣib.» *Al-Andalus*: vol. 38, 1973.

———. «Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbiḥ.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.

García Gómez, Emilio. «El Frío de las joyas.» *Al-Andalus*: vol. 14, 1949.

Harvey, Leonard Patrick. «Castilian Mancebo as a Calque of Arabic 'Abd, or How El Mancebo de Arévalo Got His Name.» *Modern Philology*: vol. 65, 1967.

———. «Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la Universidad de Cambridge.» *Al-Andalus*: vol. 23, 1958.

———. «Yūse Banegas. Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos.» *Al-Andalus*: vol. 21, 1956.

Hernández, Mario. «Huellas árabes en el Diván del Tamarit.» *Insula*: vol. 370, 1977.

Hitchcock, Richard. «The Interpretation of Romance Words in Arabic Texts: Theory and Practice.» *La Corónica*: vol. 13, 1985.

———. «Some Doubts about the Reconstruction of the *Kharjas*.» *Bulletin of Hispanic Studies*: vol. 50, 1973.

Hoenerbach, Wilhelm. «Notas para una caracterización de Wallāda.» *Al-Andalus*: vol. 36, 1971.

Lida de Malkiel, María Rosa. «Notas para la interpretación, influencias,

- fuentes y texto del *Libro de buen amor*» *Revista de Filología Hispánica*: vol. 2, 1940.
- López-Baralt, Luce. «La Angustia secreta del exilio: El Testimonio de un morisco de Túnez.» *Hispanic Review*: vol. 50, 1987.
- «Juan Ruiz y el Seyj Nefzāwī "elogian" a la dueña chica.» *La Torre* vol. 1, new serial numbering, 1987.
- . «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.» *Nueva Revista de Filología Hispánica*: vol. 30, 1981.
- Millás y Vachicosa, José María. «Probable influencia de la poesía sagrada hebraicoespañola en la poesía de Fray Luis de León.» *Sefarad* vol. 15, 1955.
- Nwya, P. «Textes inédits d'Abu-l-Hasan al-Nuri.» *Mélanges de l'Université Saint Joseph*: vol. 44.
- Nykl, Alois Richard. «Aljamiado Literature: El Rrekontamiento del Rey Alsandere.» *Revue hispanique* vol. 172, 1929.
- Rey, Eusebio. «La Polémica suscitada por Américo Castro.» *Razón y Fe*: vol. 157, 1959.
- Rubiera Mata, María Jesús. «Poemas de Ibn al-ʿYabbāb en la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.
- Stern, Samuel Miklos. «Les Vers finaux en espagnol dans les muwaššahs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwaššah et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozarabe".» *Al-Andalus* vol. 13, 1948.

Conferences

- Harvey, Leonard Patrick. «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada » Paper presented at: *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978. (Colección de literatura española aljamiado-morisca, 3)
- Hegyí, Ottmar. «El Uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiado, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas.» Paper presented at *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978. (Colección de literatura española aljamiado-morisca; 3)
- Sáez, Emilio and José Trenchs. «Juan Ruiz de Cisneros (1925 1926- 1351, 1352), autor del *Buen amor*» Paper presented at: *Actas del I Congreso Internacional sobre el Acristado de Hita*. Edited by M. Criado del Val. Barcelona, 1973.

- López-Baralt, Luce. «Inesperado encuentro de dos Juanes de la literatura española, Juan Goytisolo y San Juan de la Cruz.» Paper presented at: *Escritos sobre Juan Goytisolo: Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1990.

Theses

- Narváez, María Teresa. «En Defensa del Mancocho de Arévalo.» (M.A. Thesis, University of Puerto Rico).
- . «La "Tafura" del Mancocho de Arévalo: Edición y estudio del Texto.» (Unpublished Doctoral Dissertation, Río Piedras, Puerto Rico, 1988).

الموسيقى

الموسيقى في الأندلس (دراسة شاملة)

أوين رايت (*)

من الخير أن نبدأ باستعراض المصادر عند النظر في طبيعة الموسيقى لأندلسية وتاريخها والبحث في تأثيرها المحتمل في أوروبا المسيحية، سواء في مجال الآلات أو الذخيرة أو البنى أو المفاهيم الموسيقية. كما يجب التسليم منذ البدء بأن المشهد محكّم بالحقيقة لدامغة أن الموسيقى معها لا يمكن استعادتها إلى الحياة، فبالأساس في كل دراسة لموسيقى أوروبا القروسطية هو تلك المجموعة الكبيرة مما تخلف من المدونات الموسيقية، هل ما يحيطها من مصاعب التفسير. لكن الأمر في الأندلس والشرق الأوسط على النقيض من ذلك، إذ لا توجد مجموعة مشابهة من المدونات الموسيقية. فتناقض الذخيرة الموسيقية من طريق السماع وحسب كان يعني أن أساليب التدوين الموسيقي، حتى لو كانت معروفة لدى النظريين، فإنها كانت عند العازفين زيادة لا ضرورة لها، لذلك ليس بين أيدينا اليوم تسجيل لتلك المدونات. ولا شك في أن بعض الآثار المشروعة يمكن استخلاصها اليوم مما ورثه المغرب من تقاليد، ولكن من العبث أن ننظر إلى تلك التقاليد الموسيقية، كما لو كانت محفوظة وراء زجاج معرض، تمثل هيئات من الموسيقى الأندلسية التي سبقتها بخمسة قرون أو أكثر. لذا تكون المادة التي تستقى منها التنازع ثانوية بالأساس، وتقع في ثلاثة صنوف عامة: وثائقية - منها تاريخية وأدبية، من بعضها قانونية تتناول شؤون الموسيقى والموسيقيين أو تذكرهم عرضاً؛ ولعمري - تشمل المفردات الموسيقية، بما في ذلك الكلمات العربية التي دخلت اللغات الأوروبية؛ وضورية - تشمل الرسوم والنقوش التي تصوّر الآلات والأنشطة الموسيقية.

(*) أوين رايت (Dwen Wright): محيد في كلية الدراسات الشرقية والامريكية في جامعة لندن في قسم اللغة العربية

قام بترجمه هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

ولا مَرَّ أن تكون الكلمة المكتوبة، وهي مصدرنا الرئيس، ذات أهمية خاصة، لأنها تنطوي على إشارات إلى الموسيقى في كتب الأدب والتاريخ. أما ما يوراني ذلك (لكه مختلف تماماً) من تاريخ الموسيقى في مراجع الشرق الأوسط، فإنه ثانوي القيمة أساساً، على ما في تلك المراجع من أهمية. فالبحت عن المسائل التقنية يدفع أولاً إلى الكتب النظرية الكبرى التي أنتجها أعلام مثل الكندي (ت حوالي عام ٢٥٢هـ/٨٦٦م) والفارابي (ت حوالي عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م) وابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ/٩٨٠ - ١٠٣٧م) وصفي الدين الأرموي (ت ٦٩٣هـ/١٢٩٤م). أما عن أخبار الذخيرة الموسيقية وتوافدها وعن السياق الاجتماعي، فنحن نعترف من المعين الثر في كتاب الأخاني لأبي الفرج الأصبهاني (٢٨٤ - ٣٥٦هـ/٨٩٧ - ٩٦٧م). أما عن الأندلس، فكل ما لديها في الواقع هو معلومات متناثرة وعرضية. ولا شك أن بعض الكتب النظرية كانت موجودة - مثل كتاب ابن باجة (ت عام ٥٣٣هـ/١١٣٩م) الذي يقال إنه كان يضاهي كتاب الفارابي لشهير، كتاب للموسيقى الكبير. ولكن، إذا استثنينا فصلين من موسوعة التبعاثي التي صنفها في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وهو مما سنعرض له، فإن بضعة الكتب الأخرى متأخرة في الزمن، مختصرة، ولا تقدم الكثير من المعلومات^(١).

إزاء مثل هذه المصادر الضئيلة، لا يُستغرب أن يكون ما نعرفه عن تاريخ الموسيقى الأندلسية في بواكيرها أشبه بالعدم. إذ لا يمكن الوصول إلى أجوبة محدّدة عن عدد من المسائل الأساس، مما يخص تطور تلك الموسيقى في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، بل إلى افتراضات وحسب. فبالظر إلى التركيبة العرقية لأول موجة من المستوطنين المسلمين، يؤدّ المرء لو يعرف، مثلاً، إن كانت طرائق البربر ذات أثر، أو إن كانت السيادة في تلك المرحلة المبكرة للثقافة العربية الأكثر صلاء، مما تمثل في استقدام مختلف الموسيقيين من الحجاز. ويتصل بذلك مسألة السرعة التي تم بها

(١) يمكن الرجوع إلى قائمة ذات حواشي في "Mahmoud Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés (Paris: Sindbad, 1980), pp. 181-182. كما توجد مراجع معصلة في كتاب Henry George Farmer, *The Sources of Arabian Music: An Annotated Bibliography of Arabic Manuscripts Which Deal with the Theory, Practice, and History of Arabian Music* (Bearsden, Scotland: Issued Privately by the Author, 1940); 2nd ed (Leiden: E. J. Brill, 1965), and Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900, Descriptive Catalogue of Manuscripts in Libraries of Europe and the U.S.A., International Inventory of Musical Sources, B; 10* (München: G. Henke Verlag, 1979). كما يوجد استعراض ل مواد للتنوعات الإسلامية (مع بعض الأمثلة من لسانا) في كتاب Henry George Farmer, *Islam, Musikgeschichte in Bildern. Band III. Musik des Mittelalters und der Renaissance: Lieferung 2* (Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik, 1976).

اقتباس تراث الموسيقى الرفيعة الشائنة في المدينة، مما تسبب في بعض الانشقاق الأولي بين تقاليد الغناء الشعبي السابقة وموسيقى البلاط. والمسألة الأعم التي قد تكون أكثر أهمية، هي مدى وسرعة التبادل الثقافي بين الجماعات المهاجرة وأهل البلاد الأصليين الأكثر عدداً (والمختلطين عرقياً كذلك) سواء كانوا مسيحيين أو ممن دخلوا في الإسلام.

وفي الصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي يبدو أن الصورة بدأت تغدو أكثر وضوحاً، بما يخص موسيقى البلاط في الأقل، إذ لمع فيها نجم أبي الحسن علي بن نافع الملقب بزرياب. ولكن على الرغم من مختلف التجديدات المسوبة إليه ومع شهرة منزلته في البلاط، فإن أهمية إنجازاته بصاحب تحديدها. لقد رضي الباحثون العرب والغربيون على السواء بالتفصيلات الكاملة على أنها الوصف المعتمد الذي أورده المقرئ (٩٨٦ - ١٠٤١هـ/١٥٧٨ - ١٦٣٢م) الذي أخذه بدوره عن المؤرخ ابن حبان (٣٧٧ - ٤٦٩هـ/٩٨٧ - ١٠٧٦م) وفترض أنه نقله حرفياً^(٢). لكن ابن حبان كان يكتب بعد عهد زرياب بفترة غير قصيرة من الزمان، لذا يكون من الحكمة أن ننظر إلى روايته في بعض وجوهها على أنها تقع في باب التمثيل أكثر من كونها سرد حقائق.

ويمكن تلخيص سيرة زرياب عما رواه المقرئ مفلاً عن ابن حبان كما يلي: فبعد أن جاز عن نفسه خيرة أستاذه الشهير إسحاق الموصلي (١٥٠ - ٢٣٥هـ/٧٦٧ - ٨٥٠م) نتيجة ظهوره الرائع في أول ما قدم من عزف على العود بين يدي هارون الرشيد (حكم بين ١٧٠ و ١٩٣هـ/٧٨٦ و ٨٠٩م) اضطر للخروج من بغداد والبحث عن نصيبه في بلاد أخرى. وعندما وصل إلى شمال إفريقيا تلقى دعوة من البلاط الأموي في قرطبة. وهناك سرعان ما اشتهر بوصفه أمهر عازف ومعلم في زمانه، إضافة إلى كونه مرجعاً في الذوق بقي أثره في مجالات اللبس وقصة الشعر وحتى في شؤون الطبخ. وبعد أن أصاب نجاحاً مادياً وفنياً، راح يعلم، إلى جانب أولاده، كثيراً من التلامذة الأكفاء الذين عاشوا من بعده ليديموا وبشروا أسلوبه الموسيقي المتميز وذخيرته الغنائية^(٣).

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، فتح لطيف من حصن الأندلس الرطيب، تحقيق محسن مهدي (بيروت، ١٩٦٨)، ج ٣، ص ١٢٢ - ١٢٣ ولا يذكر ابن حبان بالاسم هنا، بل تنصدر العبارة الطويلة بمباراة «قال في المقيس».

(٣) لا يرد ذكر لساريج الولاية أو الوفاة، كما لا ذكر لذلك عند Henry George Farmer, «Ziryāb» in: *The Encyclopedia of Islam*, 1st ed., supp.

سبب يذكر محسن مهدي (المصدر نفسه، ج ٣، الهامش رقم ١٢٢)، اعتماداً على المقيس أن زرياب توفي قبل ١٥٠ هـ عبد الرحمن الثاني بأربعين يوماً (ولو أن التاريخ المذكور هو سنة ٢٢٨ هـ وليس ٢٣٧ هـ).

ولا يبدو من النظرة الأولى ما هو متناقض أو غير مترابط في رواية ابن حبان؛ وقد نصح أن أهمية زرياب التاريخية كانت ما تزال موضع احترام في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي عند النيفاشي الذي يقول إنه أدخل أسلوباً ظن سائداً حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي^(٤). ولكن، عند إمعان النظر يبدو الكثير مما قيل عن زرياب لا يرقى إلى مستوى الإقناع. ومن ذلك أن ظروف ما يفترض أنه قد جرى بينه وبين إسحاق الموصلي تبدو على شيء من العراية، إن لم نقل أكثر من ذلك؛ إذ يُراد لنا أن نعتقد بأن إسحاق قد أجفل وفزع لدى اكتشاف مستوى زرياب في العُرف. غير أنه يصعب أن نصدق بأن إسحاق كن عادلاً إلى هذا الحد عما لدى تلميذه من مواهب عالية قد تجعل منه منافساً محتملاً، أو أن زرياب أراد أن يخفي موهبته (بل تحسيته الفنية على العود) وأقام على ذلك مدة طويلة، ولو أنه قد جاء إلى إسحاق بعد أن كان قد درس على والده إبراهيم الموصلي. والتفسير اللاحق هو الذي يقدمه النص، ومعه أنه هارون الرشيد قد عذر إسحاق لعدم تقديمه زرياب من قبل، لسبب قيله الرشيد أن زرياب كان قد أحصى تلك المواهب عن أستاذه. ولكن، ليس من الغريب، ألا نجد دافعاً يسوغ مثل ذلك التصرف الغريب. وما يقوي الشك في الحكاية كلها ما لجأ إليه إسحاق في آخر الأمر، في سياق تفسير اختفاء زرياب، من أن وحياً قد نزل عليه من قوي خارقة كان قد نزل منه على أبيه إبراهيم - وهو ما يورده نص المقرئ صراحة في موضع آخر.

ويزداد الشك حدة في وجود أحداثه مشابهة برويا عنه ابن عبد رب (٢٤٦ - ٣٢٨هـ/ ٨٦٠ - ٩٤٠م) بما يقرب من قرن من الزمان قبل رواية ابن حبان^(٥). وهنا يواجه لب الموضوع نفسه: حرف على العود يثير غضباً يؤدي إلى تبليغ العازف بوجوب لفرار أو مواجهة الموت. لكن ابن عبد رب لا يذكر أن تهديد زرياب قد صدر عن أستاذه، بل عن أحد أنصار الموسيقى، هو الأغلب زبدة الله (٢٠١ - ٢٢٣هـ/ ٨١٧ - ٨٣٨م). عبر أن هذا الرجل والحكاية كلها لا وجود لهما أبداً في

(٤) محمد بن ثابت الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس»، الأبحاث (مطبعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢١، الأعداد ٢ - ٤ (١٩٦٨)، ص ١١٤ - ١١٥. يصنفه النيفاشي بصفة «الإمام المقدم»، ويقول إنه جاء بما لم يعهده الأسماح، واتخذت طريقته مسلماً ونسي غيرها» وباستثناء الإشارة إلى أنه كان غلاماً لإسحاق الموصلي وأنه وصل الأندلس ودخل بلاط عبد الرحمن الثاني لا نجد معلومات أخرى. توجد ترجمة للمصنفين اللذين أوردهما الطنجي للنيفاشي في: Benjamin M. Liu and James T. Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, University of California Publications, Modern Philology; vol 125 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), pp. 36-44.

(٥) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد رب، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين (وآخرون)، ٧ ج (القاهرة:

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ - ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٣٤.

رواية ابن حبان، مما قد يدفعنا إلى القول إن ذلك اختلاق بارع أقحم على النص وقد نلمس ما يريد من دعم هذا التفسير في وجود مرحلة وسطى من تطوّر الحكاية، يقدمها ابن القوطية (ت عام ٣٦٧هـ/٩٧٧م) فيها خبر قصير عن أحوال زرياب والدافع إلى ما لحقه من استياء القصر، ويجعل مكاناً لانتقاله الخامس بعداد نفسها^(٦) مهت لا يوجد ذكر لهارون الرشيد: إذ يُقال لنا إن زرياب كان أثيراً عند الأمين (١٩٣ - ١٩٨هـ/٨٠٩ - ٨١٣م) لكه جلب على نفسه عدوة أحبه المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ/٨١٣ - ٨٣٣م)، فلما توفي الأمين هرب زرياب إلى الأندلس. وبالنظر إلى تاريخ هذه النصيفة من تغير موقع الرواية تدو حكاية ما جرى بين الرشيد وإسحاق تلقيباً لاحقاً، لذلك لا نجد ذكراً لها في هذا السياق. كما لا يوجد ذكر لأي من هاتين الحكايتين في صيغة ابن عبد ربه الأصلية، حيث ترد القصة في إطار من المعلومات الصفة قوامها أن زرياب كان مولى وتلميذاً لإبراهيم الموصلي وأنه قد رحل بعد ذلك إلى بلاط عبد الرحمن الثاني (٢٠٦ - ٢٣٧هـ/٨٢٢ - ٨٥٢م)^(٧). وفي ضوء ما تقدم لا يدهشنا ألا نجد ذكراً لزرياب في كتاب الأغاني، وهو أهم المصادر عن سيرة حياة إسحاق.

إن الإشارة إلى مثل هذه التميزات والإضافات المحتملة على رواية سابقة أوردها المقرئ لا تطوي بحال على القول بانعدام الأساس التاريخي لما يُعزى إلى زرياب من أهمية كبرى. بوصفه عازفاً ومُعلماً ومؤسس مستويات ثقافية. ولكن إذا وضعنا جانباً العناصر الأدبية الواضحة في الرواية ونظرنا في المسائل التقنية، وجدنا كذلك أن التجديدات الموسيقية المحددة التي تمرى إلى زرياب لا يمكن قبولها كلها من دون تحجيص ونقد. فالتغييرات التي يُقال إنه قد أدخلها على بنية العود، مثلاً، لا تقتصر على استعمال حشب أرق لزيادة الطنين، بل تمتد إلى بدائل غير مألوفة في المواد المختارة للمضرب والأوتار: فقد استبدل المضرب الخشبي السابق بريشة من لوامد السر، كما صنع الوترين العلويين من الحرير (الذي لم يعد يُصنع بالطريقة التقليدية)، وصنع الوترين السفليين من أمعاء شبل الأسد. فربما كانت حياة العازم موفورة في ذلك الزمان، ولكن يصعب التصوّر أن مثل تلك السلع كانت سهلة المال حتى بالنسبة لأصحاب الدوق النفيس. ومع ذلك، إذا كانت التفاصيل تستعصي على

J. M. Nichols, «The History of the Conquest of al-Andalus by Ibn al-Qutayba the (٦) Cordovan. Translation and Study.» (Ph. D. Dissertation, Chapel Hill, University of North Carolina, 1975), pp. 148-150.

أن مدبر بلاطه غداً، القيسي لفته نظري إلى هذا المصدر.

Farmer, «Ziryāb»

(٧) انظر.

حيث يعرض فارمر رواية مركبة من كتابي المقرئ وابن حبان ولا يذكر ابن القوطية مع أنه يرد في قائمة المراجع

التصديق وإسا قد تقل بما تقوم عليه من فكرة التحرك نحو التحسينات التي توفر ريادة في لتعمية والدوام، بل الأكثر من ذلك، بلوغ مزيد من الرفاهة الفنية

وتعبر إلى زرياب كذلك إضافة وتر خامس إلى العود. لكسا لا نجد جواباً عن السؤال المباشر حول ما كان لذلك التجديد من فائدة عملية. ولا يبدو مطلقاً أن القصد كان توسيع المجال الصوتي للآلة، وهو من بعض أسباب مثل هذه الإضافات، لأن هذا الوتر قد أضيف في الوسط. وحيث إنه لم يرد ذكر لأي تعبير في التوافق اللحني ليناسب هذا الوتر الدخيل يغتو من الصعب أن نرى كيف ساعد ذلك في تقوية الكفاءة اللحنية للآلة. لكن الذي يُشار إليه ها هو لون هذا الوتر (الأحمر) الذي يرمز إلى النفس. وفي هذا تطوير لإدخال الموسيقى في نظام الكون، وهو ما كان الكندي في المشرق يتوسع فيه في الحقة نفسها، ويعبر عنه بالإشارة إلى أوتار العود الأربعة، التي ترتبط بها مختلف أنواع القواعد الرباعية. وهكذا يكون للوتر الخامس مضمون فكري رمزي صرف يكمل ما يعادله من رموز الألوان في نظرية الأمزجة الأربعة في لحيان البشري التي تناظرها أوتار العود الأربعة^(٨).

وقد يقل كذلك إن أهمية زرياب نفسه رمزية بالدرجة الأولى. فهو بحسب هذا الرأي يمثل إدخال نوع من التراث وتأسيسه ونشره بطريقة تؤكد المساواة الثقافية الناشئة بين قرطبة وبغداد وما يصاحبها من ثقة متزايدة بالنفس. حتى لو كان ذلك ما يزال يجري التعبير عنه جزئياً بمقارنات مفتحة مع المشرق. ولنا أن نراه عند قدومه يغطي على قلم الغنية وأمثالها من الموهوبين الذين كانوا يمثلون تراث المدينة المشرقية في صيفته الأموية المبكرة^(٩). ولا يقتصر ما يمثل زرياب على إدخال الأسلوب البغدادي «سائر» بل إنه يوحى بالتعادل مع المشرق، أو حتى باحتمال التفوق عليه، لأنه يظهر كمن كان بمقدوره أن يتفوق على أبرز ممثلي المدرسة العباسية المبكرة. أم ما

(٨) مزيد من التفاصيل، انظر Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, pp. 110-113.

فهو يشير إلى أن الوتر الخامس في الوسط لا يمكن أن يوضع مدي الصوت، ويرى أن توافق لأخان قد «استفصر» في سطر الأوتار الأربعة على شكل C-A-D-G. لكن هذا غير محتمل. فلو صح أن توافقاً مشرقياً قد أدخل فعلاً (على يد زرياب أو غيره) لكان ذلك على نمط أرباع متصاعدة D-G-c-k وهذا هو النمط الذي يذكره السعدي بما يخص ابن باجة (مع بعض التوزيعات على الوتر الأس. انظر العنجي، «الطرائق والأحزاب الموسيقية في إفريقيا والأندلس» ص ١١٥). وليس من الضروري أن يكون وتر زرياب خامس يمثل فكرة من حيث الأساس، بل الاحتمال الأكثر أنه يجب أن يُعد إعادة تفسير رمزي لوتر خامس حقيقي أضيف فوق وتر الطبقة الأعلى إما لتمويته (حسب رأي التبعاتسي) لأنه الخطوة الأولى نحو إدخال النغم المزودج الذي عدا اليوم قاسياً، أو لزيادة روع آخر لتسهيل توسيع المدى إلى ثمانين كمانتين.

(٩) ولو أنها من أصل إسباني (ناسكي) كما يرد في القرى، فصح الطيب من حصن الأندلس الرطيب، ج ٣، ص ١٤٠، مما يجعل من الممكن النظر إليها على أنها مبرج من التوهج المشرقي والموهبة العربية

يُعزى إليه من تجديدات أدخلها في كونه حَكماً في الذوق في المأكَل والمَلبس لها
تجري بموازاة تحسياته التقنية في العود، بما يصوّر الازدهار المادي المتراب، والتنامي
في شؤون الحياة في قرطبة في عهد عبد الرحمن الثاني. وأخيراً، يسطوي صبت
ررياب، بوصفه معلماً اشتهر بتطوير طرائق جديدة في التمرين الصوتي، على أنه كان
يشجع الإقبال على التعلّم، وبذلك يريد في نشر التراث إلى أبعد من الحدود المباشرة
لدائرة أسرة الموسيقي نفسه.

وهكذا يبدو أن الكثير من التجديدات التي تُعزى إلى ررياب إما مبالغ فيها أو
أب من سبغ لوهم، على أهميتها في الإشارة إلى تأكيد الذات ثقافياً. وثمة واحدة
من تلك الظواهر التي لم نتعرّص لها بعد، تشير إلى تطور تاريخي أصيل (مع احتمال
كونها قد نشأت في وقت متأخر) وهي ظاهرة «الثوبة» تلك المتوالية التي ما تزال تميز
تقائيد الغناء القديم في المغرب. وبما أن ليس حثان لا يستعمل الكلمة في هذا
السياق، يقدو من الأدق أن نتكلم عن «بادرة الثوبة» عند الحديث عن ررياب.
وتتألف الثوبة من تتابع تقليدي يميز بالتصاعد من القطع البطينة في البداية (النشيد،
الذي تحوّل في الإسبانية إلى «أناشير» ثم إلى «بسيط») ليصل أخيراً إلى القطع السريعة
(«محرّكات» التي تتبعها «الأزجال»)، وتختط «الثوبة» الحديثة بالخطّة لأبس نفسها،
ولو أنها قد أصبحت أكثر تعقيداً^(١٠). ومهما يكن تاريخ تبلور هذا الشكل، فالواضح
أن التصاعد العام من البطيء إلى السريع هو ميزة قديمة، وأن بعض الخصائص يمكن
أن يرد إلى ما كان متبعاً في أوائل العصر العباسي. وهكذا نجد أن تدبّع «النشيد»
البسيط يرد ذكره عند إسحاق الموصلي أستاذ ررياب^(١١)، ولو أنه لا يظهر في شكل
نمطين مختلفين من الغناء بل في شكل مقطعين متناقضين في الأغنية نفسها. ويذكر
أحسن بن علي الكاتب (أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري/
أوائل القرن العاشر - الحادي عشر الميلادي) الانتقال من نمط إلى آخر في صلب
الأغنية نفسها، بما يدل على أن ذلك كان هو الأسلوب المتبع في نهاية القرن (الرابع
الهجري/العاشر الميلادي)^(١٢). وإلى جانب إشارته إلى هذه المتوالية بالذات يذكر

(١٠) لمزيد من التفاصيل حول التوقعات الإقليمية الرئيسية، انظر: Guettat, Ibid., pp. 193-231.

(١١) أبو العرج علي بن الحسين الأصبهاني، كتاب الأغاني، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية،
القسم الأدبي، ١٩٢٧ - ١٩٧٤)، ج ٥، ص ٤٢٧.

(١٢) الحسن بن أحمد بن علي الكاتب، كمال ألب الغناء، مراجعة محمود أحمد الحفني؛ تحقيق
عطاس عبد الملك خشبة، للكتبة العربية، ١٦٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)،
ص ٢٨، والترجمة الفرنسية: Al-Hasan Ibn Ahmad Ibn Ali al-Katib, *La Perfection des connaissances musicales*, traduction et commentaire d'un traité de musique arabe du XI^e siècle par Amnon Shiloah, bibliothèque d'études islamiques, t. 5 (Paris: P. Geuthner, [1972]), pp. 55-56.

الحسن أيضاً أن البداية يجب أن تكون بطيئة في «النشيد» أو «الاستهلال» (ويختلف الاستهلال عن النشيد مكونه يقوم على أجزاء من النص أصغر، قد لا تزيد عن كلمة واحدة - وقد يستعما القول إن ذلك يعطي المعنى فرصة ليظهر قدرته على الارتجال) - وعلى النقيض من ذلك، تأتي الأوزان السريعة مثل الرَّمْل والهَزَج عند نهاية الغناء^(١٣).

ومع أن لا ممتك وصفاً مفصلاً للمتواليات جميعها، ولا نجد ذكراً للنوبة معينة، فإن التشابه المعطي بين الاثنين واضح. وما لم نفترض أن الأندلس قد شهدت قبل غيرها بكثير تبلور النوبة في شكل متواليات تتكون من عدد معين من الحركات، لكل حركة منها خصائص موسيقية (وقد تكون خصائص نغمية كذلك)، فقد يصعب القول إنها قد بلغت شكلاً ثابتاً معروفاً قبل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. إن أقدم أوصاف النوبة في ذلك الزمان يوجد في كتاب أحمد بن يوسف التيفاشي (٥٨٠ - ٦٥١ هـ/ ١١٨٤ - ١٢٥٣ م) الذي لا يذكر «المحركات» و«الأهراج» مما يُنسب إلى زرياب، بل «الموشحات» و«الأزجال» أي أنماط الغناء التي تقوم على المقاطع لشعرية التي ظهرت على أكثر احتمال في القرن الثالث - الرابع الهجري/لثاسع - لعاشر الميلادي^(١٤). ولا بد لنا أن نفترض أن إدخال هذه الأشكال الجديدة ما لبث أن أزاح الأشكال القديمة التي كانت موجودة في بيئة النوبة؛ أو أنه بعد أن دخلت هذه الأشكال في سيط أولي من تتابع القطع الطيبة نحو السريعة أهملت الأشكال لأخرى مما أتاح للنوبة أن تُبرز كياناً مُستقراً.

يقول التيفاشي إن النوبة تتكون من تتابع قوامه نشيد وصوت وموشح وزجل، والنشيد يتضمن لاستهلال، لكن الصوت يخلو منه^(١٥). والتيفاشي، الذي يمتلك

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦/١٢٧ - ٨٢ - ٨٣/٨٤ - ١٢٩.

(١٤) حول العلاقة بين الموسيقى والشعر في الموشح وهو أحدث ما صدر عن الموضوع، انظر Lila and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition. Music and Texts* ففي ص ٨ - ٩ يورد المؤلفان نظرية مفادها أن الموشح مشتق من الرجل. يتابع سورر ذلك في: James T. Monroe, «Which Came First, the Zajal or the Muwaffaq? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry», *Oral Tradition*, vol. 4, nos. 1-2 (1989), pp. 38-64.

وهي دراسة نموذج (مثل هذا الفصل) الوصول إلى صورة واضحة من تتيب من النصوص عبر مقاربة ولا مشجعة. ولو أمكن ميل نتائج تلك الدراسة لأمكن القول إن ظهور الرجل يجب أن يكون سابقاً في التاريخ ولا أجده يقنع كثيراً في اقتراح د. إحسان عباس أن «التنوع في الألحان» هي النوبة قد يكون أحد أسباب ظهور الموشح. انظر: إحسان عباس، «أخبار الغناء والمغنين في الأندلس»، الأبحاث، العدد ١٦ (١٩٦٣)، ص ١٠ و١٣.

(١٥) تكون النوبة العربية على النقيض من النوبة للشعرية لأنها تتكون من خمس حركات قول - رمل - تروا [كذا] رماء (٩) قول ديفلر. نظراً الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس»، ص ١٠.

حسناً بأساليب الأقاليم المختلفة وإدراكاً واضحاً بما هو قديم أو مُحدث، يرى أن أول حركتين تمثلان أقدم طبقة من الموسيقى الأندلسية في عصره، وهو يحرص عموماً على تأكيد البت القديم في ذلك التراث، ويصعده قبالة التراث الشرقي، الذي ينحى عليه انحناسه الشديد في الأنماط والأساليب الفارسية بحيث أصبح المغنون عبر قدارين عموماً على أداء المقطوعات من قديم الموروث العربي. ويقال إنهم في الواقع كانوا عاجزين عن لفظ الكلام العربي بصورة صحيحة، وحتى عندما كانوا يستطيعون معالجة النص فإنهم كانوا غير قادرين على أدائه عتاء بالأسلوب القديم الأكثر تعقيداً، كما نعطوي عليه الإشارة^(١٦). والاختلافات بين الشرق والغرب في القدرة على أداء الأعداء القديمة (أو نصوص الأغاني) تقابلها (وقد تزيد فيها) اختلافات عادات التلحين؛ وهنا نجد التيماشي ثانية يؤكد صفة الحداثة في أساليب التأليف والتلحين (طرائق التلحين) في المشرق ومع أن من المؤسف ألا نجد تفصيلات فنية عن ذلك، إلا أن التيماشي يشير بوضوح إلى تطور أنساق لحنية مختلفة بين المشرق والغرب في أيامه. أما نسق المشاركة، فإنه يحمل في اسمه دليلاً واضحاً على دخول العناصر الفارسية، وقد انتظم في مجموعتين من ١٢ و ٦ أوران نغمية أو «مقامات» سوف تكتسب شكلها الرسمي في أوصاف القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كما عرضها صفى الدين الأرموي^(١٧)، وكما صبغت الإشارة إليها في كتابات المشاركة السابقين^(١٨).

أما عن الحان الغرب فإن التيماشي لا يذكر أكثر من أربعة مقامات هي:

ص ٩٧. وسوف تختصر هذه لاحقاً إلى أربع حركات، إذ تندمج الحركتان الأخيرتان في واحدة باسم «فيرودشت». ولقد نلاحظ أيضاً أن التربة الشرقية، كما يصفها المنظرون، لا تكشف عن انتقال واضح من البطيء إلى السريع.

(١٦) تماماً أنهم يحثون في شيء من الأشعار المعاصرة الأصعبية أو العربية والدويث بنشاء قديم وحمل كبير فذلك أيضاً معدوم عندهم. المصدر نفسه.

(١٧) صفى الدين عبد النعم الأرموي البغدادي كتاب الأول، والرسالة الشرفية، حيث يقدم ترميمات لهذه المقامات الترجمة الفرنسية: Rodolphe d'Erlanger, *La Musique arabe*, 6 vols. (Paris: Geuthner, 1930-1959), vol. 3.

وإذ نختلف تسمية المقامات عند التيماشي قليلاً عن أساليبها عند صفى الدين، لنا أن نعزو ذلك إلى درجة في الاختلافات المحلية في التراث للشرقي في هذه الفترة.

(١٨) Kay Kā'ūs, *Qābūs-nāma*, edited by R. Levy, E. W. J. Gibb Memorial Series, New Series, 18 (London, 1951), pp. 112-113; Niẓāmī (Johann Christoph Bürgel, *The Feather of Simurg. The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam* (New York: New York University Press, 1988), p. 97).

واحد أو اثنين ذكرهما ابن سينا.

«الخسراوي» و«المطلق» و«المزمووم» و«المجيب»^(١٩). ويمكن أن نجد تقابلاً من هذه التسميات في رسائل نظرية مشرقية لاحقة، ولكن من الواضح أنها ينظر إليها في تلك الكتابات على أنها أوزان هامشية وقليلة^(٢٠). وثمة إشارات أخرى تدعم رأي التيفاشي بأن التراث الذي تتصل به هذه التسميات أكثر عراقة من التراث المشرقي. ويوجد ذلك في كتاب الحسن الذي يشير إلى ثلاثة من تلك المقامات ويقول إن اثنين منها، على ما طرأ عليها من تجديدات تناولت بينهما، هما في الأساس من مخلفات نسق مقامي ثبت قواعده إسحاق الموصلي^(٢١). ومن الجدير بالذكر كذلك أن الحسن يرى وجوب اشتغال «المزمووم» أو «المطلق» على قطع الابتداء الموجودة في المتوالية (وهي القطع التي يضعها التيفاشي في «الشيد» و«البسيط») ولو أن هذا الربط بين الأشكال والمقامات، امتد لاحقاً ليضمن «الخسراوي» و«المجيب» كذلك لأمكن القول إن قائمة التيفاشي ناقصة، وإن مقامات أخرى كانت موجودة في ذلك الزمان، كما نوحى به المقارنات مع أسلوب الأدب السابق واللاحق، لأن النص موضوع البحث لم يقصد به أن يكون وصفاً شاملاً لأنساق المقام، بل مجموعة من نصوص الأغاني المخصصة لأنماط الشيد والبسيط. ولا يوجد في هذا النص أمثلة من نصوص الموشحات والأزجال، وبالتالي لا يوجد ذكر لأية مقامات يمكن أن ترتبط بشكل خاص بهذه الأنماط^(٢٢). ولكن مهما يكن مدى

(١٩) يذكر الطنجي «المجيب» لكن هذا خطأ في القراءة (كما أشار Liu and Monroe, Ten

Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition Music and Texts, p. 41)

لأن عدد النصوص الواردة بين أن ذخيرة «المجيب» أقل بكثير من المقامات الثلاثة الأخرى.

(٢٠) انظر Owen Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300*,

London Oriental Series; v. 28 (Oxford [UK]: New York: Oxford University Press, 1978), pp. 249-252.

لكن هذه تذكر أيضاً في القرنين السادس والسابع الهجريين/الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، كما تشير

وإلى «كنيس القاهرة» التي لا نوحى بكون تلك المقامات هامشية. انظر H. Avenary, «Paradigms of

Arabic Musical Modes in the Geniza Fragment Cambridge, T.S.N.S 90, 4, n. Yurad, vol. 4

(1982), pp. 11-25

(٢١) ليس «المجيب» في الأساس مقاماً مستقلاً بل هو حركة تؤثر في مقامات معروفة تصخر

بوساطتها نغمة من حركة الأصبع الأولى تؤدي إلى نغمة أخرى أوطاً طبقة تحمل معها لكن «المطلق»

و«المزمووم» مقامان مستقلان ابن علي الكاتب، كمال أميب الغناء، ص ١٢٦ - ١٢٧، و

Ibn 'Alī al-Kātib, *La Perfection des circonstances musicales*, pp. 159-160

ولا يوجد ذكر لمقام الخسراوي.

(٢٢) لا ثبت في وجود أكثر من أربعة مقامات. ويذكر غوتيات قصيدة من القرن الثامن الهجري/

الرابع عشر ميلادي تورد ثلاثة عشر مقاماً Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, p. 169.

ولكن يجب أن نشير إلى أننا مرجع إلى ابن علي الكاتب لدعم الفكرة القائلة إن بعض المقامات كانت تفضل

للابتداء بتوالي غنائية والانتهاء بها، لكن الأثر العاطفي هنا يختلف عن وصف التيماشي بـ«بهيء/جاد يتبعه» -

المقامات مستعملة في الأندلس في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي ومن المؤكد أن النظام المغربي الحديث مختلف تماماً. والواقع أن من المقامات لأربعة التي ذكرها التيفاشي لا يوجد اليوم سوى اثنين هما: المزموم والمجنّب^(٢٣). صحيح أن عدم استمرار التسمية يجب ألا يفسر بالضرورة على أنه إشارة إلى عدم استمرار البنية أو الدخيرة، فالمجموعة الحالية من أسماء المقامات تتضمن دون شك إصدارات لاحقة، جاء بعضها من المشرق في فترة الازدهار العثماني. فمن بين خمسة وعشرين مقماً يذكرها الخائت كما كان معروفاً في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي ثمة ستة في الأقل يمكن الحرم حول منشأها المشرقي، وذلك يعني أن قليلاً، أو لا شيء، من تلك المقامات من أصل أندلسي يمكن أن يكون قد بقي في هذه المجموعة من المقامات.

ومع أن المعلومات المتعلقة بالشكل أو المقام خفيفة، إلا أنها أكثر من تلك التي تتعلق بالورن والإيقاع. ومن المؤسف أن التيفاشي لا يذكر شيئاً عن هذا الموضوع، ويبقى الغموض يلف الدورات الإيقاعية المستخدمة في التراث الموسيقي المغربي، وأغلب تلك الإيقاعات مما يخص ذلك التراث دون غيره. وتدخل تلك الصروب الإيقاعية في النظام الموسيقي في أوائل العصر العباسي مما وضع قواعده إسحاق الموصلي ووصفه بدرجات متعانة من الدقة والتفصيل كل من الكندي ومن بعده المارابي. وربما كانت هذه الصروب الإيقاعية هي التي أدخلها إلى الموسيقى الأندلسية زرياب وغيره من الموسيقيين الذين وفدوا من المشرق.

ولكن يستحيل أن نعرف كيف تطورت تلك الإيقاعات في الأندلس، وحتى في المشرق، حيث يقدم عدد من المنظرين اللاحقين تعريفات للصروب الإيقاعية المستعملة في أيامهم، يصعب تحديد التغيرات التاريخية التي أثرت في تلك الصروب. فما يصعبه صفني الدين في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي من صروب موسيقية يقتصر استعمالها على المغرب، وبذلك تختلف عما يستعمله الأمازيغ^(٢٤)، لا يوجد ما يوحي بأنها كذلك تمثل الإيقاعات التي تميز موسيقى القصور في المغرب. ومن المؤكد أن ليس ثمة الكثير في تلك الصروب الإيقاعية مما يقربها من الصروب التي نجدها في المغرب اليوم، وأكثرها أقصر كثيراً، أي أنها تحتوي على وحدات رمنية أقل في كل ضرب^(٢٥). فـضرب الخفيف مثلاً، وهو الوحيد الذي احتفظ باسمه القديم، نجده في

- صريح/ مبرح: بل إن الحركة تير من فالتشاط إلى «الراحة أو الكودة». انظر: ابن علي الكاظم، المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧، و

(٢٣) يرد الآخر في «مجنّب الدليل» انظر قائمة المقامات في: Lou and Monroe, *Tan Hispano-Arabie Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, pp. 25-26.

(٢٤) يذكر واحداً منها فقط. انظر: Erlanger, *La Musique arabe*, pp. 173-176.

(٢٥) حول هذه الصروب، انظر: Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, pp. 292-295.

تونس اليوم على وزن قوامه ٤/٦^(٢٦) بينما نجده في تركيا ضرباً لا يقل رمانه عن ٣٢ وحدة، ومن هذا النمط اللاحق يتكوّن الأساس من الصيغ التي قدمها المنظّرون السامون^(٢٧). لذا لا يكون من المستبعد أن القرن السابع الهجري/ لثالث عشر الميلادي، إن لم يكن قبل ذلك، قد شهد اختلافات بين الشرق والعرب في لصروب الإيقاعية كما في نظام المقام. فبروز أنواع متميزة من الذخيرة الأدائية، التي قد تؤدي إليها مثل تلك التطورات المحتلّة، يتضح بصورة أكبر بحلول عهد النيفاشي؛ إذ صار لشرق يحتف عن الغرب كذلك في طبيعة الحركات التي تكوّن النوبة، بحيث غدا في كل مظهر تقريباً من مظاهر الأسلوب والبيئة الذي تمثله النوبة صورة مما يراه النيفاشي نقبصاً لما تبقى من الأسلوب القديم «الطريق القديم» في الأندلس، وبذلك هذا من غير المحتمل استمرار انتشار الغناء بالموشحات والأزجال في المشرق كما حدث في قرون سابقة^(٢٨). وقد شير أيضاً إلى أن النيفاشي يميّز كذلك أسلوباً وسطاً في تونس «إفريقيا» وهو أحف من الأسلوب الأندلسي لكنه «أكثر نعماً» من الأسلوب المشرقي.

ولكن ما المقصود بالأسلوب الأندلسي الثقيل المعقد؟ من الواضح أنه لا نتحدث عن تعميم يشمل جميع الأنماط. بل إن من شبه المؤكد أن الوصف يتصل بالدرجة الأولى بأشكال «الشيد» و«الصوت» الأكثر بطناً وميلاً إلى الأداء المنفرد. وهي الأشكال الوحيدة التي يذكر النيفاشي نصوصها ومؤلفيها. كما يجب الفطن بأن الإشارة تتصل بالدرجة الأولى كذلك بهذا الجزء من الذخيرة من حيث ملاحظاته حول خصائص الأداء وتدريب المؤدّين. وبعد أن يورد النيفاشي الأبيات الأولى من ذخيرة الغناء القديم (وينضح أنه يراها الأمثل) يؤكد أن تلك الأغاني كانت مخصصة للأداء في ليلاط^(٢٩)، ثم ينتقل إلى سرد حكايات عن صموبتها الفنية وما تطوي عليه من إمكانات هائلة في التطويل. فهو يقول إنه استطاع أن يحسب ما لا يقل عن ٧٤ «هزة» في أداء بيت واحد غناه أحد الأندلسيين. وفي مناسبة بهيجة أخرى شهدا

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) يعود أقدمها (حوال ٧٠٠هـ / ١٣٠٠م) إلى قطب الدين الشيرازي الذي يصفه ضرباً من ١٦ وحدة رمنية.

(٢٨) يذكر ابن فرمان مثلاً أن أزجاله كانت تسمى في الشرق. انظر Liu and Monroe, *Hispano-*

Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts, p. 2.

وبكن النوبة المشرقية المتأخرة لا تحتوي على موشحات أو أزجال، كما لا توجد هذه في مجموعات الأغاني المشرقية حول انتشار الموشح، والتطورات الأدبية اللاحقة، انظر Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 72-80.

(٢٩) هي مجالس الملوك والرؤساء على الشراب وغيره. الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس»، ص ١٠٢.

يقول إن قِيَّةً قصت ما لا يقل عن صاعتين في غناء بيت واحد. ومع إدراك ما في هذا لقول من احتمال المبالغة، نجد أنفسنا أمام إشارة، في هذا المجال في لأقل، إلى أن المعنى كان يجتهد في الوصول إلى غاية الارتجال في سلسلة الارتجال والتأليف ويرى التبعاشي أن مثل هذه الخبرات كانت تتركز في إشيلى، والأهم من ذلك (وهذا تناقص آخر مع المشرق) أن في الغناء كان في يد مغنّيات متقدّمات في السن احتكرن هذه الصنعة في تعليم الجوّاري ليعهنّ بأنّهم تتناسب مع براعتهم في الموسيقى والماء. وكان سعر الحارية منهنّ (الذي يبدأ من ألف دينار عربي فأكثر) يُدبّل بقائمة ما أتقن من ذخيرة في الماء والموسيقى، مما يشير إلى أن مهارة الارتجال يجب أن تقابلها، إن لم تتفوق عليها، قدرة على حفظ عدد كبير من المؤلفات.

ولم تكن المؤلفات تقتصر على الأغاني القديمة الصلبة، التي لا يقرى على أدائها سوى البارعين من الجوّاري اللواتي كانت الصفوة المثقفة العنية مستعدة بدفع أجر الأثمان لقاء الحصول عليهنّ، بل كان من بين تلك المؤلفات نوبات كاملة قد تبلغ الخمسمئة عدداً، كما كان يقال، ولذا كانت تشتمل على ذخيرة من الموشحات والأزجال كذلك. ومن الواضح أن بعض الأشكال المتقدمة تتطلب أدائها مهارات أصحاب الخبرات وطول الزمن، وأنها هي أغلب الاحتمال، لا يقدّرها سوى القلة من خاصة المثقّفين. ولكن ليس من سبب يدعو إلى القول إن الموشحات والأزجال نفع في هذه الصنف، مما يشير السؤال إن كان ثمة من فجوة كبيرة بين موسيقى البلاط والموسيقى الشعبية، وإلى أي مدى تستطيع السوية (والمختصون بأدائها) من ردم تلك الفجوة في حالة وجودها. ومن المؤكد أن ليس ثمة من مشكلة خاصة في افتراض وجود جمهور بعضه من الخاصة وبعضه الآخر من العامة، ولا في قبول احتمال أن ما كان قد بدأ في شكل موسيقى شعبية، يتأوَّب الأدوار فيها عنشد فرد مع الجوقة، ما لبث أن نال القبول في البلاط، ويمكن القول إننا لسنا في مواجهة تناقض صارخ كذاك الذي يقع بين تلاوين الأصوات الخارقة القدرة وبين أبسط ألحان الترانيم. بل قد يمكن لعشور على تشبيه أقرب في قرائن المقام العراقي المعاصر، حيث يقدّم المعنى البارع في حمل عائلي «زُصلة» من الغناء يُحس الإصغاء إليها أولئك الخبراء بصوت المقام، بينما يشترك الجمهور بحماسة في غناء «البُستنة» الخفيفة التي تتبع كل «فصل» من فصول المقام.

ولو نحولنا الآن لنسأل عن احتمال قبول أساليب الموسيقى العربية، بل تشبّه من جانب المسيحيين، وبالعكس، لوجدنا أولاً أن ثمة بعض الدلائل، في أخبار القيد اللواتي كنّ رينة البلاطات والقصور المسيحية^(٣٠)، مما يشير إلى أن أرقى أساليب الغناء

A. Y. Mansoor, *Die Arabische Theorie: Studien zur Entwicklungsgeschichte des (٢٠) abendländischen Minnesangs* (Heidelberg, 1966), pp. 162-163.

العربي كانت موضع قبول كبير. لكن مثل هذه الدلائل لا يمكن أن تكون قاطعة. فمثل هذه الأحبار قد تبقى لتمثل الاستثناء دون القاعدة؛ وحيث يكون امتلاك «جوارى المغنيات قد جاء من غنائم الحرب، يُصبحن أشبه بالأنصاف التذكارية أو علائم الانتصار التي تعبّر عن التباهي دون الفهم. وعلى أي حال، يمكن القول إن نوع الاتصال الثقافي الذي يمكن أن يؤدي إلى تبادل مهم ودائم كان قد شمل في أعين الاحتمال الأساليب الشعبية، وأنه قد حدث على المستوى الشعبي^(٢١). إن مثل هذا الاتصال أو لتبادل ربما كان قد بدأ في تاريخ مبكر جداً، كما يرى التيهاشي، وهو ذو إدراك تاريخي مدهش في قبوله الواضح بوجود تمازج بين حطين ثقافيتين. حتى عندما لا يجد ما يدعم ذلك الإدراك من دليل. فهو يرى أن غناء الأندلس، أي موسيقى لعقود الأولى من المتاح الإسلامي، حتى قبل وصول أسلاف رباب من المشرق، كان إما من «طريقة النصارى أو على طريقة العرب من نخدة الإبل». ويمكن القول إن الغرض الأول من هذه الإشارة إلى «الخداء» هو التعبير عن الرأي السائد بأن الخداء كان أول نمط من الغناء عرفه العرب، وذلك قبل ظهور «الغناء»، وهو أبعد أسلاف موسيقى البلاط، مما يؤدي إلى القول إن الأنماط الوحيدة التي حملها المهاجرون الأولون معهم إلى الأندلس كانت تلك الأنماط من الغناء الشعبي.

والإشارة إلى «غناء النصارى» لا يمكن تفسيرها بهذه السهولة. ولكن على فرض أن التيهاشي ما كان له أن يطيل الحديث عن أشكال عملية لم تكن معروفة لدى عامة المسلمين، فإننا قد نجد في كلامه العلامات الأولى على التأثير الثقافي، الذي ربما كان في شكل أغاني تجري فيها كلمات عربية على ألحان ذات نصوص لاتينية في أساسها، بل عامة بما سبق على لغة الرومانس^(٢٢). ثم يمضي التيهاشي ليقول لنا إن أسلوب زرباب بقي سائداً لقرنين من الزمان حتى جاءت مرحلة جديدة حاسمة من التدخل الثقافي قام فيها ابن باجة بدمج غناء النصارى بغناء المشرق واختراع طريقة لا توجد إلا بالأندلس^(٢٣)، وقد جرت تحسّنات على هذه القاعدة الفنية أدت إلى تمجيد مؤلفات

(٢١) يمكن الاستئارة في هذا المجال من المواد المتصلة بالأعياد والاحتفالات مما يوجد في: Julián Rubera y Tarragó, *La Música de las Cantigas* (Madrid: Real Academia Española, 1922), pp. 75-95.

(٢٢) فـاروق: *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition. Music and Texts*, p. 6.

حول إشارات واضحة من الاستعارة من موسيقى المسيحيين، انظر: عباس، «أحبار الغناء والموسيقى في الأندلس»، ص ١٨، قلاً عن: أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، ج ١، ص ٣٨٥.

(٢٣) «مراج غناء النصارى بغناء المشرق واختراع طريقة لا توجد إلا بالأندلس». الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس»، ص ١١٥.

أبي الحسين بن الحاسب الأرسني الذي برز في حدود عام ٦٠٠هـ / ١٢٠٠م. وهذه الحقيقة التي تروى عن تلميذ ابن باجة لها أهمية كبرى، لأن مثل هذا التدخل لا يمكن أن يتم إلا في سياق درجة من التشابه بين نمطين من الموسيقى يحارهما المجتمعان فتجعلهما قابلين للتداخل بعضهما مع بعضهما الآخر. ولكن من المؤسف أن لا نستطيع سوى التخمين حول طبيعة ما نتج عن ذلك من تعبيرات. وقد اشتهر ابن باجة مؤلفاً ومنظراً، ويستجّل التيفاسي عدداً من نصوص أغنياته ويقول إنه أدخل «التهديب» على «الاستهلال» و«العمل» (كما يشير عرضاً إلى أن الاستهلال قد غدا الآن مقطعاً من التأليف المستقل)^(٣٤). ولكن لا توجد أية إشارة إلى أسلوبه الخاص في التأليف الموسيقي مما يجعل عنصر «غناء النصارى» ذا طبيعة يصعب تحديدها.

وبضارح ذلك في صعوبة التحديد، من وجوه عديدة، طبيعة العنصر الشرقي الإسلامي. لذلك لا يعود من المستغرب أن نجد المواقف من احتمال وجود تأثيرات موسيقية عربية ذات شأن في أوروبا القروسطية تختلف بين التبنّي الشديد والرفض العنيد. ومثل ذلك مسألة أن تكون الأنماط العربية قد أثرت في تطور شعر التروبادور (البجواليس) من حيث مصادر الموضوعات وأنبية المقاطع الشعرية. أما مدى ما بلغت إليه مثل هذه النتائج المتعارضة، بسبب من التحيز الثقافي، فقد يكون من الأفضل تناوله في سياق من دراسة الاستشراق من منظور نقدي؛ وهو ما ليس له مجال في هذه الدراسة. لكن الذي يتضح بجلاء شديد أن الفرضيات المختلفة، بل المتضاربة في تضادها، تزدهر في الأرض التي لا تترامق فيها مقادير كبيرة من الأدلة، كما تبين من أمر محزون في ما يتعلق بالموسيقى.

لكن من الممكن في بعض المجالات أن يكون الأمر أكثر تحديداً، ونبدأ بمجال النظريات. ففي ما يتعلق بالموضوعات الأساس مثل الصوت والمسات الرمنية ونشكيلاتها المختلفة (التي جعلت من طريقة تناولها مسوغاً لإدراج الموسيقى بين العلوم الرياضية لتشكّل «رابوع» العلوم القروسطية)^(٣٥)، ومثل التحليل الإيقاعي وتصنيف الآلات ودراساتها، يبدو أن أوروبا العربية لا تدين للأندلس بالشيء الكثير. فعل الرغم من الكثير مما نُقل من العربية إلى اللاتينية وبقي في مجالات تقنية مثل الطب والفلسفة، لا يوجد دليل على أن أيّاً من الرسائل الكبرى في الموسيقى قد تُرجم من العربية مثل كتاب الكندي أو الفارابي. فلا يوجد أثر لكتاب الكندي، وما عرفه عن الفارابي لا يريد من كتاب تصنيفي بعنوان إحصاء العلوم اتفق أن يوجد فيه مقطع

(٣٤) ويقال كذلك إنه أضاف إلى «الاستهلال» و«العمل» قطعة من غناء ربيات.

(٣٥) «الثلاث» العلوم القروسطية: القراءة - الكتابة - الحساب. وإضافة الموسيقى يتكون «الرابوع»

[المترجم]

صغير عن الموسيقى^(٣٦). وتظهر بعض الاقتباسات من كتاب الفارابي في كتاب عويديرالفي (Gundisalvi) الذي اشتهر بين عامي ١١٣٠ و ١١٥٠م بعنوان أقسام الموسيقى (*De Divisione Philosophiae*) وكذلك في بعض الرسائل الموسيقية التي تعود إلى القرن الثالث عشر والرابع عشر مثل كتاب جيروم المورافي بعنوان في الموسيقى (*De Musica*) وكتاب سيمون تنييد (Simon Tunstede) بعنوان أصول الموسيقى الأربعة (*Quatuor Principalia Musicae*). لكن كتاب الفارابي لا يقدم لتطوير الفكر لموسيقى أكثر من تفريق (أو إعادة صياغة) بين مفهومين النظرية والتطبيق، أو الموسيقى النظرية (*Musica speculativa*) والموسيقى التطبيقية (*Musica activa*)^(٣٧). ولم ينتقل إلى أوروبا الغربية شيء من النظريات المنفصلة في المقام والإيقاع، ويمكن القول، صراحة، إن السبب في ذلك لم يكن جهل المترجمين بوجود تلك الأعمال في الموسيقى، بل لأن موضوعاتها لم تسترع اهتمامهم إلى درجة كافية، وبخاصة لأن بعض جوانب التراث الإغريقي النظري كان في متناولهم بالشكل الذي عرضه بوثيوس (Boethius)^(٣٨). لذا كان ما تسرب من كتاب الفارابي ضئيلاً، بل عرضياً، وهو نتيجة لدين فكري عام أكثر منه استفادة محددة في مجال الموسيقى.

ويمكن أن نصادف أيضاً أمثلة من عاصر عربية في مفردات مشتقة من مصادر أخرى، ولكنها كذلك لا تشير بالضرورة إلى تأثير موسيقي. ومن الأمثلة البارزة في هذا المجال المصطلحان «الموازفة» و«المواهم» (*elmuarifa, elmuahym*)، وهما من أصل عربي واضح، مع أن الجذر اللغوي لا نسبته على الفور. يرد هذان المصطلحان في فقرة لكاتب «مجهول» تتعلق بالكتابة الموسيقية القياسية. ومن وجود هذين المصطلحين في هذا السياق توصل فارمر (Farmer) (وقد لا نجانب الإنصاف إذ قلنا اليوم إنه قد قفز إلى) نتيجة بأن هذين المصطلحين يقدمان الدليل على وجود تأثير عربي

(٣٦) Henry George Farmer, «The Influence of Al-Fārābī's "Ihsā' al-'ulum" (*De Scientiis*) on the Writers on Music in Western Europe», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1932), pp. 561-592.

هناك عمل مشابه ولكن أكثر سطحية وهو *De Ortu Scientiarum*، كان قد نسب إلى المورافي انظر Henry George Farmer, «A Further Arabic-Latin Writing on Music», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1933), pp. 307-322.

(٣٧) E. R. Perkuhn. *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters*, Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, 26 (Waldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1976), pp. 38-45.

يقدم هذا الكتاب أفضل ما قبل من المورافات العربية أو ضلعا

(٣٨) Stanley Sadie, ed., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (London: Macmillan, 1980).

في ظهور المقامات الإيقاعية القروسطية بل في الإيجاء بها^(٣٩). ولكن إمعان النظر بين أن هذين المصطلحين لا يتعلقان بالكتابة الموسيقية القياسية بل بشكل الإشارة الموسيقية، وأنهما مشتقان من شكلين هندسيين هما «المنحرف» و«المعين» فالأثر إذن يتصل بحقل الرياضيات، وظهور المصطلحين في نص موسيقي محض مصادفة^(٤٠).

وإذا كانت المفاهيم الدخيلة هنا تتجاوز على نص موسيقي، فقد نجد في مواضع أخرى أمثلة من أفكار تتصل بالموسيقى وتظهر في سياقات غير موسيقية عموماً فالأثر الموسيقي لأبي سينا مثلاً (كما نجد في فصله المستفيض في كتاب الشفاء الذي لم يكن معروفاً في الغرب كما يبدو، شأن غيره من الكتب النظرية الكبرى) يقتصر على المقولة العنيفة: «يقع الضياء في اللب من جميع الممارسات الصعبة» [باللاتينية]. ويمكن حلف هذه العبارة مجموعة مهمة معقدة من الأفكار عن العلاج بالموسيقى تتصل بأفكار عن التوازن جسدي والنفسي، ومن خلالها، بالأنظمة الكونية. وثمة مثال آخر، ولو أنه يميل إلى الغموض، يذكرنا على المستوى الفكري بتمثيل النفس بوتر زرياب الخامس. نجد ذلك في «وتريات» (chordae) سجلها أودو الكلوني (Odo of Cluny) بينها كلمات مشتقة من العربية بشكل واضح، مثل: (seembs, caemar, nar) [شمس، قمر، نار] وإذا يمكن القول إن بعض المصطلحات الأخرى تصدر عن أصل عربي فلا بد من التسليم بعدم وجود مثال معروف للمجموعة كلها. لذا يكون مصدرها لدقيق غير واضح المعالم، ولا مدى تأثير نظام الكون الموسيقي العربي فيها^(٤١). ويجب التأكيد أن مثل هذه الأفكار عن نظام الكون لم تكن مما يتعامل به المتخصصون في السر، بل كانت جزءاً من المناخ الفكري العام الذي يُعهم الأداء الموسيقي من خلاله. ولم تُعجب من العالم الإسلامي المعاصر تماماً نظرية تحدد مساحات معينة من اليوم تناسب أداء الأنماط الموسيقية المختلفة. وقد يلاحظ المرء أن أنماط المقام في المغرب تعرف باسم «الطبيع»

(٣٩) النظر Henry George Farmer, «Clues for the Arabian Influence on European

Musical Theory», *Journal of the Royal Asiatic Society*, no. 1 (1925) pp. 61-80.

(٤٠) النظر Perkuhn, *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des*

Mittelalters, pp. 63-66, and Charles Burnett, «The Use of Geometric Terms in Medieval Music: Elmuahim and Elmuarifa and the Anonymous IV», *Sudhoff's Archiv*, vol. 70, no. 2 (1986), pp. 198-205.

Perkuhn, *Ibid.* pp. 67-72 وثمة مجالات أخرى قدمت فيها حجب (غير مقصود عموماً) تتعلق بالنغم والكتابة بالألغاء الموسقة (ص ٤٦ - ٥٨) ونظام مواقع الأصابع على أوتار العود (ص ٥٩ - ٦١)

(٤١) حول مرید من النقاش في هذا المجال، انظر: Perkuhn, *Ibid.*, pp. 71-82.

وحول ما يماظره من أثر صلاحيات العرب بالأوروبيين في صقلية، انظر Charles Burnett, «Tempra e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in età normanna e sveva», *Nuove Effemeridi* (Palermo), vol. 11 (1990), pp. 79-89.

وهو مصطلح يغطي على فكرة الطبيعة المؤثرة، ومن خلال ذلك، يحتمل أن يوجد المفهوم الأوسع للتأثير وما يتفرع عنه من ترابطات كونية.

لكن أبلغ دليل على التأثير العربي لا يوجد في ميدان المفاهيم أو المواقف أو البنى الإيقاعية، بل في العديد من الآلات التي اقتبستها أوروبا القروسطية من مصادر إسلامية. وهنا يبرز الدليل في المقردات والرسوم. إن العدد الوفير من المقردات العربية الأصل، مما يوجد لا في اللغات الإيبيرية وحدها، بل كذلك في اللغة الفرنسية وحتى في الانكليزية، يشير إشارة كافية إلى الذئب الثقافي. من ذلك «dute» (العود)، و «arbec» (الرباب)، و «makers» (نقارة) وهي أكثر الأسماء وضوحاً في سلسلة كاملة من الاستعارات اللغوية التي توصل أن نسبة كبيرة من مجموع الآلات الموسيقية في أوروبا القروسطية يتكون من آلات ذات أصل أندلسي مباشر، أو متأثرة بالاتصال بأنواع مشابهة من الآلات المستعملة في الأندلس إلى درجة سوّغت اتخاذ الاسم العربي بدل الأسماء الأصلية.

تتضح الأهمية التاريخية في إدخال العود إلى أوروبا في كونه هذا الوسيلة الكبرى في الأداء الموسيقي المحلي على امتداد عصر الانبعاث. ولربما كان للرباب أثر أكبر. فهذه الآلة التي تشبه القارب وتعمل بشكل عمودي على الفخذ لا تزال مستعملة في المغرب، وقد بقيت تستعمل في أوروبا في الموسيقى الشعبية. لكن المفهوم جديد في استعمال القوس الذي أدخلته هذه الآلة سرعان ما طُبق على أنواع أخرى من العود، فغلب أن تُضم إلى الصدر اليوم، وبذلك أدت إلى ظهور آلات من «أسرة القوسيات»، الفيول (viol) التي سوف تتحدى سيادة العود. ويتضح من تسميات مثل «القشارة الموريسكية» (guitarra morisca) أن العود لم يكن آلة النقر الوحيدة من أصل عربي، فهناك نوع آخر من الآلات الوترية التي برهنت على تأثيرها، من بينها «القانون».

وتبرز آلات الإيقاع والنفخ كذلك في قائمة الآلات المستعارة. فمن بين آلات الإيقاع، بالإضافة إلى «النقارة» نجد «الصنوج» (sonajas) و«الدف» (adufe) و«الطبل» (atabal). ومن بين آلات النغم نجد «النفير» (añafil) و«البوق» (albogue). ويمكن الاستمرار في سرد قائمة الآلات المستعارة^(١٢) وما تشير إليه من دين ثقافي لا يمكن أن يقتصر على استعارة الآلة نفسها وحسب. فنحن لسنا إزاء أشياء عربية وضعت بشكل عامض هدف نهاية طريق تجاري، بل إننا نتعامل مع أشياء غدت مألوفة جداً بفعل قرون طويلة من التواصل المباشر. ومن للعقول أن تعتري أنه قد دخل مع تلك

(١٢) للاطلاع على قائمة أكمل حول الحفوز العربية التي لم تلاق قبولاً عاماً، انظر

H. Hickmann, «Die Musik des arabisch-islamischen Bereichs», in: *Orientalische Musik*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband IV (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 129-133

Perkubo, *Ibid.*, pp. 133-213.

انظر أيضاً مناقشة تفصيلية مفصلة في:

الآلات هي الغالب أصواتها المميزة وأساليب العزف عليها. وهذا الخصوص قد يذكر المرء أئتمنات الشهيرة التي تزين كتاب تراثيم القديسة ماريا الذي يعود للقرن لسابع الهجري/ الثالث عشر للميلادي، وهو كتاب يروّنا بمعلومات قيّمة عن شكل مختلف الآلات الموسيقية وأبعادها وحتى طريقة العزف عليها أحياناً. ويبيّن الكتاب إلى جانب ذلك أن الموسيقيين للمسيحيين والمورين كانوا يعزفون معاً في بلاط الفونسو الحكيم ملك ليون وقشتالة (١٢٥٢ - ١٢٨٤م)^(٤٣). لذا لا بد من القول بوجود دحيمة أدائية مشتركة، أو تشابه في اللغة الموسيقية يكفي لصمان تذوق وقبول من الطرفين. وإذا صحّ ذلك يعدو من الصعب مقاومة الاستنتاج بوجود قدر معين من الألفان انتقل مع الآلات المقتبسة - إن لم تكن في شكل قطع كاملة فقد تكون في المستعمل من العبارات والمصططحات.

وهو نأتي إلى أصعب مرحلة في الجدل حول مسألة التأثير. وينصل لبّ المشكلة بمدى ما كانت الموسيقى الدنيوية المبكرة في أوروبا تدين به إلى لأندلس، لا في بعض وجوه ما يمكن أن يدعى بالباحية الفكرية وحسب - أي ما يتعلق بأفكار عن طبيعة الموسيقى وقوتها وترباطاتها - بل الأهم من ذلك، ما يتعلق بالكثير من الآلات التي تُعزف عليها تلك الموسيقى، وكذلك بقسم من مادتها اللحنية. وإزاء النزر من الأدلة المتفرقة، لا يُستغرب أن تكون المسألة قد أثارت استجابات شديدة لتعارض، كما يشهد بذلك ما ذهب إليه خوليان ريبيرا (Ribera) من جهة في القول بأن البنى الإيقاعية في تراثيم القديسة ماريا تحمل علامات لا تحيطها العين على وجود لأثر العربي^(٤٤) ومن جهة أخرى إنكار وجود مثل ذلك الأثر من جانب باحثين أمثال أورشپرونك (Ursprung)^(٤٥). وفي هذا الميدان كذلك، نأتي من خلال التناظر بين

(٤٣) وهو ما تؤكدوه هوية الموسيقيين المشغدين، فبعد تسع سنوات من وفاته، وفي بلاط ابنه، كان ما لا يقل عن نصفهم من غير المسيحيين. انظر: «Cantigas» in: Sadie, ed., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*.

أما عن المنسبات، فمع وجوب اعتبار تقاليد التمثيل والتأثير (وإن أحدهما أو كليهما بين تناظراً واضحاً مع المنسبات في مقامات الحريري (باريس)، للخطوط رقم (l.ar. 5847)) كما بين منددت بيدال، فليس ثمة من سبب للقول إن تلك الآلات قد صوّرت بما يتخالف شكلها الواقعي. انظر Ramón Menéndez Pidal, «Los manuscritos de las Cantigas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 150, no 1 (1962), pp. 25-51.

Ribera y Tarragó, *La Música de las Cantigas*, pp. 95-121 (٤٤)

O Ursprung, «Um die Frage nach dem arabischen Einfluss auf die abendländische (٤٥) Musik des Mittelalters», *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, vol. 16 (1934), pp. 129-14, and 355-357.

لكن ما ينكر أساساً هو وجود الدليل.

الأشكال الموسيقية والشعرية إلى ما يعادل ذلك من مشكلة تثير الجدل والخيرة تتعلق بالاستعارات الأدبية المحتملة. وباختصار، إذا كنا نتعامل بأجناس شعرية كانت تُعنى في العادة، وكان فيها تأثير أدبي، فهل لنا أن نتوقع فيها تأثيرات موسيقية كذلك؟ أم يمكن القول إن التداخل الثقافي كان يعمل في الأساس على مستوى العناء، حيث تقوم الموسيقى بدور عامل موصل في نقل المؤثرات الأدبية؟ ومن ناحية أخرى، عني الرعم من حجم الأدلة الملموسة، إذا لم يمكن إثبات وجود المؤثرات الأدبية، هل لنا أن نعي إلى القول إن ما جرى من استعارات لحنية قد تم من دون ملحقات نصية؟

يشكل نمط «الأغنية» (canço) الجنس الرئيس في شعر التروبادور (الجوالين) الذي دار حوله الجدل وعن مدى التأثير الأدبي فيه. فقد حفظت لنا السجلات عدداً من ألحان تلك الأغنيات، ويدعم ما تقلعه من دليل ما نستخلصه من عدد أكبر من ذلك من أغاني بقيت في ما يقابل الجنس السابق في الصيغة الفرنسية الشمالية من شعر «التروفير» التي عرفت باسم (chanson)، وتفيد «الأغنية» كذلك. وإذا تجاوزنا في السياق الحالي النظر في الأصول المحتملة لظهور «حب القصور» لكي ننظر في الأبعاد الموسيقية وحسب، فقد نصيف إلى ما سبق مجموعة أخرى من الألحان نشأت من داخل إسبانيا نفسها، ذات موضوع مختلف تماماً، هي ترانيم القديسة ماريّا، وأغلبها يجري على نمط لرجل، مما يقدم دليلاً آخر على وجود نمط مقطعي من الشعر الغنائي يميز الثقافة المسيحية في القرن الثالث عشر للميلاد. ولكن لا يوجد دليل يشبه ذلك في الأندلس. فقد نتفق على أن الموشح والرجل كانا يُنظمان للنساء عادة، وقد نجد من المعقول الافتراض بأن البنية الشكلية للأغنية تتماشى مع الشكل الشعري، وأهم خصائصه تكرار اللازمة في نهاية كل مقطع، بينما يختلف المحتوى بين مقطع وآخر، ولو بشكّل جزئي^(٤٦). لكن أي إذهاء حول الطبيعة اللحنية في غناء الموشح والرجل لا يمكن أن يقرم إلا على الاستنباط، وذلك إما باللجوء إلى الدليل من الكتابات النظرية وغيرها أو في النظر في ما يمكن أن يكون قد تبقي من أجزاء الذخيرة الموسيقية الأندلسية في شمال إفريقيا.

أما الحساب الأول، فإنه لا يقدم الكثير، كما رأينا. وأما الجانب الثاني فإنه يجعل لتراث نمسه أندلسياً، بل يشير إلى علاقات محدّدة، فيقول إن أسلوب إسبيلية مثلاً قد «ستمر في تونس، وأسلوب غرناطة عاود الظهور في فاس وتطوان، وأسلوب قرطبة في تلمسان. لكن الأكثر أهمية من هذه المواضع الافتراضية - التي يجب النظر إليها

(٤٦) رتق، الأمثلة الحديثة في باب «الروتمور». انظر Jozef M. Pacholczyk, «The Relationship between the Nawba of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvères», *World of Music*, vol. 25, no. 2 (1983), pp. 5-16.

يحذر شديد - هي تلك الظاهرة العامة السائدة من عدة قرون من الاتصال المتبادل، الذي يدعمه أسلوب حياة المغنيين المحترفين، الذي يغلب عليه التجول، كما يدعمه بشكل خاص انتشار الذخيرة الموسيقية للبلاط الإسباني في مراكز المدن في المغرب عن طريق الحواري من النصف الذي يصفه التيفاشي. وفي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والسادس الهجري/الثاني عشر الميلادي غدت الاتصالات أكثر سهولة بفضل الاتحاد السياسي الذي تم على أيدي المرابطين والموحدين؛ وعدم تصاعدت حرب الاسترداد في القرون اللاحقة اكتسبت الاتصالات دعماً جديداً بتوفد مسلمي إسبانيا على المغرب ثم خروجهم النهائي. فالأصول الأندلسية، لذلك، تضم أكثر مما تنطوي عليه تفصيلات علم النفس الحديث عن الحنين الثقافي. وفي حالة وجود هذا العنصر، فإن من شأنه المساعدة في الحفاظ على أية بقية من التراث الأندلسي يمكن أن تكون قد بقيت، وذلك بتقوية المواقف السلفية السائدة، التي لم تهب عن ملاحظة أهل القرن التاسع عشر والعشرين، تلك المواقف التي تؤكد بشكل خاص عن إعادة إنتاج أمين للتراث وعدم السماح بإضافات جديدة عليه^(٤٧). وإضافة إلى هذا الإطار الفكري الدلعي يمكن الإشارة إلى النزعة المحافظة في التراث المغربي، عند مقارنته بما يوازيه في التراث الشرقي، بما يتعلق بخصوصية فنية مثل توافق الألحان في «المعزى»^(٤٨)، أو الاحتفاظ بتسمية أكثر قديماً للمقام.

لكن ما يحتمل أن تكون له أهمية أكبر من مثل هذا الدليل الملحوظ أساساً هي حقيقة أن بعض النصوص قد بقيت في حدود الذخيرة الموسيقية لفترات طويلة من الزمن. فثمة موشح يعود إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي يذكره المقرئ لأنه كان لا يزال معروفاً في زمانه، ثم نجده يظهر ثانية في مجموعة من نصوص الأغاني التي تعود إلى القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي كما نرى في مجموعة الحناك وسجده كذلك في الذخيرة الموسيقية المعاصرة في المغرب^(٤٩). وتبدو هذه إشارة قوية إلى الاستمرار في حدود التراث، الذي إذا نظرنا إليه في إطار المحافظة التي سبق التيفاشي في الإشارة إليها، توحي بأن من المعقول أن نتنظر من

(٤٧) انظر مثلاً، A. Chottu, *Tableau de la musique marocaine* (Paris: Geuthner, 1939), p. 98.

(٤٨) مكن نظام الأنعام الحديث (مثلاً C-A-D-G) مغربي لا أندلسي كما يرى التيفاشي

(٤٩) عرض شيرن مصادر النصوص في Stera, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, p. 71.

كما عرض يو ومورو التلويح للموسيقى في Liu and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, p. 95.

يكلم لأول على الاستمرار في حدود التراث مبروراً أقواله، فيما يتكلم الأخير (ص ٣) بحماسة وليس بدقة عن سلسلة متصلة من الشهادات الحية.

الخصائص اللحنية الشائعة اليوم أن تكشف لنا عن صورة ما كان يجري في القرون الخوالي. لكن مثل هذا الأمل يجب أن يرافقه حذر شديد، لأن الاستمرار لا يمكن أن يعادل العود في التطور والتغير. فقد سبق الحديث عن التطور التاريخي لدولة التي ترد فيها مثل هذه الأغاني. والنوبة اليوم ذات بنية أشد تعقيداً، مع عدد أكبر من الأجزاء مما كانت عليه في العصور الوسطى. وقد تغيرت أساليب الأداء في بعض الوجوه كذلك؛ فمع أن العاء الفردي ما يزال قائماً، يكون التناوب السائد اليوم بين جوقة المعين وجوقة لعازمين. ومع أن العود والرباب ما رالا مستعملين، إلا أن عدداً كبيراً من الآلات المذكورة في المصادر الأدبية القروسطية والمصورة في المنمنمات لم يعد لها وجود. فمجموعة الآلات في الموسيقى المغربية المتقنة هذه الأيام محدودة نسبياً، وبشكل الكمان واحدة من أهم تلك الآلات، وهو مثال طريف في استعارة الآلات بشكل معاكس. وعلى النقيض من ذلك، يرى التيماشي أن «البوق» كان واحداً من أكثر الآلات شيوعاً وتفصيلاً، إذ يخلب استعماله لمرافقة الرقص والعاء، كما كان يستعمل كذلك في حفلات البلاط، كما نستدل من صوره في منمنمات قرانهم القديسة ماوينا. ولكن ما زال يوجد في آلات الموسيقى المتقنة اليوم وريث لتلك الآلة. وهكذا يمكن التذليل على حدوث بعض التغيرات ولو بشكل محدود وثمة ما يسوّغ القول إن للذهيرة الموسيقية قد تأثرت بشكل مشابه، لا عن طريق الفقدان والتعويض، بل عن طريق تطورات أكثر شمولاً. والواقع أن المقارنة مع تقاليد الشرق الأوسط الإسلامي قد توحي بأن التميز في الأسلوب والبنية يمكن أن يكون في بعض الأحيان بالغ السرعة والامتداد في آثاره.

لذلك لا يمكن التحقق من أن الأطر الموسيقية للموسيقى القديمة الدرجة اليوم لا تزال تحتفظ بذلك الخصائص القديمة. ولكن، إذا كان لتلك الخصائص أن توجد في أي مكان لمكانها هذه الأغاني على أبعد احتمال، وقد نشير إلى أن للذهيرة الموسيقية المعروفة اليوم تحتوي على عشر قطع أمكن التعرف عليها أنها قد وضعت لموشحات قديمة^(٥٠). ولكن إذا سلمنا بأن من المستبعد جداً أن تكون هذه البقايا من أصول أندلسية لم يطرأ عليها تغير أساس، تصبح القضية المباشرة إن كان ثمة من معايير نعين في التعرف على مدى ما كانت تلك البقايا مستفاد من قطع مبكرة في التاريخ وإذا تمدد ذلك، فلا أقل من الوصول إلى تصنيف يكشف عن بعض الخصائص اللحنية والشكلية في أغاني الفترة القروسطية.

لدى البحث عما يعتبر من تلك الفترة من إشارات أكثر دقة من الانطباعات الذاتية، قد منظر أول الأمر في خصائص البنية اللحنية والإيقاعية. وهنا نجد أحد

موشحين، يعدهما الحلو من القطع الأندلسية الأصلية، وهو «من خُتَّ بِصُغْب عليه التجافي»، يقدّم لنا مثلاً مشجعاً، لأنه يقع في مقام «الدِل» وهو من المقامات القديمة الرئيسة. لكن هذا الموشح يجري في الوقت نفسه على إيقاع «سماعي ثقيل»^(١). ويستدل ع. يذكره المظرون المشاركة في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي والحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي أن «السماعي ثقيل» لم يبرر إلا عند نهاية هذه الفترة. ويتضح كذلك من أمثلة الكتابة الموسيقية التي تعود إلى حول عام ١١١٠هـ/ ١٧٠٠م ع. دونه ديميتريوس كانتيمير أن القطع المبكرة في تلك المجموعة لا تكشف عن أنساق لحنية - وهي الأساليب الخاصة التي يتماشى فيها التلحين مع التيمير الإيقاعي في المجموعة - وتلك الأنساق هي ما يميز مقطوعات السماعي ثقيل التي نجدها في هذا الموشح. ويتضح التناقض في الشكل رقم (١) الذي يبين المقاطع الأولى من (١) الموشح^(٥١) (٢) مقطوعة عثمانية من السماعي ثقيل تُنسب إلى مؤلف من القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، و(٣) مقطوعة من السماعي ثقيل من تدوين كانتيمير.

وبهذا اليوم عدد من القطع المؤلفة للألات الموسيقية دونها كانتيمير وحفظتها الدخيرة الموسيقية، لكنها قد تغيرت بشكل كبير فهي في شكلها الحاضر قد اكتسبت تراكمات كثيرة من المادة اللحنية، أي أن فيها عدداً كبيراً من التغيرات في طبقة الصوت في الدور الإيقاعي الواحد^(٥٢). والفرق بين (٣) و(١) مشبهه، أي أن متوسط عدد النغمات إلى الأدوار هو ٤/٥ و ١٢ على التوالي، بينما نجد النسبة في (٢) هي ٥/٧ مما يشير إلى مرحلة وسطى من التطور (وبلاحظ كذلك التشابه الكبير بين لمظهر اللحني - الإيقاعي في الدور الثاني بين (٢) و(١)).

من مثل هذه المعايير الأسلوبية العامة يمكن القول إن موشح «مَنْ خَبَّكَ» لا بد أن يكون من أعمال النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي على أحسن تقدير. ويمكن أن نضيف أن التركيبة اللحنية غير نمودجية لأنها لا تبدأ في البداية من الدور الإيقاعي بل من منتصفه. وهذا تحديد يوحى بأن الموشح في شكله الحالي هو من مؤلفات القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر ميلادي من حيث الأساس. وهو بكل تأكيد ليس قطعه قديمة من أصل أندلسي.

(٥١) نقلاً عن المصدر هـ.

(٥٢) انظر Owen Wright, «Aspects of Historical Change in the Turkish Classical

Repertoire», in: R. Widdess, ed., *Musica Arabica*, vol. 5 (1988), pp. 1-108

(i)

Ab _____ man, jab - buk ya - 'ab _____ 'a - layh _____

ab - 'a-lay-hi-ta - ja - ab _____ sil gab -

- buk wa 'ad - ya - layh _____ ab _____ ya-ti-b-(il) ja-ba

- il _____

(ii)

1.
2.

(iii)

الشكل رقم (١)

ومن المؤسف أن مثل هذا الدليل الأسلوبي القاطع نادر الوجود، لذلك نحن لسنا على الدرجة نفسها من الوثوق بخصوص المقطوعات الأخرى. ومع ذلك، فإن طبيعة المقدم يمكن أن تُعدّ مؤشراً مبدئياً مقبولاً، وبخاصة عندما نذكر أن الموشحات الأندلسية التي أوردها شتيرن (Stern) من مجموعات متأخرة تجري جميعها على مقامات سابقة على العهد العثماني^(٥٣). ومع أنه لا يمكن أن تُسقط من حسابنا تماماً إمكان نسبة مقطوعة إلى مقام آخر مع مرور الزمن، فلنا أن نقول إن المقامات التي لا يعرف عنها كونها قديمة لا يحتمل، من حيث المبدأ، أن تحتفظ بمادة أندلسية أصيلة. ومن بين المقطوعات التي لدينا يقع ما لا يقل عن خمس منها في هذا الصنف: أربع منها حل مقام «السيگاه» وواحد على مقام «الكرد». وهذه إضافات لاحقة على حصيلة المقام المغربي، ذكرت أول مرة في مصادر شرقية. مقام «سيگاه» في كتاب فارسي يعود إلى حدود العام ٧٠٠هـ/١٣٠٠م، ومقام «كردي» في كتابات نظرية لا تعود إلى ما قبل القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وربما كان وصولهما إلى الغرب بعد سقوط مملكة غرناطة (وبالتأكيد بعد بضعة قرون من فترة احتمال وجود التأثير الموسيقي العربي في إسبانيا).

وإذا تجاوزنا هذه المقطوعات الخمس بوصفها موضع شك تبقي لدينا أربع مقطوعات، أثبت الحناك واحدة منها أولاً ثم تعرضت لإعادة صياغات شكلية كبيرة بعد ذلك، والمقطعتان الثانية والثالثة تلحين لنصين من نظم شاعرين من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي - (هما الشنري وابن سهل) والرابعة تلحين لمؤلف لابن الخطيب، من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي ونتيجة لذلك، حتى في حالة الاحتمال البعيد أن يكون الشكل الحالي لهذه الأغاني قد حفظ، بمعجزة، التلحين لأصلي بجميع خصائصه الجوهرية، فلن يكون ثمة ضمان أن أسلوب تلك الأغاني كان يمثل ما سبقها في القرون الخوالي التي يقال إن الموسيقى العربية فيها قد أثرت في نشوء الغناء المتقن عند الشعراء التروبادور والتروفيير. وكون هذه الأغاني لم تحتفظ بالشكل الأصلي من التلحين لا يقتصر دليله على قياس التشابه مع القطعة السالفة الذكر (إذ يمكن القول إنه لا يوجد مماثل كافٍ للوصول إلى حكم قاطع) بل بالرجوع إلى ما تعرضه تلك الأغاني من «تآكل في النص». فمن بين المقاطع الثلاثة أو الخمسة (المعروفة) في الأصل، لم يبق سوى مقطع واحد، أو مقطعين لا أكثر؛ واتفسير لمقطع أكثر من غيره لمثل هذا الانقراض المريب أن ضياع النص يكون نتيجة للتعرض في التلحين، مما يؤدي إلى تزايد تدريجي في زمن كل مقطع. ثم يبدو بالإمكان لحاظاً على الطول الكلي للأغنية في حدود المقول بالتنصحية بمقطع أو

أكثر من المقاطع في النص^(٥٤). وبناء على ذلك، يقدو من غير الواقعي أن نتظر من الذخيرة الموسيقية الخالية أن تقدم لنا المفتاح لفهم خصائص أساليب التأليف الموسيقي في الأندلس.

ويكون من نتيجة ذلك أن التأثير على مستوى اللحن لا يمكن بيانه ولا دحضه، لعدم توفر الأدلة. ولا شك أن المرء قد يكون أكثر استعداداً للمطر في احتمال وجود مثل ذلك التأثير لو أن الطبيعة اللحنية لهذه الأغاني العربية، على ما مزّت به من عملية تعبير، كما سبق الإشارة إليه، تستطيع أن تكشف عن تشابه مع طبيعة المعروف من أغانى التروبادور والتروفيير وترانيم القديسة ماريّا (أكثر من الخصائص الشككية التي تتصل بالنسب المقطعية المشتركة). لكن احتمال وجود أي تشابه لا يشكل سوى أساس منقوص للقضية، وهو أمر يمكن بيانه من نظرة سريعة في مظهرين متداخلين حاسمين، هما البنية اللحنية الإيقاعية - وأساليب رصف الكلمات. إن تاريح انضروب لإيقاعية في التراث المغربي لا يمكن متابعتها بأية درجة من الوضوح، كما ذكرنا سابقاً. لكن المسألة الرئيسة لا تكمن في أن المصادر القديمة لا تحدد أسماء معظم انضروب الواردة في القطع موضوع البحث، بل هي أن كل قطعة تلتزم صرباً إيقاعياً ثابتاً، وهي خاصية يجب أن تُعدّ كذلك مما يميز الموسيقى الأندلسية في القرون الوسطى. نكن مثل هذا الأنساق الإيقاعي يصعب العثور عليه في أغاني التروبادور والتروفيير. والواقع أنه قد قبل بأن تلك الأغاني لا تخضع لضرب إيقاعي محدد عن الإطلاق، بل إن مساوية المقاطع من حيث الأساس، إذ تتصل نغمات أو روابط معددة بكل مقطع في النص دون إحضاره لقيود الوزن الموحد^(٥٥). (أم محاولة ربييرا في تمثّل صرب إيقاعية عربية في ترانيم القديسة ماريّا قد رُفضت، عن حق، لأنها تقوم على تفسيرات غير مسوّعة للمصادر العربية، إلى جانب أسباب أخرى)^(٥٦).

(٥٤) يقدم لير ومورر حرمّاً بالغ الفائدة للمصادر، ويصلان إلى نتائج مقبولة عمومياً ولكن يصعب التوفيق بين وجود ظاهرتين في الوقت نفسه «التوسع» الذي أشار إليه التيماني من ناحية، و«التأكل» أو «التحاش» بمبارعهما، أي «تأكل اللحن» انظر: Lau and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, pp. 32-33.

والترسع قد يؤدي بالنتيجة إلى تأكل شكل.

J. Stevens, *Words and Music in the Middle Ages: Song, Narrative, Dance and Drama, 1050-1350* (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1986), pp. 500-504.

(٥٦) انظر مساهمة ذلك في Perkuhn, *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters*, pp. 116-132.

لكن الحلول التي توصل إليها أهم ماقدية لعمله (Anglès)، أشهر الباحثين في «الأغاني» (Cantigas)، لم يلاق قبولاً شاملاً.

وفي تلحين الكلمات نواجه اختلافات واضحة كذلك. فمهما تكن تلاوين الألحان في أساليب الصوت في أجناس أخرى من الغناء، فإن الألحان التروبادور قلما تكشف عن أكثر من تغيرين اثنين في طبقة الصوت في المقطع الواحد، سيما نجد التعبيرات تبلغ ستة أو سبعة في الموشح الحديث. والأكثر من ذلك أن نسبة عالية من مجموع اللحن قد يستغرقها التكرار الداخلي، إلى جانب وجود مجموعات من مقاطع لعظية لا معنى لها مقحمة بين أجزاء شتى من النص الشعري، وهي صفات عربية على الأغاني وسترانيم القروسطية أو بلعمة «الرومانس» مثل (canso, chanson, cantiga). صحيح أن القبول بنظرية التراكم اللحني عبر العصور يؤدي إلى القول بأن مثل هذه الخصائص كان يمكن ألا تلحق بالموشح القروسطي. ولكن كس الذي نستطيع افتراضه في هذه الحالة هو وجود عدد أقل من التفاعلات الأسلوبية، مما يفسح المجال لعدد من التشابهات العريضة (والواحة) - مثل شيوخ النغم الشامي والتناظرات اللحنية وتفضيل الحركة اللحنية المتدرجة في حدود الثمانية أو أقل - وهو مما يشير بشكل دقيق إلى وجود ميدان مشترك من اللغة الموسيقية التي يمكن أن يصدر عنها التأثير في هذا الاتجاه أو ذاك. ومهما يكن من أمر، وحتى في حالة رفض ما تقدم من مناقشات برصفها مبالغات مستسطة من أوهى دليل، فإن القول بوجود تأثير موسيقي عربي في أعنية المقطع الأوروبية القروسطية يجثم على المرء، الإجابة عن سؤال حول طبيعة الموسيقى وجذورها الثقافية التي كان غناء الموشح والرجل يسير بموجبها. وبالنظر إلى الحقيقة البسيطة أنه لا يوجد دليل على ظهور أهدني المقاطع في موسيقى البلاط لأموي أو العباسي المبكر نجعل الموسيقى الأندلسية وريثة لها، علينا أن نستنتج بأن شكل الغناء، مثل الشكل الشعري، يحتمل أن يكون تجديداً محلياً. وفي غياب الدليل المحدد على التقيص من ذلك يمكن القول إن المزج بين العناصر الشرقية والمسيحية مما يشير إليه التيفاشي في الحديث عن ابن باخة يمكن أن يقال كذلك عن الدمج بين عمليات موسيقية أدت إلى ظهور هذه الأشكال من الغناء. وحيث إن الموشح والرجل، في حديث التيفاشي عن النوبة، قد حلا محل المحركات والأهزاج التي ترتبط باسم زرياب، وربما تمثل بذلك التراث العربي الأصيل، فقد يمكن القول إنه في هذا المجال كانت المساهمة المسيحية على أوصحها. وإذا صح ما ذهبت إليه، أمكن القول إن استعارة الأشكال الغنائية لم تقتصر على نمط روندو (rondeau) وفيرلاي (virelai)، بل إن الاستعارة قد شملت، في المراحل الأولى في الأقل، عدداً من الألحان المعروفة. وبناء على ذلك، يحتمل أن تكون الأمثلة العربية نسخاً عن تلك الألحان.

ويجب التأكيد هنا أن ما نعرضه في هذا المجال ليس أكثر من افتراضات يمكن قبولها. فمما لدينا من دليل موسيقي هو ذو طبيعة محايدة في الأساس. ومع أن هذا الدليل لا ينافي الفرضية القائلة بأن الزجل (والموشح من بعده) كان يترنم مثلاً

سابقاً من نمط من الشعر المقطعي ذي اللازمة، بلغة الرومانس، فإنه بالمقابل لا يستطيع تقديم ما يدعم ذلك القول بشكل قوي. فنحن نتعامل في نهاية المطاف مع لا يريد عن موازنة بين احتمالات. إن المقارنة مع الأشكال الغنائية المعقدة (المتأخرة في الزمن) مما يوجد في المواوين الشرقية، يبين أن مقاطع النص كانت تتكرر في الغالب مما يجعل من السهل اقتباسها لتكون لازمة في بنية مقطعية. ولا يوجد ما يدعو إلى القول إن مثل هذه البنية لم تنشأ استجابة لابتكار شكل شعري جديد. ولكن إذا قبلنا بالقول إن ظهور الشكل العنائي لم يكن تابعاً لظهور ذلك الشكل الشعري، بدا أكثر قبولاً القول بأن الشكل العنائي قد جاء من نمط سابق، وتطور بعد ذلك ليكون جزءاً مما يحسن القول إنه كان تراثاً موسيقياً مشتركاً.

يبدو من المناسب، في مرحلة بعينها، الحديث عن درجة من التعايش الثقافي بين المسلمين والمسيحيين واليهود - وهو حديث مريح على غموضه. ولكن في مجال الموسيقى يصعب تحديد مساهمات هؤلاء الناس، باستثناء الدليل الذي لا يمكن نكرانه عن الأثر العربي القوي في مجموعة الآلات الموسيقية القروسطية. وقد تُقدم المُثَنَّمات تأكيداً موطناً إضافياً على التعاون والتضام المشترك الذي يعبر عنه الدليل الوثائقي. لكن الموسيقى الأندلسية التي تنبع خلف الصورة والصفحة المكتوبة تبقى مواوغة محيرة كما كانت على الدوام.

المراجع

١ - العربية

كتب

أبر عبد ربه، أبر عمر أحمد بن محمد. العقد الفريد. تحقيق أحمد أمين [وآخرون]. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ - ١٩٦٧. ٧ ج.

أبر علي الكاتب، الحسن بن أحمد. كمال أدب الفناء. مراجعة محمود أحمد الحصري، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ (المكتبة العربية؛ ١٦٨)

الأصهار، أبر الفرج علي بن الحسين. كتاب الأغاني. القاهرة: دار الكتب المصرية، لقسم الأدب، ١٩٢٧ - ١٩٧٤. ٢٤ ج.

الحراري، ع. آثار الأندلس على أوروبا في مجال النغم والايقاع. الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٢.

الحجي، علي. تاريخ للموسيقى الأندلسية. بيروت: دار الإنشاد، ١٩٦٩.

الحفي، محمود أحمد. زرياب: أبو الحسن علي بن نافع، موسيقار الأندلس القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، [د.ت.]. (أعلام العرب؛ ٥٤)

الخلو، سليم. الموشحات الأندلسية: نشأتها وتطورها. قدم له إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٥].

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفع الطبيب من فحص الأندلس الرباط: تحقيق محسن مهدي. بيروت، ١٩٦٨.

_____. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

دوريات

النيفاشي، أحمد. «متعة الأسماع في علم السمع». في: محمد بن تاروت الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس». الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة ٢١، الأعداد ٢ - ٤، ١٩٦٨.

الطنجي، محمد بن تاروت. «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس». الأبحاث: السنة ٢١، الأعداد ٢ - ٤، ١٩٦٨.

عباس، إحسان. «أخبار العناء والمغنين في الأندلس». الأبحاث: العدد ١٦، ١٩٦٣.

٢ - الأجنبية

Books

Anglès, H. *La Música de las Cantigas de Santa Maria del rey Alfonso el Sabio*. Barcelona. Diputación Provincial de Barcelona, Biblioteca Central, 1958.

Braune, G. «Musik in Orient und Okzident» in: *Europa und der Orient 800-1900. Eine Ausstellung des 4. Festivals der Weltkulturen Horizonte '89*, 28 Mai-27 August 1989, Gutersloh: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1989

Bürge, Johann Christoph. *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press, 1988

Choitun, A. *Tableau de la musique marocaine*. Paris: Geuthner, 1939

Erlanger, Rodolphe d'. *La Musique arabe*. Paris: Geuthner, 1930-1959 6 vols.

- Farmer, Henry George. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. London: H. Reeves, [n.d.].
- . *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*. London: Luzac, 1929. Reprinted 1973.
- . *Islam*. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik, 1976. (Musikgeschichte in Bildern. Band III: Musik des Mittelalters und der Renaissance; Lieferung 2)
- . «The Music of Islam.» in: E. Wellesz (ed.). *The New Oxford History of Music*. London: Oxford University Press, 1957, vol. 1.
- . *The Sources of Arabian Music: An Annotated Bibliography of Arabic Manuscripts Which Deal with the Theory, Practice, and History of Arabian Music*. Bearsden, Scotland: Issued Privately by the Author, 1940. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- . *Studies in Oriental Musical Instruments*. London: H. Reeves, 1931; Glasgow: Civic Press, 1939.
- . «Ziryāb.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. 1st ed., supp.
- Al-Fāṣī, Abū Zayd 'Abd al-Rahmān Ibn 'Alī. «Al-Jumū' fi 'ilm al-mūsīqī wa'l-ṭ-ubū'» in: *Collection of Oriental Writers on Music*. Edited by Henry George Farmer. Glasgow, 1933.
- Le Gentil, P. *Le Virelai et le villancico: Le Problème des origines arabes*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- Guettat, Mahmoud. *La Musique classique du Maghreb*. Paris: Sindbad, 1980. (Bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés)
- Hickmann, H. «Die Musik des arabisch-islamischen Bereichs.» in: *Orientalische Musik*. Leiden: E. J. Brill, 1970. (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband IV)
- Huseby, G. V. «Musical Analysis and Poetic Structure in the *Cantigas de Santa Maria*» in: J. S. Geary (ed.). *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983.
- Ibn Alī al-Kātib, Al-Ḥasan Ibn Aḥmad. *La Perfection des connaissances musicales*. Traduction et commentaire d'un traité de musique arabe du XI^e siècle par Amnon Shiloah. Paris: P. Geuthner, [1972]. (Bibliothèque d'études islamiques; t. 5)
- Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. «Risāla fi'l-ṭabā'i' wa-'t-ṭubū' wa-'l-ṣūl» in: *Collection of Oriental Writers on Music*. Edited by Henry George Farmer. Glasgow, 1933.
- Ka'us, Kay. *Qābūs-nāma*. Edited by R. Levy. London, 1951. (E.W.J. Gibb

- Liu, Benjamin M. *The Music of the Muwashshah and Zajal*. Forthcoming.
- and James T. Monroe. *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989. (University of California Publications, Modern Philology; vol. 125)
- Mansoor, A. Y. *Die Arabische Theorie: Studien zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Minnesangs*. Heidelberg, 1966.
- Neubauer, E. «Zur Rolle der Araber in der Musikgeschichte des europäischen Mittelalters.» in: *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von André Mercier. Bern: Herbert Lang, 1976. (Kulturhistorische Vorlesungen; 1974/75)
- Perkuhn, E. R. *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1976. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients; 26)
- Ribera y Tarragó, Julián. *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*. Madrid: Editorial Voluntad, 1927. Reprinted: New York: AMS Press, 1975. (Colección de Manuales Hispania; vol. 1, serie G)
- , *La Música de las Cantigas*. Madrid: Real Academia Española, 1922.
- Sadie, Stanley (ed.). *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. London: Macmillan, 1980. Articles: Arab Music; Cantiga; Chanson; Flamenco; Spain; Troubadours; Trouvères; Villancico and Virelai.
- , *The New Grove Dictionary of Musical Instruments*. London: Macmillan, 1984. Articles: Adufe; Alboka; Gaita; Hornpipe; Lute; Nakars; Rabāb, and Rebec.
- Shiloah, Amnon. *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900): Descriptive Catalogue of Manuscripts in Libraries of Europe and the U.S.A.* München: G. Henle Verlag, 1979. (International Inventory of Musical Sources, B; 10)
- Stern, Samuel Miklos. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Stevens, J. *Words and Music in the Middle Ages: Song, Narrative, Dance and Drama, 1050-1350*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1986.
- Wright, Owen. *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300*. Oxford [UK]; New York: Oxford University Press, 1978. (London Oriental Series; v. 28)
- Yafil, N. A. (ed.). *Majmā' al-aghānī wa'l-ahdān min kalām al-Andalus*. Algiers: Yafil and Seror, 1904.

Periodicals

- Avenary, H. «The Hebrew Version of Abu'l-Šalt's Treatise on Music.» *Yuval* vol. 3, 1974.
- . «Paradigms of Arabic Musical Modes in the Geniza Fragment Cambridge, T.S.N.S. 90, 4.» *Yuval*: no. 4, 1982.
- Burnett, Charles. «Teoria e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in età normanna e sveva.» *Nuove Effemeridi* (Palermo): vol. 11, 1990.
- . «The Use of Geometric Terms in Medieval Music: Elmuahim and Elmuarifa and the Anonymous IV.» *Sudhoffs Archiv*: vol. 70, no. 2, 1986.
- Farmer, Henry George. «Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: no. 1, 1925.
- . «The Evolution of the Tanbūr or Pandore.» *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*: vol. 5, 1923-1928.
- . «A Further Arabic-Latin Writing on Music.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1933.
- . «The Influence of Al-Fārābī's "Ihsa' al-'ulum" (*De Scientiis*) on the Writers on Music in Western Europe.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1932.
- . «An Old Moorish Lute Tutor.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1931 and 1932.
- Al-Faruqi, Lois Ibsen. «Muwashshah: A Vocal Form in Islamic Culture.» *Ethnomusicology*: vol. 19, 1975.
- Katz, I. J. «The Study of Performance of the Cantigas de Santa Maria: A Glance at Recent Musicological Literature.» *Bulletin of the Cantigueros de Santa Maria*: vol. 1, no. 1, 1987.
- López-Morillas, C. «Was the *Muwashshah* Really Accompanied by the Organ?» *La Corónica*: vol. 14, no. 1, 1985.
- Menéndez Pidal, Ramón. «Los manuscritos de las Cantigas.» *Boletín de la Real Academia de la Historia*: vol. 150, no. 1, 1962.
- Monroe, James T. «Poetic Quotation in the *Muwaššaha* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song.» *La Corónica*: vol. 14, no. 2, 1986.
- . «The Tune or the Words? (Singing Hispano-Arabic Strophic Poetry).» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.
- . «Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššaha*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry.» *Oral Tradition*: vol. 4, nos. 1-2, 1989.

- Pacholeczyk, Jozef M. «The Relationship between the Nawba of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvères.» *World of Music*: vol. 25, no. 2, 1983.
- Schneider, M. «A Propósito del influjo árabe: Ensayo de etnografía musical de la España medieval.» *Anuario Musical*: vol. 1, 1946.
- Schuyler, P.D. «Moroccan Andalusian Music.» *World of Music*: vol. 21, no. 1 1978.
- Ursprung, O. «Um die Frage nach dem arabischen Einfluss auf die abendländische Musik des Mittelalters.» *Zeitschrift für Musikwissenschaft*: vol. 16, 1934.
- Wulstan, David. «The *Muwaššah* and *Zajal* Revisited.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 102, no. 2, 1982.

Conferences

- Stern, Samuel Miklos. «Andalusian *Muwashshahs* in the Musical Repertoire of North Africa.» Paper presented at: *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Córdoba, 1962. Edited by F. M. Pareja. Madrid: Maestre, 1964.

Theses

- Nichols, J. M. «*The History of the Conquest of al-Andalus by Ibn al-Qāṣṣiya the Cordovan: Translation and Study.*» (Ph. D. Dissertation, Chapel Hill, University of North Carolina, 1975).